This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

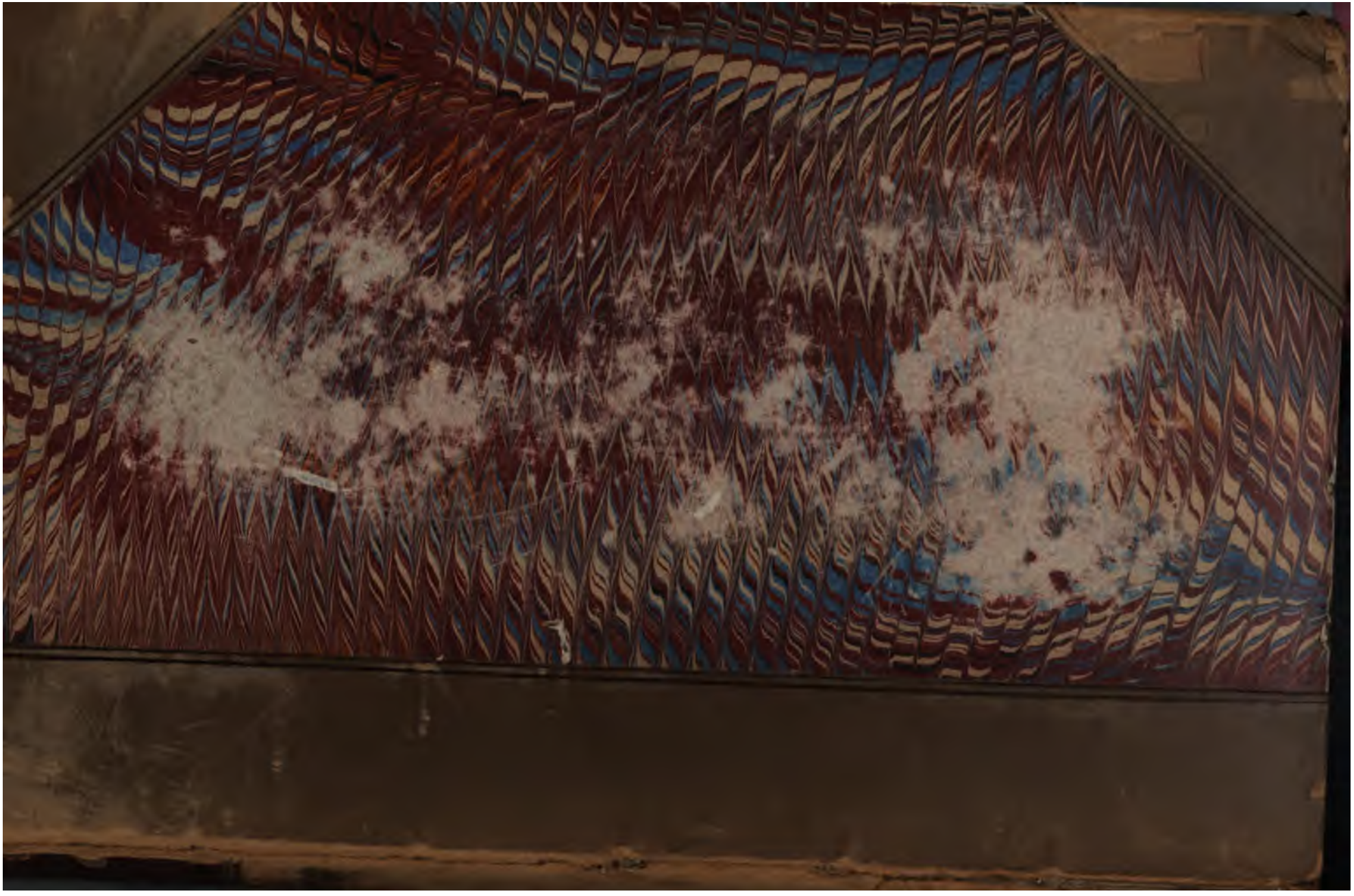
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY

EX
LIBRIS
ANDREW C. BAIRD.

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,
ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Vierzehnter Band.
Scriver bis Stuttgarter Synode.

Leipzig, 1884.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

203
H082

710322

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Scriver, Christian M., ist am 2. Januar 1629 zu Rendsburg geboren. Sein Leben war von Mutterleibe an ebenso reich an wunderbaren Behütungen Gottes wie an Trübsalen. In früher Jugend verlor er den Vater durch den Tod. Die tieffromme Mutter übernahm die Erziehung des Knaben, und ihre Frömmigkeit, besonders ihr Eifer im Gebet und im Umgang mit der hl. Schrift wurden von bleibender segensreicher Bedeutung für Scriver. Von einem begüterten Verwandten unterstützt, begab er sich zum Zweck des theol. Studiums nach Rostock. Hier übte vor allem Joachim Lütkemann einen entscheidenden Einfluss auf den gottseligen Jüngling aus, derselbe Lütkemann, an den sich auch Heinrich Müller (s. d. Art. Bd. X, S. 337) angeschlossen hatte. Nach Vollendung seiner theologischen Studien wurde Scriver — erst 24järig — 1653 als Archidiakonus nach Stendal und 1667 als Pfarrer an St. Jacobi in Magdeburg berufen. Hier in Magdeburg stand Scriver als Seelsorger, Prediger, Schriftsteller auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Er blieb mit seiner Magdeburger Gemeinde eng verbunden; 23 Jare durfte er an derselben wirken. Mehrere ehrenvolle Berufungen schlug er aus. Erst im höheren Alter, von dem Bedürfnisse nach Ruhe geleitet, entschloss er sich, dem Rate Speners folgend (1690), einen Ruf als Oberhofprediger in Quedlinburg anzunehmen. Nur drei Jare blieb er — mit bereits gebrochener Kraft — in dieser Stellung. Er starb am 5. April 1693. Scriver war einmal verheiratet, von seinen 14 Kindern überlebten ihn nur zwei. Sein Walspruch war: Als die Sterbenden, und siehe, wir leben!

Scriver gehört zu jenen lutherischen Theologen, welche, wie sein Zeitgenosse Heinrich Müller, in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts gegen die mehr und mehr zu Tage getretenen Schäden der lutherischen Kirche, vor allem die Veräußerlichung christlichen Wesens, ihre Stimme erheben und dadurch dem Pietismus die Ban bereiten — Scriver war mit Spener befreundet, und von beiden liegen Zeugnisse gegenseitiger Anerkennung und Wertschätzung vor. Wenn auch von dem Übereifer Einzelner seine Rechtgläubigkeit verdächtigt worden ist, so steht doch Scriver unzweifelhaft im Mittelpunkte der lutherischen Lehre: der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden ist ihm der Augapfel des evangelischen Glaubens, im Preise der freien Gnade Gottes in Christo, welche er an der eigenen Seele erfaren hat, kann er sich nicht genug tun, daneben aber legt er den höchsten Wert auf Taufe und Abendmal — nächst Luther finden wir bei Scriver das Trefflichste, was in der lutherischen Kirche in praktischem Interesse über die Sakramente geschrieben worden ist. Was Scriver predigt, was er schreibt, ist Frucht und Zeugnis eines reichen Innenlebens. Seine stetige durch merkliche Unterbrechungen nicht gestörte geistliche Entwicklung, das mannigfache Kreuz, das er in schweren Heimsuchungen in seinem häuslichen Leben, in eigener körperlicher Hinfälligkeit u. a. m. erfaren, eine ausgedehnte mannigfaltige Amtswirksamkeit, welche ihn als treuen nachgehenden Seelsorger mit den verschiedenartigsten geistlichen Zuständen seiner Gemeindeglieder in Berürung brachte, sind die Quellen seines inneren Reichtums. Dazu gesellt sich bei ihm ein hohes Maß natürlicher Begabung. Eine reiche Phantasie steht ihm zu Gebote, er weiß dieselbe jedoch in Schranken zu halten und fast nie gelangt sie zur Alleinherrschaft. Scriver hat einen offenen Blick für das Naturleben. Wie er auch aus den entferntesten und verborgensten Teilen der hl. Schrift immer das treffende Wort oder Bild zu finden versteht, wie ihm bei seiner seltenen Belesenheit auch in der außertheologischen Litteratur seiner Zeit eine Fülle von treffenden Bemerkungen, Gleichnissen, Anekdoten, Beispielen aus derselben für seine Predigten und praktisch-litterarischen

Arbeiten zuſtrömt, ſo wird ihm auch das ihn umgebende Naturleben zu einem großen Gleichnis für die chriſtliche Warheit, die er zu verkündigen hat. In einer Zeit des allgemeinen Verfalls der deutſchen Sprache handhabt er dieſelbe mit bewundernswerter Leichtigkeit; ſein Periodenbau iſt durchſichtig, klar, abgerundet, nur ſelten wird er ſchleppend. Durch alle dieſe Eigenſchaften gewinnt die Darſtellung Scrivers, auch wo ſie, wie in einzelnen ſeiner Predigtſammlungen durch einen feſtgehaltenen Schematismus oder wie in ſeinem „Seelenſchatz“ durch breite Anlage ermüden könnte, doch etwas friſches, gefälliges, anmutendes. Wenn auch Scriver da und dort, ſeiner Zeit den gebürenden Zoll entrichtend, ſeinen Zuhörern und Leſern auch mit hebräiſchen, griechiſchen und lateiniſchen Citaten dient, ſo beeinträchtigt dies den Wert ſeiner erbaulichen Arbeiten wenig; oftmals iſt es Scriver darum zu tun, aus dem Grundtext den nächſten Sinn einer Stelle, eines Worts feſtzuſtellen, um dadurch das Schriftwort in ſeinem urſprünglichen Glanze vor der Gemeinde leuchten zu laſſen.

Scrivers Name iſt in der evangeliſchen Kirche durch ſeine zalreichen erbaulichen Schriften bis auf den heutigen Tag in geſegnetem Andenken erhalten worden. Seine Predigtſammlungen, meiſt über die evangeliſchen Perikopen des Kirchenjars — „die Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes im Leben, Leiden und Sterben“ (1670), neue Ausg. von Ergenzinger, Stuttg. 1865, „die lebendige und thätige Erkenntnis Gottes (Theognosia christiana)“ (1686), „die neue Creatur oder das in Chriſto erneute menſchliche Herz“ (1692), „die heilige Gott wolgefällige chriſtliche Haushaltung“ — zeigen, wie oben berürt, einen gewiſſen Schematismus in der Anlage, welchem jeder der evangeliſchen Texte wol oder übel dienſtbar werden muſs. So gliedert ſich z. B. jede Predigt in der Theogn. chr. nach dem Grungedanken: wie ein Chriſt Gott fürchten, lieben und vertrauen ſoll. Nur den oben genannten Eigenſchaften Scrivers konnte es gelingen, trotz dieſer Gleichförmigkeit die Predigten mit erfriſchendem Wechſel und Gedankenreichtum auszuſtatten. Wertvoller als dieſe Predigten ſind ſeine zu einem warhaften Volksbuche gewordenen „Zufälligen Andachten“ (1667, neue Ausg. als 4. Aufl. bez. Berl. 1867), zu welcher ihm die gleichbenannte Arbeit des Engländers Joſeph Hall die Anregung gab. Es ſind vierhundert Parabeln, in welchen ihm jede Erſcheinung der Welt und des Lebens zur ſichtbaren Rede wird, die er in ſchlichter, aber begeiſterter Sprache mit tiefpoetiſcher Auffaſſung den Menſchen verkündigt (vgl. hiezu Kurz, Geſch. d. deutſch. Lit., 7. Aufl., 2. Bd., S. 430b). Ebenſo hat die aus eigenſter Erfarung wärend und nach einer Krankheit entſtandene Schrift „Gottholds Siech- und Siegesbette“ den Beifall des evangel. Volkes gefunden (neue Ausg. von Ergenzinger, Stuttg. 1870, in 365 Betrachtungen zerteilt). Auch ſeine Chrysologia catechetica, (ſieben) „Goldpredigten über die Hauptſtücke des luther. Catechismus“, verdienen hier erwänt zu werden (neue Ausgabe von Ergenzinger, Stuttg. 1861).

Vor allem aber iſt es das großartige bis jetzt unübertroffene aſketiſche Werk „der Seelenſchatz“, durch welches ſich Scriver in der deutſchen evangeliſchen Kirche ein wolverdientes bleibendes Gedächtnis geſtiftet hat und das für viele Seelen ein ſicherer Fürer auf dem Weg zur Seligkeit geworden iſt. Es ſind urſprünglich Predigten, welche Scriver wärend ſeiner Magdeburger Zeit gehalten hat; ſie wurden jedoch ſpäter überarbeitet und erweitert und haben dadurch den Charakter von Predigten verloren; in der gegenwärtigen Geſtalt ſind es erbauliche Vorträge, zu welchen der vorangeſtellte Text ſich nur als ein mehr oder weniger entſprechendes Motto verhält. Im Jare 1675 erſchienen die drei erſten Teile, der vierte 1680, der fünfte (letzte) 1692. Seitdem wurde das Werk in einer großen Anzal von Ausgaben und Auflagen verbreitet — eine der ſchönſten älteren iſt die von Joh. Ge. Pritius beſorgte, Magdeb. und Leipz. 1744, Fol., mit vorangeſtelltem wertvollem Lebenslaufe Scrivers; neuere handliche Ausgaben ſind die von Rud. Stier beſorgte, Barmen 1848, 3 Thle., und die vom Berliner evang. Bücher-Verein herausgegebene, Berlin 1852/53, 3 Bde. Der Seelenſchatz „beſchreibt den Weg einer Seele aus ihrem Elend bis in die Herrlichkeit des ewigen Lebens hinein. Ausgehend von dem Adel unſerer Seele fürt uns Scriver durch

das Todestal der menschlichen Sündennot über den steilen Berg der Buße zu der lichten Höhe des Glaubens, den Pfad des Lebens im Glauben entlang an allen christlichen Tugenden vorbei, mitten durch das Meer der Trübsale und der schwersten Anfechtungen vor das Tor des Todes und hindurch zu der Seligkeit bei dem Herrn in der Stadt der goldenen Gassen . . . Es ist eine Verknüpfung dogmatischer und ethischer Elemente, nach hergebrachtem Sprachgebrauch: ein Teil der christlichen Glaubenslehre in organischer Verbindung mit einer populären Moraltheologie, beides aber nicht in engster Beschränkung auf einen unmittelbaren Zweck, die einschlägigen Gedanken knapp und bündig zu behandeln, sondern alles Verwandte und Naheliegende wird mit eingefügt und der einen Aufgabe, den Weg der Seele zur Seligkeit klar darzulegen, dienstbar gemacht. Großer Gedankenreichtum und eine Vollständigkeit der Beziehungen des christlichen Lebens einerseits und andererseits Unumstößlichkeit und allgemeine Gültigkeit für jede Zeit sind ganz hervorragende Eigentümlichkeiten des Inhalts". Die oben berürten Vorzüge der Scriverschen Darstellungsweise kommen im Seelenschatz zu ihrer vollsten schönsten Entfaltung.

Auch als Dichter geistlicher Lieder hat sich Scriver versucht; dieselben sind jedoch von minderem Werte. Ihre Färbung ist auch eine allzu subjektivistische, als dass sie in größerer Anzal ihren Weg in die Gesangbücher der Gemeinde hätten finden können. Nur einzelne, wie „Jesu meiner Seele Leben ꝛc.", „Der lieben Sonne Licht und Pracht ꝛc." sind in kirchlichen Gebrauch übergegangen. Seine Lieder finden sich verzeichnet bei Klaiber, Evangel. Volksbibl., 5. Bd., vgl. hiezu auch Koch, Gesch. des Kirchenliedes, 3. Aufl., 1868, 4. Bd., S. 91. 92 und Kurz a. a. O. S. 240a.

Litteratur. Reiches Material zur Kenntnis des inneren und äußeren Lebens Scrivers bieten seine eigenen Schriften, in welchen er häufig auf Vorfälle oder Erfarungen seines Lebens Bezug nimmt. Seth Calvisius hat in seiner Helmstädt 1694 gedruckten Leichenpredigt im Anhang eine Lebensskizze Scrivers gegeben; ferner Pipping, Mem. theol. dec. IV, Lips. 1705, p. 466—482; Moller, Cimbria lit. tom. I, p. 614—619. Als erster Biograph Scrivers wird Otto Weinschenk, Magdeb. u. Leipz. 1729 und Kettner in seinem „Clerus Jacobaeus oder die Magd. Geistlichkeit an der Kirche St. Jacob" (1730) genannt. Treffliches über Scriver enthält der Aufsatz (von Plath) in der evangel. K.Ztg. 1862, Bd. 71, Heft 4. Eine allseitige Würdigung Scrivers gibt die sorgfältige Arbeit von E. B. Krieg, M. Chr. Scriver, ein Lebensbild aus dem 17. Jarh., Dresd. o. J., hier finden sich die hauptsächlichsten Schriften Scrivers angezeigt und besprochen. — Vgl. auch Hagenbach, Vorles. üb. d. Gesch. der Reformation, 4. Bd., der evang. Prot. II, S. 177; die Biographie von Ergenzinger bei Klaiber a. a. O. 3. Bd.; Schmidt, Gesch. d. Pred. 1872, S. 110—116; Rothe, Gesch. d. Pred., 1881 erwänt Scrivers S. 372. — Mehr populäre Bearbeitungen seines Lebens sind die von Brauns in der Tholuckschen Sonnt.-Bibl., 2. Bdchen., 1847, S. 1—136 und von Palmer in den „Lebensbildern von Erbauungsschriftstellern der luth. K.", 1. Bdch. 1870, S. 113—147. **H. Beck.**

Sculptur, christliche. Wir haben in den früheren Artikeln, welche die christliche Kunst behandeln, darauf hingewiesen, dass die Sculptur das Prinzip und Fundament der gesamten antiken (griechisch-römischen) Kunst bildet und den eigentümlichen, durchgängig plastischen Charakter derselben bedingt, das Christentum dagegen und die von ihm getragene Weltanschauung diesen Zweig der Kunst wenig begünstigt und sich entschieden der Malerei zuneigt. Die christliche Sculptur hatte daher von Anfang an einen schweren Stand. Das eigentümliche Wesen dieser Kunst fordert entschieden die größtmögliche Klarheit, Ebenmäßigkeit und Durchbildung der leiblichen Gestalt, welche dem Künstler nicht gestattet, zu Gunsten des geistigen Ausdrucks von den Gesetzen der formellen Schönheit abzuweichen. Ihr Ideal, dem sie nachstreben muss, ist daher die Darstellung vollkommenster Harmonie von Geist und Leib, Idee und Erscheinung, — einer Einheit, in welcher beide von gleichem Wert und gleicher Geltung, gleichsam sich

decken und nur im Fall des Konflikts der leibliche Faktor entscheidet. Die spezifisch-christliche Weltanschauung dagegen fordert, dass dem Geiste der Vorzug eingeräumt werde vor allem Sinnlichen, Natürlichen, dass er die Herrschaft füre über den Leib, dieser nur als Vollstrecker seiner Befehle, als Werkzeug der Verwirklichung seiner Zwecke, die ganze irdisch-leibliche Existenz nur als Übergangsstufe zu einem höheren geistigen Dasein gefasst werde. Nach christlicher Ansicht fällt alle Idealität in das geistige Leben; eine selbständige oder auch nur gleichberechtigte Idealität der leiblichen Erscheinung gibt es nicht: sie hat vielmehr nur das geistige Leben so klar wie möglich abzuspiegeln.

So lange diese christliche Anschauungsweise die Künstler beherrschte, war daher ihr Streben, bewusst oder unbewusst, darauf gerichtet, zwischen jenen Gegensätzen eine Vermittlung herzustellen. Die Geschichte der Sculptur bis ins 16. Jarhundert hinein zeigt durchgängig das Ringen des christlichen Kunstgeistes, einen Stil zu finden, der es ihr möglich mache, in ihren Werken ebenso sehr den Grundprinzipien der christlichen Weltanschauung wie den eigentümlichen Gesetzen plastischer Darstellung gerecht zu werden. Die einzelnen Perioden und Zeitalter, wie die einzelnen Künstler und Kunstwerke, unterscheiden sich daher vornehmlich dadurch von einander, dass mehr und mehr das Bewusstsein dieser Aufgabe sich herausbildet, in dem einen dunkler, im andern heller hervortritt, und die Aufgabe selbst mehr oder minder glücklich gelöst erscheint. —

In der ersten Periode der christlichen Kunstgeschichte, dem altchristlichen Zeitalter, ward die Sculptur, so weit sie nicht zur Herstellung von Grabmonumenten oder kirchlichen Geräten und bloßem Schmuckwerk (in Elfenbein, Silber und Gold) diente, dergestalt vernachlässigt, dass das Bewusstsein jener Aufgabe kaum in einzelnen schwachen Regungen des künstlerischen Gefüls zum Ausdruck kommt. Von Statuen religiösen Charakters, d. h. Abbildungen heiliger Persönlichkeiten, haben sich aus der ganzen altchristlichen Zeit bis zum 10. Jarhundert nur etliche Werke erhalten, die mit Sicherheit dieser ersten Periode der christlichen Kunstbildung zugeschrieben werden können. Zu ihnen gehört das marmorne Standbild des Hippolytus in sitzender Stellung, mit der Toga bekleidet, noch ganz antik gehalten (von dem indes der ganze obere Teil eine moderne Restauration und nur der untere Teil des Körpers mit dem Stul und der Inschrift echt ist), und die berühmte Erzstatue des heiligen Petrus, ebenfalls in sitzender Stellung, von änlichem Stil und Charaker, warscheinlich im 5. Jarhundert zu Konstantinopel gefertigt; ferner zwei Marmorstatuen Christi als des guten Hirten, von denen die eine noch der besseren Zeit (des 5. oder 6. Jarhunderts), die andere dagegen in ihrer starren Nüchternheit dem späteren, schon dem Verfall zueilenden Zeitalter der altchristlichen Kunst angehört. Wir hören zwar in historischen Berichten von einer Reiterstatue, die dem Kaiser Justinian, von einer andern, die Theodorich dem Großen gesetzt worden sei; aber selbst solche Porträtstatuen zum Ruhme der Großen dieser Welt scheinen in so spärlicher Anzal verfertigt worden zu sein, dass sich nichts von ihnen erhalten hat. Alles Übrige, was wir besitzen, sind nur Reliefdarstellungen verschiedener Art. Unter ihnen spielen eine Hauptrolle die Steinsculpturen auf den Sarkophagen und Grabmonumenten, von denen sich eine ziemlich große Anzal aus dem 3. bis 6. Jarhundert erhalten hat; darunter eines der bedeutendsten Monumente der altchristlichen Sculptur, der Sarkophag des Junius Bassus, der als Präfekt der Stadt Rom kurz nach seiner Bekehrung 359 starb. Sodann kommen die Elfenbeinschnitzwerke an den sogenannten Diptychen, von denen einige bis in das 4. Jarhundert hinaufreichen dürften. Auch belegte man Stüle und Bücherdeckel mit solchem Schnitzwerk uud schmückte damit kleine elfenbeinerne Gefäße (ein Stul dieser Art, der dem Erzbischof Maximinian angehörte, befindet sich im Dom von Ravenna). Namentlich aber wurden in großer Menge kirchliche Prachtgeräte, Kelche, Schalen, Hostienschreine, Altarbekleidungen, Kruzifixe ꝛc., aus getriebenem Silber und Gold gearbeitet und zu diesem Behufe eine unglaubliche Masse edlen Metalles verwendet. Ein Zeitgenosse macht uns die Schmucksachen dieser Art namhaft, welche die alte Peterskirche zu Rom gegen Ende des 8. Jarhunderts besaß. Die Flügel

des Hauptportals waren mit Silberplatten, 975 Pfund schwer, belegt, über der Tür das Bild des Heilands aus vergoldetem Silberblech. Unter dem sogenannten Triumphbogen war ein Querbalken angebracht mit einer 1352 Pfund schweren Silberbekleidung. Eine der Kanzeln (Ambonen) hatte ein silbernes Lesepult, der Hauptaltar eine Bekleidung von Goldblech, 597 Pfund an Gewicht. Auf ihm stand ein silbernes Ciborium, das 2015 Pfund wog; zur Seite desselben ein goldener Tisch zur Aufstellung der heiligen Geräte. Das Taufbecken zierte ein silbernes Lamm, das die Mitte desselben einnahm und dem das Wasser entströmte. Der Altar des Baptisteriums war mit Goldblech belegt, darüber widerum ein mit Silber überzogener Balken, auf welchem mehrere aus Silber getriebene Figuren standen. In änlicher Art waren mehrere Nebenaltäre mit Platten und Bildwerk von Silber und Gold geschmückt. Zwischen dem Chor und dem Zugange zur Krypta war selbst der Fußboden mit Silberplatten, der der Krypta sogar mit Goldplatten belegt und letztere selbst mit einer Masse kostbarer Gerätschaften und Schmucksachen förmlich angefüllt (Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom II, S. 75 f.). In änlicher Weise waren viele Kirchen ausgestattet. Von allen diesen Herrlichkeiten hat sich indes nur sehr wenig erhalten (z. B. eine silberne Altarbekleidung mit Reliefs in St. Ambruogio zu Mailand, nach der Inschrift aus dem 9. Jarhundert). Sie reizten zu sehr die Raubgier von Freund und Feind: 846 wurden die Peters- und die Paulskirche in Rom von Sarazenen geplündert, und die gleichfalls unermesslichen Schätze der Kirchen von Konstantinopel gingen bei der Eroberung der Stadt durch die Lateiner (1204) verloren. Von dem Kunstwert derselben wissen wir daher nichts; sie geben nur Zeugnis von dem Streben der Kirche nach Pracht und Glanz der äußeren Erscheinung und von dem ungebildeten Geschmack der Zeit, der an solcher Überladenheit mit blendendem Schmuckwerk Gefallen fand. —

Alle Reliefarbeiten, die aus der altchristlichen Periode sich erhalten haben, tragen insofern denselben künstlerischen Charakter, als sie in Auffassung und Behandlung durchgängig den Gemälden und Mosaiken der Zeit gleichen: das eigentümliche Wesen der Plastik kommt in ihnen so wenig zur Geltung, wie in den Farbendarstellungen das Wesen der Malerei. Beide Künste wurden noch ganz in demselben Geiste und Stile behandelt, in einem Stile, der weder plastisch noch malerisch, sondern aus beidem gemischt erscheint, und den man daher als den spezifisch-altchristlichen Stil bezeichnen kann. Auch in der weiteren Entwicklung dieses Stils, in der drei verschiedene Stadien zu unterscheiden sind, gehen beide Künste Hand in Hand Nur treten in der Sculptur die drei Stadien nicht so klar hervor, warscheinlich weil das Streben, das die altchristliche Kunst wärend der mittleren Zeit ihrer Blüte beseelte, jenes Streben nach dem Ausdruck ehrfurchtgebietender, feierlicher Würde und Hoheit, in den kleinen ornamentalen Gebilden der Sculptur sich weniger geltend zu machen vermochte als in den großräumigen Mosaiken, mit denen man die Wände der Kirchen bedeckte. Auch scheint der Verfall der altchristlichen Kunst die Plastik früher ergriffen zu haben als die Malerei. Wenigstens wurden in Italien schon im 7. Jarhundert, wie es scheint, nur noch Sculpturen in Stein (namentlich Sarkophagreliefs) und Schnitzwerke in Elfenbein ausgefürt, alle Erzarbeiten dagegen aus Konstantinopel bezogen. Und hier, im byzantinischen Reiche, setzte das Konzil von 787 ausdrücklich fest, dass fortan nur noch Gemälde und Reliefarbeiten in den Kirchen zugelassen, alle Statuen dagegen streng ausgeschlossen sein sollten. —

Der mittelalterliche Stil der Sculptur tritt zum altchristlichen von Anfang an in einen mehr und mehr hervortretenden Gegensatz. Wärend in der ersten Periode, wie bemerkt, das Plastische mit dem Malerischen in mechanischer Weise kombinirt wurde, begann das Mittelalter one weiteres alle Sculpturarbeiten ganz im Geiste und Stile der Malerei zu behandeln. Im allgemeinen erscheint daher die mittelalterliche Plastik ebenso pittoresk wie die Architektur und ebenso abhängig von letzterer wie die Malerei. Allein unwillkürlich macht sich doch der spezifische Unterschied beider, Wesen und Gesetz der plastischen Darstellungsweise dergestalt geltend, dass mit der weiteren Entwicklung der mittelalterlichen Kunst

die Bildhauer unbewuſst zu einer mehr plastiſchen Auffaſſung, Formgebung und Kompoſition hingedrängt werden. Der Ausgangspunkt dieſer weiteren Entwicklung iſt für den romaniſchen Stil ein anderer als für den gotiſchen. Der romaniſche Stil geht, wie in der Baukunſt und Malerei, ſo auch in der Sculptur von den überlieferten altchriſtlichen Typen aus und ſucht dieſelben nur von innen heraus, ſubjektiv zu beleben, ihnen mehr Innigkeit des Ausdrucks, mehr Seele und Gefül einzuhauchen und allgemach eine naturgemäßere Form zu geben. Eben damit bildete er ſie im Geiſte und Sinne der Malerei um. Die erſten Verſuche dieſer Neubelebung erſcheinen, in Deutſchland wenigſtens, noch ſehr roh (z. B. in den Sculpturen von St. Emmeran zu Regensburg, der Michaelskapelle auf dem Hohenzollern, der Krypta des Doms von Baſel u. a.). Aber allgemach kommen ſie ihrem Ziele näher, und je mehr es gelingt, die altchriſtlichen Typen mit dem neuen Geiſte, in welchem das Mittelalter das Chriſtentum auffaſsste, neu zu beſeelen und ihm gemäß künſtleriſch umzugeſtalten, deſto beſtimmter tritt an ihnen das urſprünglich plaſtiſche Gepräge, das die altchriſtliche Kunſt mehr und mehr verwiſcht und entſtellt hatte, wider hervor. Nur ſo läſst ſich die auffallende Erſcheinung erklären, daſs die herrlichen Sculpturen an der ſogenannten goldenen Pforte des Doms von Freiberg (im Erzgebirge) und an der Kanzel und dem Altar der Kirche zu Wechſelburg, die ſchönſten Monumente aus der Epoche des romaniſchen Stils, eine Haltung und Formgebung zeigen, die in ihrer plaſtiſchen Schönheit an die Meiſterwerke der Antike erinnert. Nur ſo läſst es ſich erklären, daſs in Italien Nicola Piſano (um 1250) plötzlich von den altchriſtlichen (byzantiniſchen) Typen ſich abwendete und, in Gewandung und Körperbildung wenigſtens, antiken Vorbildern nachſtrebte.

Allein dieſes plaſtiſche, antike Gepräge ſtimmte nicht zu den Ideeen und Tendenzen, auf deren Verwirklichung das Mittelalter ausging; es trug zu ſehr die Spuren des fremden Bodens an ſich, auf dem es urſprünglich erwachſen war. Wie in der Architektur und Malerei, ſo muſste daher auch in der Sculptur der romaniſche Stil dem gotiſchen Stile weichen. Dieſer brach inſofern mit der Vergangenheit, wenigſtens mit der altchriſtlichen Tradition, als er überall entſchieden darauf ausging, neue, lebensvollere Darſtellungsformen für den Ausdruck der chriſtlichen Ideeen zu gewinnen. Zu dieſem Behufe wandte er ſich in der Malerei und Sculptur unmittelbar an die Natur und die gegebene Wirklichkeit. Nicht nur die Reliefgeſtalten, ſondern auch die ſtatuariſchen Figuren erhielten demgemäß ein individuelleres Gepräge; von idealer Schönheit der leiblichen Bildung wurde ganz abgeſehen und aller Nachdruck auf den charaktervollen Ausdruck des inneren geiſtigen Lebens gelegt. Damit ſchwand das ſpezifiſch-plaſtiſche Gepräge der Sculpturarbeiten ſo gänzlich und das maleriſche trat dafür ſo entſchieden hervor, daſs es nur natürlich erſcheint, wenn man noch einen Schritt weiter ging und die dargeſtellten Figuren durch Färbung aller Teile in ſtatuariſche Gemälde verwandelte. Allein die aus der Natur entlehnten Formen ſollten dem gotiſchen Stile doch nur die Mittel gewären, um die Grundelemente der chriſtlichen Weltanſchauung, die Sehnſucht der Seele nach dem Reiche Gottes, ihre Verklärung in der chriſtlichen Liebe, Glaubenskraft und Hoffnungsſeligkeit, auf wirkſamere, lebendigere Weiſe zur Anſchauung zu bringen. Je mehr daher mit der weiteren Entwickelung des gotiſchen Stils das künſtleriſche Gefül ſich hob und ſtärkte, je mehr infolge deſſen jene Grundelemente des Chriſtentums in der Idee der chriſtlichen Schönheit der Seele zur Einheit zuſammengefaſst wurden und damit eine innere Beziehung zu dem Fundamentalbegriffe aller chriſtlichen Kunſt gewannen, deſto mehr machte auch im gotiſchen Style eine jener Idee entſprechende Formſchönheit des Leibes ſich geltend. Eben damit aber mäßigte ſich dann auch unwillkürlich das Maleriſche in Auffaſſung und Behandlung der Bildwerke, und in einigen Monumenten der italieniſchen und deutſchen Sculptur aus der letzten Zeit des gotiſchen Stils erſcheint es bis zu einem ſolchen Grade gemildert, daſs der äſthetiſche Eindruck in keiner Weiſe darunter leidet. (So namentlich an einzelnen Figuren, z. B. den Statuen König Salomos und einiger anderer Fürſten von dem Nürnberger Bildhauer Heinrich Behaim, der zwiſchen 1355 und 1361

an der Frauenkirche und am sogenannten schönen Brunnen in Nürnberg arbeitete, wie an einzelnen Werken der berühmten italienischen Meister, des Andrea Pisano [† 1343] und des Andrea Orcagna [1329—1389].)

Die dritte Periode, die Blütezeit der christlichen Sculptur und Malerei, scheidet sich auch im Gebiete der Plastik vom Mittelalter durch das bewusste Streben, die Werke der Kunst in vollen Einklang zu setzen mit den Formen und Bildungsprinzipien der Natur, wie mit den Bedingungen und Forderungen der künstlerischen Darstellung überhaupt und jedes einzelnen Kunstzweiges insbesondere, und so das christliche Ideal mit voller künstlerischer Freiheit, unabhängig von Tradition und Kirche, in der ihm entsprechenden Schönheit der Form zur Anschauung zu bringen. Jetzt gehen daher die Bildhauer mit mehr oder minder klarem Bewusstsein darauf aus, eine Vermittlung jenes Gegensatzes zwischen der christlichen Weltanschauung und dem eigentümlichen Wesen der Plastik zu finden. Sie behandeln daher zwar noch immer die Sculptur im Geiste und Charakter der Malerei, aber sie sind zugleich bemüht, den Gesetzen der plastischen Darstellung gerecht zu werden. Dies war nur möglich, wenn es ihnen gelang, ihre Gebilde genau auf die schmale Grenzlinie zu stellen, welche Sculptur und Malerei scheidet, aber als Grenze auch beide verbindet. Daher war es vorzugsweise das Relief, auf dessen weitere Ausbildung sie allen Fleiß verwendeten. Denn im Relief nähert sich die Sculptur am meisten der Malerei, und die Verknüpfung von Bas- und Hautrelief, die sie liebten, gewärt den Vorteil einer mannigfachen Abstufung der Darstellung und damit die Möglichkeit, nicht nur eine größere Anzal von Figuren anzubringen, sondern sie auch in mehr malerischer Weise um Einen Mittelpunkt (um die Hauptfigur oder Haupthandlung) herumzuordnen und so im ganzen der Darstellung eine größere Fülle geistigen Gehalts und ideeller Beziehungen zum Ausdruck zu bringen.

In Italien ist es vorzugsweise Lorenzo Ghiberti (geb. zu Florenz um 1380, gest. nach 1455), dem es auf diese Weise mit Hilfe des Studiums der Antike gelang, die vom christlichen Geiste gefordete malerische Auffassung und Komposition mit den Gesetzen der Sculptur und plastischer Formgebung zu verschmelzen (namentlich in den Reliefs der Broncetüren am Baptisterium zu Florenz). An ihn schlossen sich Luca della Robbia (1440—1481) und eine Anzal venetianischer Künstler würdig an, wärend sein talentvoller Nebenbuhler Donato di Betto Bardi, genannt Donatello (1383—1466), zwar ebenfalls der malerischen Behandlungsweise sich ergab, aber, realistisch, naturalistisch, weltlich gesinnt, dieselbe nur zu scharfer, oft übertriebener Charakteristik und zu einem unplastischen Ausdruck heftiger Affekte und Leidenschaften benutzte. Seiner naturalistischen Richtung folgten mehr oder minder die meisten italienischen Künstler des 15. Jarhunderts; nur einige wenige zeigen das Streben, zwischen ihm und Ghiberti zu vermitteln. Erst zu Anfang des 16. Jarhunderts treten neben Leonardo da Vinci einige Meister hervor — es waren namentlich die Florentiner Giov. Franc. Rustici und Andrea Contucci, genannt Sansovino, und neben ihnen der Venetianer Alonso Lombardi —, welche die vorherrschend realistische Richtung dadurch überwanden, dass sie ihr nicht bloß den christlichen Idealismus entgegenstellten, sondern zugleich dem wolbegründeten Anspruch des Realismus auf eine naturgetreue, lebensvolle plastische Darstellungsweise gerecht zu werden wusten. Sie erreichten dieses höchste Ziel aller Bildkunst besonders dadurch, dass sie, den reformatorischen Tendenzen des Zeitalters folgend, das christliche Ideal mehr von seiner ethischen, der Hebung des sittlichen Lebens der Menschheit zugewandten Seite fasten. Denn eben von dieser Seite steht es nicht nur den berechtigten Forderungen des Naturalismus, sondern auch dem Geiste und Wesen der Plastik näher. Ihre Gestalten tragen daher durchgängig das Gepräge eines hohen sittlichen Adels, einer ethischen Würde und Größe, mit einer Klarheit ausgedrückt, wie sie das Mittelalter nicht kannte. — Bald indes machte diesen Meistern gegenüber Michel Angelo Buonarroti auch in der Sculptur sein Streben nach dem Grandiosen, Gewaltigen, Außerordentlichen geltend, one sich viel um ideale Formschönheit und die Gesetze plastischer Gestaltung zu bekümmern. Er riss allgemach die meisten

italienischen Bildhauer in seine Bahn hinüber, und die Folge davon war, dass um die Mitte des 16. Jahrhunderts in allen Schulen Effekthascherei, Ostentation und Manier oder ein roher Naturalismus überhand nahmen. —

Die deutsche Sculptur entbehrte zwar der bedeutsamen Unterstützung, welche das Studium der Antike den italienischen Bildhauern für ihre künstlerische Ausbildung gewährte. Dennoch erreichte auch sie während dieser dritten Periode in einzelnen Meisterwerken einen so hohen Grad der Vollendung, dass sie der italienischen Plastik würdig zur Seite tritt. Namentlich sind es zunächst im Gebiete der Steinsculptur mehrere Grabmonumente von unbekannten Meistern aus dem Ende des 15. und dem Anfang des 16. Jahrhunderts (z. B. der Grabstein des Domherrn von Isenburg [1482], des Domherrn Albert von Sachsen [1484] ꝛc. im Dom zu Mainz und andern rheinischen Kirchen), welche in den kleinen, übereinandergestellten Heiligenfiguren, die wie ein Rahmen das Bildnis des Verstorbenen einfassen, eine ebenso hohe Schönheit der Form wie Tiefe und Sinnigkeit der Auffassung zeigen. Auch ein Altar in einer Kapelle des Doms zu Augsburg (vom J. 1540) ist ein so treffliches Werk, dass wir ungern den Namen des Künstlers missen. Das Vorzüglichste indes leistete die deutsche Sculptur im Gebiete der Erzarbeiten. Hier ist es besonders die Nürnberger Künstlerfamilie der Vischer, namentlich Peter Vischer († 1529), der den Ruhm deutscher Kunst mit neuem Glanz umgab. Seine besten Arbeiten (die Statuen und Reliefs am Sebaldusdenkmal) dürfen keinen Vergleich scheuen mit denen der genannten italienischen Meister. Ja man kann sagen, dass sie die deutsche Kunst auf einer höheren Stufe der Ausbildung zeigen, als sie im Gebiete der Malerei, selbst in den Meisterwerken eines Dürer erreichte. Denn obwol letztere den Ideenreichtum des deutschen Geistes und insbesondere den Adel der Gesinnung, die Reinheit und Tiefe des religiös-sittlichen Gefüls, aus welchem im letzten Grunde die Reformation hervorbrach, in würdigster Weise bezeugen, so fehlt es ihnen doch an jener Idealität der leiblichen Gestaltung und der formellen Schönheit, welche die Kunst unerlässlich fordert. P. Vischers Werke dagegen bewären auch nach dieser Seite hin einen hohen Grad der Vollendung, während sie nach der Seite des Inhalts von demselben Geiste ethischer Würde und Hoheit durchdrungen sich zeigen. Diese auffallende Erscheinung erklärt sich nur daraus, dass Wesen und Gesetz der plastischen Darstellung den deutschen Künstlern in ihrer Neigung zum Phantastischen, Beschaulichen, Spekulativen und zu einseitiger Hervorhebung des Individuellen, Charakteristischen eine heilsame Schranke auflegte und sie zugleich von innen heraus nötigte, mehr Sorgfalt auf Ausbildung der Form zu wenden. Leider indes bezeichnen Peter Vischer und seine wenigen Genossen nur einen kurzen Glanzpunkt in der Geschichte der deutschen Kunst. Die meisten übrigen Bildhauer hielten an der einseitig naturalistischen Richtung, die im 15. Jahrhundert auch die deutsche Kunst ergriffen hatte, fest, oder behandelten die Sculptur ganz in einseitig malerischer Auffassung und Formgebung. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts aber ergab sich, wie die Malerei, so auch die deutsche Sculptur jener Nachahmerei der italienischen Meister, welche hier wie dort zur Manier und zu geistloser Betonung des bloßen äußerlichen Machwerks fürte.

Dieses manieristische Unwesen bezeichnet den Übergang von der dritten zur vierten Periode der christlichen Kunstgeschichte. In ihr erhebt sich zwar die Malerei in Italien zu einer bedeutsamen Nachblüte, in Spanien und den Niederlanden sogar zu einer Höhe selbständiger Entwickelung und Ausbildung, welche in rein künstlerischer Beziehung der Kunstblüte des 16. Jahrhunderts wenig nachgibt. Allein es war eben nur die Malerei, welche von den großen Umwälzungen und neuen Impulsen der Zeit profitirte und in der ersten Hälfte dieser Periode warhaft Großes leistete. Der aufregende Kampf des Protestantismus mit dem restaurirten Katholizismus, welcher in der Architektur jene pathetische Bewegtheit und Schwunghaftigkeit der Formen — die schließlich zum sogenannten Barock- oder Perrückenstil fürte — hervorgerufen hatte, brachte wol auch in die Sculptur mehr Schwung und Bewegung. Überall tritt uns mehr Affekt, Pathos, Leidenschaft und in Verbindung damit eine entschieden naturalistische Behandlung der

Form entgegen. Beides aber widersprach nicht nur dem christlichen Ideale, sondern auch dem Geiste und Wesen der Plastik. Und wenn auch die Sculptur nicht so weit entartete wie die Baukunst, so geriet doch auch sie bald in eine dem architektonischen Barockstil nahe verwandte Darstellungsweise, namentlich in Italien. (Lorenzo Bernini 1598—1680.) Frankreich folgte unmittelbar dieser neuen Wendung und gab ihr nur noch den Beigeschmack theatralischer Schaustellung. In Spanien, den Niederlanden und Deutschland, erhielt sich zwar längere Zeit ein besserer Geist, und der deutsche Meister Andreas Schlüter (1662—1714), dürfte der beste Bildhauer wie Architekt des Zeitalters sein. Allein mit dem 18. Jarhundert gerieten auch diese Länder unter den Einfluſs des französischen Geschmacks und damit des Perrückenstils, der seitdem mehr die Form affektirter Zierlichkeit, coquetter Eleganz und frivoler Lüsternheit annahm. —

Die Sculptur muſste ihrem Wesen nach schwerer unter der herrschenden Verkehrtheit und Verdorbenheit des Geschmacks leiden als die Malerei. Dafür erhob sie sich aus ihrer Versunkenheit früher als letztere und faſste zuerst von allen bildenden Künsten festen Fuß auf der neuen Basis, von der die modernen Kunstbestrebungen ausgingen. Dies erklärt sich daraus, daſs die ersten Regungen eines besseren Geistes ihren Ausdruck und Ausgangspunkt fanden in dem tieferen Verständnis und der neuen Begeisterung für die Antike, welche Winkelmanns Schriften und die durch Revett und Stuart eingeleitete Bekanntschaft mit den Resten altgriechischer Meisterwerke weckten. Der Maler A. Carstens (1754—1798) gab dieser Begeisterung zuerst einen künstlerischen Ausdruck. In den Arbeiten seines jüngeren Zeitgenossen A. Canova (1757—1822), tritt dieser Geist — wenn auch noch unrein, noch gemischt mit Elementen des französischen Stils — in das eigentliche Gebiet der Sculptur ein. Reiner und klarer repäsentirt ihn der deutsche Meister J. G. Dannecker (1758—1841), am reinsten und vollkommensten Bertel Thorwaldsen (1770—1844). Allein so Ausgezeichnetes auch die moderne Sculptur in diesen Meistern und ihren besten Schülern leistete, — ihre ganze Kunstübung erscheint doch nur wie eine geniale Reproduktion der griechischen Plastik. Und die einzelnen Versuche, die sie gemacht haben, die christlichen Idealgestalten in den Kreis ihrer Kunsttätigkeit hineinzuziehen, — der kolossale Christus von Dannecker, der segnende Christus und die 12 Apostel von Thorwaldsen ꝛc. — beweisen nur von neuem, daſs der griechische Stil und das christliche Ideal unvereinbare Gegensätze sind.

Von neueren Werken, die speziell die Geschichte der christlichen Sculptur behandeln, ist zu nennen: Cigognara, Storia della Scultura, dal suo risorgimento in Italia sino al secolo di Napoleone, 3 Tomi, Venezia 1813 — ein Werk, das auch bereits zum groſsen Teile antiquirt ist. Ich muſs mich daher begnügen, auf die allgemeine „Geschichte der Plastik von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart" von Dr. Wilh. Lübke zu verweisen, ein treffliches Werk, das bereits in 3. Auflage (Leipzig 1880) erschienen ist. **H. Ulrici†.**

Scultetus (auch Schultetus), Abraham, reformirter Theolog. Geboren den 24. Aug. 1566 zu Grüneberg in Schlesien, wo sein Vater und nachher sein Bruder angesehene bürgerliche Ämter bekleideten, besuchte er zuerst die von ihm sehr gerühmte Schule seiner Vaterstadt und begab sich zu seiner weiteren Ausbildung 1582 nach Breslau, war aber kaum hier heimisch geworden, als eine Feuersbrunst seine Vaterstadt in Asche legte, und er infolge dessen von seinem Vater, der bei dem Brande sein Vermögen eingebüßt hatte, nach Hause gerufen wurde, um das Studium mit dem Handwerk zu vertauschen. Er hatte indes das Glück, in dem Grüneberg benachbarten Freystadt eine Hauslehrerstelle zu finden und durfte nun auch die dortige Schule besuchen, bezog dann 1585 das unter der Leitung des Lorenz Ludwig, eines Zöglings von Melanchthon *), blühende Gym-

*) Sein Schüler Scultetus hat ihm nachher die Leichenpredigt gehalten: or. de vita Laur. Ludovici, Görlitz 1594.

naſium zu Görlitz in der Lauſitz, ging 1588, von einem adeligen Gönner unterſtützt, nach dem unter Chriſtian I. (1586—91) für kurze Zeit wider philippiſtiſchen Wittenberg und endlich 1590 nach Heidelberg. Wärend er die öffentlichen Vorleſungen beſuchte, erteilte er hier, wie ſchon zu Görlitz und Wittenberg, Unterricht in ſeinem Hauſe, und ſeine Privatlektionen waren von adeligen Studenten aus Frankreich, England und Deutſchland ſehr geſucht. 1591 promovirte er zum Dr. phil. und empfing 1594, ſchon durch mehrere mit Beifall aufgenommene Schriften bekannt und als Prediger gern gehört, die Ordination zum Pfarrdienſt, den er zuerſt zu Schriesheim unweit Heidelberg verwaltete, wurde aber ſchon nach wenigen Monaten von Kurfürſt Friedrich IV. zum Schloſskaplan berufen, 1598 von der Schloſskirche an die Barfüßerkirche in Heidelberg verſetzt, zwei Jare ſpäter Kirchenrat und Pfarr- und Schulinſpektor, 1614 nach Pitiscus Tod deſſen Nachfolger als Hofprediger und 1618 Profeſſor der Theologie an der Univerſität. Zwiſchendurch finden wir ihn häufig auf Reiſen und mit wichtigen Miſſionen betraut. Auf einer ſolchen Reiſe war es, wo er im Jar 1596 zu Speyer im Gaſthof zum Hecht mit Samuel Huber zuſammentraf und mit demſelben *), von ihm dazu herausgefordert, in Gegenwart der lutheriſchen Stadtgeiſtlichkeit über die Prädeſtination disputirte. Im J. 1610 begleitete er den Fürſten Chriſtian von Anhalt in den Jülichſchen Krieg; 1612 ging er im Gefolge des Kurfürſten Chriſtian V. zu deſſen Vermälung mit der brittiſchen Prinzeſſin Eliſabeth nach England; 1614 wurde er an den brandenburgiſchen Hof berufen, um den zur reformirten Konfeſſion übergetretenen Kurfürſten Johann Sigismund in der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten ſeines Landes mit ſeinem Rat zu unterſtützen; 1618 wonte er als pfälziſcher Deputirter mit Heinrich Alting und Paul Toſſanus der Dordrechter Synode bei; 1619 begleitete er die kurfürſtlichen Geſandten zur Kaiſerwal nach Frankfurt; 1620 folgte er ſeinem Kurfürſten, nachdem derſelbe die böhmiſche Krone angenommen hatte, nach Prag, um in die Kataſtrophe, die nach der Schlacht am Weißenberge (8. November 1620) über ſeinen Herrn, über Böhmen und die Pfalz hereinbrach, mit verwickelt zu werden. Als er eilig von Prag geflohen auf einem Umweg über Schleſien und Brandenburg wider nach Heidelberg gelangte, war hier ſchon ſeines Bleibens nicht mehr. Er begab ſich mit den Seinen zuerſt nach Bretten, dann nach Schorndorf im Württembergiſchen. Hier erreichte ihn im Jare 1622 ein Ruf zu einer Predigerſtelle in Emden, dem er mit Erlaubnis ſeines wie er im Exile lebenden Kurfürſten folgte. Er iſt aber in dieſem neu gefundenen Aſyl ſchon nach 2 Jaren, am 24. Okt. 1624, geſtorben mit Hinterlaſſung ſeiner dritten Frau und ſeiner einzigen Tochter, die er von der letzteren hatte. — Als Prediger, Kirchenmann und Gelehrter berühmt, zälte Scultetus zu den angeſehenſten reformirten Theologen ſeiner Zeit und ſtand mit den bedeutendſten Männern ſeiner Konfeſſion in Deutſchland, Holland, England und der Schweiz in Verkehr. Bemerkenswert iſt noch ſeine Beteiligung an den vom Kurfürſten und ſeinen Theologen längere Zeit ebenſo eifrig betriebenen wie lutheriſcherſeits beharrlich zurückgewieſenen ireniſchen Verſuchen. Gegen die Vorwürfe und Schmähungen, die ihn nach dem Prager Unglück namentlich auch von ſeiten der Lutheraner trafen, hat er ſich in würdigem Tone verantwortet in der nach ſeinem Tode herausgekommenen Selbſtbiographie: de curriculo vitae imprimis vero de actis Pragensibus Abr. Sculteti narratio apologetica, Emdae 1625, 4°. Außerdem hat er noch eine Reihe von Schriften hinterlaſſen, polemiſche, hiſtoriſche, aſketiſche u. a. m., von denen wir nennen: Ethicorum libri duo, wie sphaericorum libri tres (ein Lehrbuch der Aſtronomie) aus Heidelberger Privatvorleſungen entſtanden, 3. ed. 1614 **). Ferner Predigten und Reden, ausfürliche

*) Gegen den er früher anonym geſchrieben hatte: Scholia et notae in orat., quam Sam. Huberus anno 1593 Witebergam vocatus de dissidiis in religione publice habuit.

**) Hier finden ſich die überſchwenglichen Verſe Piscators:

Cedat Aristotelis, cedat doctrina Platonis,
Ethica Sculteti ter meliora docet,
Nec solum mellora docet, sed et ordine recto etc.

Predigtentwürfe zu ganzen Büchern der heil. Schrift (idea concionum in Jesaiam, in Psalmos, in epist. ad Hebraeos, ad Romanos), eine Kirchenpostille (Betrachtungen über die Evangelien-Perikopen, zu Heidelberg gehalten), zuerst erschienen 1611 und nachher öfter wider aufgelegt, in mehrere Sprachen übersetzt und am 16. Mai 1613 zu Rom auf den Index gebracht. Endlich seine beiden Hauptwerke: 1) medullae theologiae patrum syntagma, wovon vier Teile in 4° erschienen, 1. Thl., Amberg 1598, 4. ed. 1613, 2. Thl., Neustadt a. d. Hardt 1605, 3. Thl., ebendaselbst 1609, 4. Thl., Heidelberg 1613, Frankfurter Ausgabe des ganzen Werkes 1634, eine sehr gelehrte und in ihrer Art verdienstliche, wiewol nach der Weise der Zeit weitschweifige und konfessionell tendenziöse Darstellung der patristischen Theologie mit scharfer Polemik gegen Bellarmin, Baronius u. a. Romanisten; 2) annalium evangelii passim per Europam 15. salutis partae seculo renovati decas 1. et 2. (ab anno 1516—36), Heidelb. 1618 u. 20, seine bekannte Reformationsgeschichte, von der das übrige Manuskript auf der Prager Flucht verloren ging.

Die von ihm selbst verfaßte Grabschrift, die auf einer messingenen Platte im Chor der großen Kirche zu Emden zu lesen ist, lautet: Abr. Scultetus fueram, natus Grunebergae Silesiorum 24. Aug. anno 1566, denatus Embdae 24. Oct. 1624. Caetera dolor et labor fuere.

Vgl. außer der Narratio apologetica die am 29. Oct. 1624 über 2 Kor. 6, 3—10 von Friedrich Salmuth gehaltene Leichenpredigt, Emden 1625, 4°; Ed. Meiners, Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse, Groning. 1738 f. II. deel p. 439 sqq., sowie den Artikel „Scultetus" in Bayles dictionnaire und Hoogstratens allgemeen Woordenboek, Amsterdam, Utrecht und Haag 1733. **Mallet.**

Sebna, שְׁבְנָה oder שְׁבְנָא, war unter König Hiskia Palastmeister oder königlicher Haushofmeister (סֹכֵן אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת), was die oberste Hofcharge, die erste Ministerstelle war, wie denn bisweilen der Kronprinz dieses wichtige Amt versah (2 Chron. 26, 21). Ihm droht in einer uns noch erhaltenen Weissagung Jesaja (22, 15 ff.) im Namen seines Gottes den baldigen Verlust seiner Stelle und Wegfürung in ein fernes, fremdes Land, woselbst er sterben werde; mit ihm werde auch sein ganzer Anhang fallen (siehe V. 19. 25), Eljakim aber, „der Knecht Gottes", an seine Stelle kommen. Sebna wird als ein hochmütiger Mann geschildert, der in prächtigen Wagen einherfare (V. 18, vgl. 2 Sam. 15, 1) und sich sogar eine Familiengruft, ein Felsengrab in der Höhe wie die Könige (vgl. 2 Chron. 32, 33), angelegt habe (V. 16. 18), in dem er aber nicht ruhen werde! Daß er seine Stellung zur Bedrückung des Volkes und Beförderung Schlechter mißbrauchte, erhellt wol aus dem Gegensatze, daß Eljakim ein „Vater" des Volkes sein werde (V. 21). Da nirgends sein Vater genannt ist, so scheint Sebna ein homo novus, ein Emporkömmling gewesen zu sein, der sich gerade durch sein anmaßliches Benehmen als solcher charakterisirt. Er wird zu der untheokratischen, ägyptisch gesinnten Hofpartei, vielleicht gar als ihr Haupt, gehört haben, die nach Jesajas innigster Überzeugung des Landes Unheil herbeifürte, weshalb er ihn „die Schande des Hauses seines Herrn" nennt. Die Weissagung ging — teilweise wenigstens — bald genug in Erfüllung. Bei dem kurz darauf erfolgten Einfall der Assyrer unter Sanherib finden wir nämlich wirklich Eljakim an erster Stelle, als Hausmeister, Sebna nur noch als סֹפֵר oder Statsschreiber, königlichen Geheimschreiber, was nach Rang und Einfluß eine geringere Stelle war (Jes. 36, 3. 11. 22; 37, 2; vgl. Paulsen, Regierung der Morgenländer S. 321) ff.; als solcher hilft er mit Rabsake unterhandeln und wird von dem geängstigten Könige zu Jesaja geschickt, um dessen Rat und Fürbitte zu erflehen. So hat er seinen früheren, höheren Posten mit einem geringeren vertauschen müssen; dagegen wird nichts gemeldet von einer Wegfürung des Mannes oder einer Verbannung desselben, wie denn damals die Assyrer nicht, wie Anfangs erwartet wurde (V. 3), Jerusalem eroberten. Freilich könnte möglicherweise dieser „Statsschreiber" ein anderer, mit jenem „Haushofmeister" nur gleichnamiger

Mann sein, in welchem Falle wir dann von der Erfüllung jener Weissagung gar nichts wüssten. Man vergl. übrigens die Ausleger zu Jes. Kap. 22; Riehms Hdwb. S. 1447 und Schenkel im Bibellex. V, 266. **Rüetschi.**

Seckendorf, Veit Ludwig von, der gelehrte Forscher, Polyhistor und Statsmann, den man immer mit Ehren nennen wird, so lange man Reformationsgeschichte schreiben wird, stammte aus einem alten in Franken vielfach angesessenen Geschlechte. In Herzogenaurach unweit Erlangen wurde er am 20. Dezember 1626 geboren, wo sein Vater Joachim Ludwig von Seckendorf, Herr von Oberzenn, dem eigentlichen Stammgut der Familie, damals seinen Wonsitz hatte. Seine Mutter, eine geborne Schärtlin von Burtenbach stammte von dem berühmten Fürer gleichen Namens im schmalkaldischen Kriege. Veit Ludwigs Jugend fiel in eine unruhige, schwere Zeit. Früh hatte er zu erfaren, was der Krieg bedeutet. Als die Schweden im Jare 1632 in Franken einfielen, hielt es sein Vater für das Geratenste, bei ihnen Dienste zu nehmen. So blieb der Mutter, die dem Vater auf seinen Kriegszügen vielfach folgte, die Erziehung des Knaben überlassen. In Coburg, dann in Mühlhausen erhielt er den ersten Unterricht. In Erfurt vor allem, wohin die Mutter im Jare 1636 übergesiedelt, legte er den Grund zu seiner späteren Gelehrsamkeit, tat er sich schon hervor durch seine Fertigkeiten in der griechischen und französischen Sprache und schon im 11. Jare vermochte er, wie er selbst erzält, lateinische Oratiunculas per omnia genera zu komponiren und memoriter zu recitiren (vgl. Deutsche Reden S. 61). Wertvoller war für seine ganze innere Entwickelung der Einfluss der frommen Mutter, die ihm jene tiefe Frömmigkeit eingepflanzt, die ihn sein ganzes Leben lang auszeichnete. Es fehlte ihm nicht an Gönnern. Als Spielgefärte der württembergischen Prinzen Sylvius Nimrod und Manfred kam er im Jare 1639 wider nach Coburg, wo damals Herzog Ernst der Fromme noch gemeinsam mit seinen Brüdern Albrecht und Wilhelm Hof hielt. Seitdem hatte er sich der besonderen Gunst dieses Fürsten zu erfreuen, der ihn sogleich von mancher lästigen Dienstleistung der Pagen befreite, um seinem Talente die nötige Muße zu geben, und ihn Ende des Jares 1640 auf das Gymnasium zu Gotha schickte. Hier war es neben dem berühmten Rektor der Schule, Andreas Reiher, besonders der philologisch gebildete Theologe Generalsuperintendent Salomon Glaß, der auf ihn den größten Einfluss gewann. Seine Predigten schrieb er nach, von seiner Exegese, um deren mehr philologische Handhabung Glaß nicht unbedeutende Verdienste hat, sprach er noch in späterer Zeit mit staunender Bewunderung (histor. Luth. III, 313). Ganz besonders wird aber auf den engen Verkehr mit diesem Theologen seine milde, bei aller entschiedenen Frömmigkeit doch den theologischen Streitigkeiten abgeneigte Richtung zurückzufüren sein, die sein hervorstechendster Charakterzug wurde *). In jener Zeit traf ihn und seine Familie ein schwerer Schlag. Sein Vater im Verdachte, zu den Kaiserlichen übergehen zu wollen, wurde im J. 1642 zu Salzwedel enthauptet. Der Verdacht scheint nicht ungegründet gewesen zu sein, doch schätzte man seine früheren Verdienste, sodass sich gerade in der Folge die Familie eingehender Fürsorge von seiten der schwedischen Großen zu erfreuen hatte. (Vgl. Theatrum Europaeum IV, 864; Pufendorf rerum Suecicarum lib. XIV, p. 475.) Torstenson selbst trat dafür ein und die Königin Christine warf der Mutter ein Jargehalt aus. Veit Ludwigs nahm sich besonders ein Kampfgenosse des Vaters an, der schwedische Oberst Mortaigne, der ihm auch die Mittel dazu gab, noch in demselben Jare die Universität Straßburg zu beziehen. Wärend dreier Jare studirte er dort neben Philosophie Jurisprudenz und Geschichte. Nach seiner Rückkehr von der Universität dachte er eine Zeit lang daran, wie sein Vater die militärische Laufban einzuschlagen. Er begab sich nach Darmstadt, wo der Landgraf Georg II. ihm eine Fänrichstelle in

*) Sal. Glaß, geb. 20. Mai 1593, gest. am 27. Juli 1656. Sein bedeutendstes Werk war die philologia sacra 1623—36. Über seine vermittelnde Stellung in den synkretistischen Streitigkeiten siehe den Artikel Bd. V, 171.

seiner Leibgarde zusicherte. Sein väterlicher Freund Mortaigne jedoch riet ihm, bei den Wissenschaften zu bleiben, weshalb er Darmstadt nach kurzer Zeit verließ, um widerum nach Erfurt, wol zur Fortsetzung seiner Studien, zu gehen. Auf der Reise berürte er Gotha, wo er auch bei Herzog Ernst dem Frommen vorsprach, der ihn bei sich behielt, ihn zum Hofjunker ernannte und zugleich dafür sorgte, dass ihm die Fortsetzung seiner Ausbildung ermöglicht war. Die Stellung, die er zunächst bekleidete, war eigentümlich genug. Als Aufseher über die Bibliothek hatte er aus bestimmten Büchern das Nützliche und Interessante herauszuziehen und seinem Fürsten in Mußestunden, oder auch an Sonntagen oder auch auf Reisen mitzuteilen, ein Amt, wozu ihn seine außerordentlich umfängliche Kenntnis auch der modernen Sprachen in besonderer Weise befähigte. Damals legte er den Grund zu den litterarischen Sammlungen, die man in seinen Schriften verwertet findet. Im Jare 1644 wurde er zum Kammerherrn ernannt, 1652, obwol erst 26 Jare alt, zum Hof- und Justitienrat. Im Jare 1656 trat er von der Justiz, der er jedoch noch als Richter am Hofgericht in Jena Jare lang diente, als Geh. Hof- und Kammerrat zur Verwaltung über, in welcher Stellung er sich ganz besonders auch um die Finanzwirtschaft des Landes verdient machte und in mancherlei auch diplomatischen Angelegenheiten gute Dienste leistete, wie nicht weniges von dem, was die Geschichte an der Regierung Herzogs Ernst in politischer und kirchlicher Beziehung zu rühmen weiß, auf die Anregung seines vielseitigen Rates zurückzufüren sein dürfte. Das Vertrauen seines Fürsten, zu dem er im engsten Verhältnis stand, ehrte ihn im Jare 1664 mit der höchsten Würde im Lande, der eines Kanzlers, die er jedoch, wie er selbst angibt, wegen Überbürdung mit Geschäften noch in demselben Jare aufgab, um als Kanzler und Konsistorialpräsident in den Dienst des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz zu treten. In diesem Amt verblieb er trotz mancherlei misslicher Verhältnisse, die ihm den Hofdienst verleideten, aus Liebe zu seinem Herrn, bis ihn dessen Tod im Jare 1681 die erwünschte Gelegenheit gab, seine Ämter in Sachsen (Zeitz) niederzulegen. Das schon früher ihm zu gleicher Zeit übertragene Amt eines Landschaftsdirektors in Altenburg behielt er bei, ließ es ihm doch Zeit und Muße genug, auf seinem 1677 erworbenen Gute Meuselwitz bei Altenburg seinen gelehrten Neigungen zu leben. Jetzt endlich konnte er, wonach er sich lange vergebens gesehnt, an die Verwertung seiner wissenschaftlichen Sammlungen und der reichen Erfarungen gehen, die er in einem langen amtlichen Leben in Bezug auf Kirchen- und Statswesen sich erworben. Mit Gelehrten verschiedensten Schlages in aller Herren Länder unterhielt er einen regen Briefwechsel, von dem sich noch Einiges in dem Archiv der Seckendorfschen Familie in Meuselwitz erhalten hat. Je mehr und mehr konzentrirte sich sein Interesse auf die Frage nach dem Wert und Wesen praktischen Christentums, wobei es sich gewissermaßen von selbst ergab, dass er mit solchen Männern wie Philipp Jakob Spener in nähere Beziehungen trat. Seckendorf ist es gewesen, der Speners Berufung nach Dresden vermittelte. Man wird ihn kaum einen Pietisten nennen dürfen, obwol er u. a. Speners Verteidigung gegen die Imago pietatis übernommen („Bericht und Erinnerung auf eine neulich im Druck lateinisch und deutsch ausgestreute Schrift imago pietatis“ genannt, mit einer Vorrede P. J. Speners, Halle 1692 u. 1713 in 4°), auch dessen Predigten über „des thätigen Christenthums Notwendigkeit und Möglichkeit“ übersetzte*). Was ihn an der neuen Bewegung anzog und was ihm das Wesentlichste daran war, war die Betonung praktischen Christentums und der sittliche Ernst. Dafür konnte er sich um so mehr erwärmen, als er schon längst selbst eine solche Richtung verfolgte, dabei war er aber doch eine zu viel praktisch angelegte auch kritische Natur, um für das Mystische und die Gefülsseligkeit im Pie-

*) Capita doctrinae et praxis christianae insignia ex 59 illustribus N. Test. dictis deducta et evangeliis dominicalibus, in concionibus a. 1677, Francof. ad Moen. habitis applicata a. P. S. Spenero 1689. Eine selbständige theologische Arbeit Seckendorfs gab C. Sagittarius heraus unter dem Titel: Dissertatio historica et apologetica pro doctrina D. Lutheri de missa, Jena 1686, 4°.

tismus Sympathieen zu haben. One Zweifel wich er auch darin weit von ihm ab, daſs er nicht Weniges für die Verbeſſerung der kirchlichen Zuſtände von dem State erwartete. (Vgl. auch das Urteil Naſemanns a. a. O. 267). Am Abend ſeines Lebens wurde er noch ſelbſt in die Bewegung hineingezogen. Kurfürſt Friedrich III. von Brandenburg hatte ihn zum Kanzler der neuentſtehenden Univerſität Halle ernannt. Am 31. Okt. 1692 langte er daſelbſt an. Ihn erwartete die ſchwierige Aufgabe, die Streitigkeiten Franckes mit der halliſchen Stadtgeiſtlichkeit auszugleichen, wozu er, wie Chr. Thomaſius in ſeiner Leichenrede ſagt, „ſowol wegen ſeiner langen Erfarung von den Mängeln in allen Ständen, der guten und böſen Gebräuche bei Univerſitäten als auch wegen ſeiner ſonderlichen Gaben, die Gemüter der Menſchen zu gewinnen, geſchickter war als irgend ein anderer". Wenige Wochen darauf, am 18. Dez. 1692, iſt er geſtorben.

Trotz ſeiner vielſeitigen amtlichen Tätigkeit fand er doch ſchon in Gotha Zeit zu einer Reihe ſchriftſtelleriſcher Arbeiten, die zum Teil allerdings in unmittelbarer Beziehung zu ſeinen amtlichen Aufgaben ſtanden, z. B. ſchrieb er im Intereſſe des Ausgleichs über die Frage von dem Schutzrecht über die Stadt Erfurt: Justitia protectionis in civitate Erfurtensi etc., 1663, 4°; Repetita et necessaria defensio iustae protectionis Saxonicae in civitate Erfurtensi, 1664. In Verbindung mit mehreren Anderen verfaſste er auf herzoglichen Befehl: Schola latinitatis ad copiam verborum et notitiam rerum comparandam, usui paedagogico in ducatu Gothano accommodata et edita iussu serenissimi Ducis Saxoniae Ernesti, Gothae 1662. Seit 1660 arbeitete er, widerum auf den Wunſch ſeiner Fürſten, an einem ſpäter viel gebrauchten Compendium der Kirchengeſchichte, welches ſpeziell für das Gymnaſium in Gotha beſtimmt war, und welches, nachdem S. ſelbſt allerdings nur die „Kirchengeſchichte im Alten Bunde" beſchrieben, von Artopoeus und Böcler zu Ende gefürt, im Jare 1666 herauskam: Compendium historiae ecclesiasticae decreto serenissimi Ernesti Saxon. Ducis in usum gymnasii Gothani, ex S. S. litteris et optimis auctoribus compositum, Lipsiae et Gothae 1666. Im Alter von 29 Jaren ſchrieb er ſeinen „Deutſchen Fürſtenſtaat" (der nicht wie gewönlich angegeben erſt 1665, ſondern ſchon 1656 das erſte Mal erſchien), ein Werk, das als eine Art Handbuch des deutſchen Statsrechts aufgefaſst werden kann und als ſolches auch geſchätzt wurde, andererſeits beſonders aber deshalb den Beifall der Zeitgenoſſen fand, weil es eine ſyſtematiſche Zuſammenſtellung von Regeln und Vorſchriften für eine wolgeordnete Regierungspraxis gibt, in Anlehnung an die Grundſätze der Verwaltung in dem damaligen Herzogtum Gotha. Gewiſſermaßen als Gegenſtück hiezu kann betrachtet werden ſein „Chriſtenſtaat", worin „von dem Chriſtentum an ſich ſelbſt, und deſſen Behauptung wider die Atheiſten und dergleichen Leute, von der Verbeſſerung des Weltlichen und des Geiſtlichen nach dem Zweck des Chriſtentums gehandelt" wird. Das umfangreiche Werk war, zumal in ſeinem erſten Teile, ſtückweiſe entſtanden aus Mitteilungen, die Seckendorf aus Pascals Penſées (ſ. d. Art. Bd. XI, S. 248) am Tiſche des Herzogs Moritz von Sachſen gemacht, über die er ſich dann ausfürlicher verbreitete. Erſt wärend ſeiner Mußezeit in Meuſelwitz kam er dazu, der Sache weiter nachzugehen, und gab nach längerem Zögern auf den Rat der Freunde, beſonders Speners, dem er es zur Durchſicht gegeben, das Werk im Jare 1685 heraus, nachdem er weitläufige „Additiones zur Bekräftigung und Nachdenken aus alten und neuen Autoribus angehängt" hatte. Das Werk hat ausgeſprochenermaßen teils eine apologetiſche, weſentlich gegen den Atheismus gerichtete, teils eine reformatoriſche Tendenz und will „aus dem Grund des Chriſtentums zeigen und ausfüren, wie den vielen und großen Fehlern in allen Ständen eben dadurch am beſten abzuhelfen wäre, wenn der Grund der Gottſeligkeit recht betrachtet, und deſſen Hauptzweck zur Richtſchnur aller menſchlichen Aktionen vor Augen gehalten würde". Zu dieſem Ende handelt er, nachdem er in Anlehnung an Pascal gezeigt, worin das Chriſtentum „wider die Atheiſten, Deiſten und Heuchler insgemein beſtehe", im 2. und 3. Buche von der Verbeſſerung der drei Stände „nach dem Grunde des Chriſtentums, nämlich der wahren und ewigen Glückſeligkeit", und gibt ſo eine Art Ethik, allenthalben in milder Form die Grundgedanken pie-

tiſtiſcher Lebensfürung vertretend, übrigens mit ſteter Furcht, die ſich beſonders in der Vorrede ausſpricht, damit Anſtoß anzuregen. Die ruhige, beſonnene und überzeugte Art dieſes Laienbuches, indem ſich bei allem an das Alter erinnernden Moraliſiren doch immer wider der weite verſtändige Blick des erfarenen Statsmannes zeigt (vgl. z. B. den Gedanken von der allgemeinen Wehrpflicht, S. 249, 352, 368 ff.) und mit gleichem Ernſte Hohen und Niedrigen Buße gepredigt wird, muſste one Zweifel für die Verbreitung des Pietismus von großer Wirkung ſein.

Das bedeutendſte Werk Seckendorfs aber, welches ſeinem Namen für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz unter den Kirchenhiſtorikern ſichern wird, iſt ſein Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo seu de reformatione. Den unmittelbaren Anlaſs dazu gab die Schrift des Jeſuiten Maimbourg, histoire du Luthéranisme, Paris 1680, die ein junger Freund Seckendorfs von einer franzöſiſchen Reiſe im Jare 1683 mitgebracht hatte. Die geſchickte Art des wolbewanderten Verfaſſers, der ſich von den üblichen Schmähungen fern hielt, und um ſo eindrucksvoller unter der Maske objektiver Geſchichtsſchreibung gegen Luther und ſeine Anhänger auftrat, ſchien eine Widerlegung um ſo wünſchenswerter zu machen, als man in Frankreich mit dieſem Buche in der Hand den deutſchen Proteſtanten entgegenzutreten pflegte. Schon früher war S. von Herzog Ernſt im Hinblick auf das ihm zur Verfügung ſtehende reiche Aktenmaterial aufgefordert worden, eine Geſchichte der Reformation zu ſchreiben. Jetzt veranlaſste ihn das Buch von Maimbourg, allerdings in anderer Weiſe, jenen Gedanken aufzunehmen, indem es nach ſeiner Überzeugung vor allen Dingen galt, eine aktenmäßige Widerlegung der jeſuitiſchen Darſtellung zu liefern. Nach reiflicher Überlegung mit ſeinen litterariſchen Freunden ging er ans Werk, nachdem er ſchon einen Teil des maimbourgiſchen Buches ins Lateiniſche überſetzt hatte. Das große Vertrauen, welches er bei ſämtlichen Fürſten des ſächſiſchen Hauſes genoſs, eröffnete ihm die Archive in einem Umfange, wie es keinem ſpäteren Gelehrten zu Teil geworden ſein dürfte. Auch von anderen Seiten ward er durch Überſendung von Aktenſtücken und ſonſt bisher unbeachteten Schriftſtücken und Druckwerken unterſtützt und ſo brachte er auf Grund eines geradezu erſtaunlichen Aktenmaterials, obwol durch einen Brand in ſeinem Schloſſe zu Meuſelwitz im Jare 1685 ein Teil ſeiner Papiere vernichtet wurde, andere in große Verwirrung gerieten, in verhältnismäßig kurzer Zeit das große Werk zu Stande. Wie aus einem Briefe Seckendorfs an Otto Menken vom 25. Okt. 1683 hervorgeht (Weller, Altes und Neues I, 652), ging ſein Plan zunächſt dahin, zu dem Werke Maimbourgs mit nur geringer Rückſichtnahme auf die dogmatiſchen Fragen, widerlegende reſp. ergänzende Adnotationes zu liefern, ein Plan, der in der Folge eine erhebliche Erweiterung erfur. Schon 1688 erſchien ein erſter Teil in Quart, der die Jare 1517—24 enthielt, dazu im J. 1689 ein Supplement in 12°. Der erneute Zufluſs von Archivalien nötigte ihn dann zur Umarbeitung, als deren Reſultat das ganze die Zeit Luthers umfaſſende Werk im Jare 1692 in Folio erſchien. Die Methode iſt die, daſs er paragraphenweiſe die Darſtellung Maimbourgs voranſtellt, dann eine aktenmäßige Widerlegung anfügt, eventuell noch weitere, die vorliegende Frage betreffende Additiones folgen läſst. So wurde das Werk zwar keine zuſammenhängende kunſtreiche Darſtellung (eine ſolche wurde in freier Überſetzung verſucht von Elias Frick in „Ausfürliche Hiſtorie des Lutherthums und der Reformation", Leipzig 1714), wol aber ob des reichen authentiſchen Materials, das zum Teil moſaikartig aneinander gefügt iſt, ein noch heutigen Tages unentbehrliches Hilfsbuch für jeden Reformationshiſtoriker, zugleich ein ehrenvolles Denkmal deutſchen Gelehrtenfleißes, denn wie Bayle ſagt: on n'a rien fait de meilleur sur cette matière. Über ſeine weiteren Schriften, unter denen ſeine „Deutſche Reden" (Leipz. 1686) hervorzuheben ſein würden, vgl. Dan. Gottfr. Schreber, Historia vitae ac meritorum Viti Ludovici a Seckendorf, Lips. 1733; Chriſt. Thomaſii, Kleine deutſch Schrifften, S. 498 ff.; A. Clarmund, Lebensbeſchreibungen, Wittenberg 1709, Thl. 8, S. 165 ff.; Schröckh, Lebensſchreibungen, 2 t., Leizig 1790, S. 285 ff. und den Aufſatz von O. Naſemann in Preußiſche Jahrbb. 12. Bd., 1863, S. 257 ff.;

Beck, Ernſt d. Fromme, Gotha 1866; G. Kramer, Aug. H. Franke, Halle 1880f. S. 22, 109 ff. **Theodor Kolde.**

Secundus Gnoſtiker, ſ. Gnoſis Bd. V, S. 228.

Sedisvakanz (sedes vacans, sede vacante) nennt man, ſtreng genommen, die Erledigung des päpſtlichen Stuls oder eines biſchöflichen Sitzes, indem der Ausdruck sedes (θρόνος) eigentlich nur von der apostolica, d. i. Romana, Sti Petri oder anderen Bistümern gebraucht wird; indeſſen iſt die Ausdehnung auch auf Abteien, Prälaturen und ſolche Dignitäten üblich, denen das Collationsrecht von Benefizien zuſteht (vgl. du Fresne, Glossar. s. v. sedes; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. sedes vacans, nr. 1). Über die Grundſätze im Falle der Vakanz des päpſtlichen Stuls ſiehe den Art. „Papſtwal" Bd. XI, S. 213 ff. und Ferraris l. c. nr. 10 sq. Es iſt hier alſo allein von der Sedisvakanz und Quaſi-Sedisvakanz (sedes impedita) in Bezug auf Bistümer zu ſprechen.

Eine Sedisvakanz erfolgt durch Tod, Verzicht, Verſetzung, Entſetzung und dergleichen, und dauert bis zur ordnungsmäßig eingetretenen Widerbeſetzung. Wärend der Erledigung des biſchöflichen Sitzes übernahm urſprünglich das biſchöfliche Presbyterium, unter deſſen Mitwirkung der Biſchof wärend ſeines Lebens fungirt hatte, die Sorge für die laufenden Geſchäfte, doch findet ſich bereits ſeit dem Anfange des 5. Jarhunderts die Einrichtung, daſs ein Intercessor, Interventor, Visitator, Commendator beſtellt wurde, mit der Verpflichtung, daſs innerhalb eines Jares die Stelle wider beſetzt ſei (Conc. Garthag. V. a. 401, in c. 22. Cau. VII, qu. 1). In Italien iſt dieſe Verwaltungsweiſe zur Zeit Gregors I. wol die gewönliche, wie aus ſeinen Briefen erhellt (daraus c. 19 dist. LXI von 595 und c. 16 eod. von 603, verb. Thomassin l. c. P. II. lib. III. cap. X), und auch ſpäter wird derſelben gedacht und miſsbräuchlichen Übergriffen der Viſitatoren entgegengetreten. Ebenſo muſste gegen zu lange Sedisvakanzen eingeſchritten werden, da beſonders auch von Seiten der weltlichen Herren dieſe benutzt wurden, um die Früchte wärend der Erledigung ſelbſt zu ziehen oder ihren Vaſallen den Nießbrauch als Kommende zuzuweiſen (Thomassin l. c. P. II. lib. III. cap. XI sq.). Um dem abzuhelfen, lag nichts näher, als den Kapiteln die interimiſtiſche Adminiſtration zu übertragen. Dies geſchah denn auch zuerſt hinſichtlich der Spiritualien (vgl. c. 11. 14 X. de majoritate et obedientia [I, 33], Honorius III. [† 1227]. Gregor IX. [vor 1234] c. un. eod. in VI° [I, 17], Bonifacius VIII.) und dann auch der Temporalien (vgl. den Art. „Spolienrecht"). Das neuere Recht beruht auf den Anordnungen des Tridentiniſchen Konzils und den die gemeinrechtlichen Vorſchriften ergänzenden und erläuternden Entſcheidungen der Congregatio Concilii. Mit dem Eintritt der Vakanz iſt die biſchöfliche Jurisdiktion an das Kapitel gefallen, welches nach früherem Rechte dieſelbe ebenſo wie ſeine ſonſtigen Befugniſſe auszuüben hatte, alſo in corpore oder per turnarios oder durch einen dazu beſonders gewälten Mandatar (Ferraris, Bibliotheca cit. s. v. vicarius capitularis art. I. nr. 3). Das letztere erſchien der Kurie am zweckmäßigſten (Benedictus XIV. de synodo dioecesana lib. II. cap. IX. nr. 2) und demgemäß beſtimmte das Tridentinum sess. XXIV. cap. 16 de reform. Binnen acht Tagen, welche von dem Momente der erlangten Kenntnis der eingetretenen Vakanz berechnet werden (Benedict. XIV. l. c.), hat das Kapitel einen oder mehrere Ökonomen und einen Kapitularvikar, zu welchem auch der bisherige biſchöfliche Generalvikar genommen werden darf, zu beſtellen. Iſt das Kapitel darin ſäumig oder fehlt der vakanten Kirche ein Kapitel, ſo devolvirt das Ernennungsrecht bei einer Suffragankirche an den Metropoliten, bei einer Metropolitankirche an den älteſten Suffraganbiſchof, bei einer exemten Kirche an den nächſten Biſchof. Wenn die vakante Kirche kein Kapitel hat und zugleich die Metropolitankirche ſelbſt zu der Zeit one Erzbiſchof iſt, devolvirt die Ernennung auf das Metropolitankapitel (Benedictus XIV. l. c.; Ferraris s. v. vicarius capitularis art. I. nr. 47. 48). Der Kapitularvikar ſoll nach dem Tridentinum (a. a. O.) wenigſtens Doktor oder Licentiat des kanoniſchen Rechts ſein, oder ſonſt,

ſo viel es möglich iſt, die Fähigkeit beſitzen. Findet ſich eine geeignete Perſon im Kapitel, ſo muſs ſie aus demſelben genommen werden (ſ. die Deklarationen der Congr. Concil. nr. 3—9 in der Ausgabe des Conc. Trid. von Richter und Schulte, verb. Ferraris, Bibl. s. v. capitulum art. III, nr. 50—57, vicarius capitularis art. I, nr. 41—44). Der Kapitularvikar übt die ihm zuſtehenden Rechte nicht als bloßer Mandatar des Kapitels, welches nicht einmal befugt iſt, ſich gewiſſe Jurisdiktionsrechte zu reſerviren, ſondern er verwaltet ſelbſtſtändig, wie der Biſchof, im Beſonderen wie der Generalvikar, bis zur Widerbeſetzung des biſchöflichen Stuls (ſ. Ferraris s. v. capitulum art III, nr. 58 sq. und die citirten Deklarationen nr. 10—12). Daher kann auch das Kapitel dem Vikar nicht die Verwaltung abnehmen, wenn nicht eine gerechte Veranlaſſung dazu vorhanden iſt, über welche aber nicht das Kapitel, ſondern die Congregatio super negotiis Episcoporum zu befinden hat (Benedict. XIV. l. c. nr. IV; Ferraris, Bibliotheca s. v. capitulum art. III, nr. 42—45). Allein es beſtehen überhaupt für die ganze interimiſtiſche Adminiſtration gewiſſe Beſchränkungen.

Im allgemeinen ruhen nämlich wärend der Sedisvakanz diejenigen biſchöflichen Rechte, welche Ausfluſs des ordo episcopalis ſind oder kraft päpſtlicher Delegation geübt werden, inſofern nicht von der Kurie anderweitig dafür geſorgt wird oder die Verhältniſſe dazu zwingen, einen auswärtigen Biſchof zur Aushilfe herbeizuziehen (Ferraris s. v. vicarius capit. art. II. nr. 7—9). Insbeſondere beſteht ein Trauerjar (annus luctus), wärend deſſen den Ordinanden der Diözeſe kein Dimiſſoriale zum Empfange der Weihe erteilt werden darf, es ſei denn, daſs jemand des Ordo bedarf, um ein ſchon empfangenes oder zu empfangendes Benefizium zu verwalten (beneficii ecclesiastici recepti sive recipiendi occasione arctatus). (Vgl. c. 3 de tempor. ordinat. in VI° [I, 9]; Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. VII. cap. 10 de reform. sess. XXIII. cap. 10 de reform. Die Übertretung dieſer Beſtimmung wird mit Suspenſion von Amt und Pfründe auf ein Jar beſtraft (Trid. sess. XXIII. cit., wärend die sess. VII. cit. das Interdikt verhängt). Der Kapitularvikar iſt auch nicht befugt, die der Kollation des Biſchofs unterliegenden Benefizien zu verleihen (c. 2. X. ne sede vacante aliquid innovetur [III, 9], Honorius III.). Wärend im übrigen die Jurisdiktionalia des Kapitularvikars und des Kapitels ſelbſt unbeſchränkt ſind, ſowie ſie dem Rechte entſprechen, gilt doch das Prinzip, daſs in der Zwiſchenregierung keine dem künftigen Biſchof zum Nachteil gereichende Veränderung vorgenommen werden darf (Tit. Ne sede vacante aliquid innovetur. X. III, 9 in VI°. III, 8. Extravag. Joann. XXII. tit. V, Extravag. comm. III, 3 und verſchiedene Dekretalen in andern Titeln). Namentlich dürfen die biſchöflichen Einkünfte der Zwiſchenzeit nicht verwendet werden (c. 40 de electione in VI° [I, 6]; Nicolaus III. Clement. 7 eod. [I, 3]). Das dem Kapitularvikar zu gewärende Salarium würde aber wol unbedenklich daraus beſtritten werden dürfen. Die Veräußerung von Grundſtücken des Stifts iſt in der Zeit nicht geſtattet (c. 42 de electione in VI° [I, 6]; Bonifac. VIII.). Die Sedisvakanz nimmt mit der Beſitzergreifung des neuen Biſchofs ein Ende. Demſelben iſt dann vollſtändige Rechnung zu legen.

Von der eigentlichen Sedisvakanz unterſcheidet man die Quaſi-Sedisvakanz (sedes impedita), wenn der Biſchof ſich der ihm obliegenden Verwaltung zu unterziehen verhindert iſt. Iſt dieſes Hindernis nur ein teilweiſes (sedes partialiter, secundum quid impedita), ſo tritt ein Coadjutor ein; iſt es dagegen ein abſolutes (sedes generaliter, absolute impedita), ſo muſs eine andere Verwaltung angeordnet werden. Es beſtimmt deshalb das c. 3 de supplenda negligentia praelatorum in VI° [I, 8], Bonifacius VIII.: „Si episcopus a paganis vel schismaticis capiatur, non archiepiscopus, sed capitulum, ac si sedes per mortem vacaret illius, in spiritualibus et temporalibus ministrare debebit, donec eum libertati restitui, vel per sedem apostolicam, cujus interest ecclesiarum providere necessitatibus, super hoc per ipsum capitulum, quam cito commode poterit, consulendam, aliud contigerit ordinari.“ Es tritt hier alſo ein Verfaren ein, änlich dem der wirklichen Sedisvakanz (vgl. auch Ferraris s. v. capitulum art. III, nr. 32). Anders

ist aber das Verhältnis, wenn noch ein Verkehr mit dem Bischofe möglich ist, indem dann seine Jurisdiktio nicht als suspendirt erscheint und der von ihm bestellte Generalvikar weiter fungiren kann. Nach dem Tode des Generalvikars würde dann dem Papste die Bestellung eines neuen Generalvikars, nicht aber dem Kapitel die Anstellung eines Vikars gebüren.

Wenn ein Bischof suspendirt oder exkommunizirt ist, so bedarf es einer Verhandlung des Kapitels mit dem Papste wegen der Verwaltung der Jurisdiktion (Ferraris l. c. nr. 36), da das Mandat des bischöflichen Generalvikars erloschen ist (c. 1 de officio vicariis in VI° [I, 13]). **H. F. Jacobson †.**

Sedlnitzki, Graf Leopold von S., ehemaliger Fürstbischof von Breslau, später zur evangelischen Kirche übergetreten, und ein edler, opferfreudiger Woltäter derselben, war am 29. Juli 1787 auf dem gräflich Sedlnitzkischen Stammschloss Geppersdorf in Österreichisch-Schlesien geboren. Seine Eltern, Reichsgraf Joseph von S. und Maria Josepha, geb. Gräfin von Haugwitz, übten durch ihre warhaft christliche Frömmigkeit, in der sie dem römisch-katholischen Glauben mit allem Ernst zugetan, aber auch mild und liebreich gegen Andersgläubige waren, auf die religiöse Entwickelung des Knaben einen tieferen Einfluss aus, als die Geistlichen, denen sie seine Unterweisung und Erziehung im Hause übergaben. Schon im zwölften Jare erhält er auf Ansuchen seines Vaters eine Domherrnstelle im Breslauer Hochstift. Den Gang der Gymnasialbildung machte er im Elternhause unter der Leitung mehrerer Hofmeister, die sehr verschiedene Methoden befolgten, durch. Bald in seinen geistigen Fähigkeiten gehemmt und gebunden durch eine seine Individualität völlig unberücksichtigt lassende Unterrichtsweise, bald wider aus solcher Gebundenheit zu schrankenloser Entfaltung seiner Neigungen freigelassen und dadurch zu einseitiger Beschäftigung mit Lieblingsgegenständen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften versucht, nahm der junge Graf trotz der Ungleichmäßigkeit seiner geistigen Ausbildung doch die tiefsten und nachhaltigsten Eindrücke von einer zwiefachen Herrlichkeit in sich auf: von der Herrlichkeit und Macht der römischen Kirche, die ihm seine geistlichen Lehrer und Erzieher unter Hinweisung auf die von Parteien zerrissene, aus unzusammenhängenden Gemeinschaften bestehende, mit ihren kalen nüchternen Gottesdiensten das Gemüt unbefriedigt lassende protestantische Kirche vor Augen stellten, und von der Herrlichkeit der Natur, deren Schönheit auf ihn von seiner frühesten Jugend an einen großen Zauber ausübte und deren verschiedenste Gebiete er durch Beschäftigung mit den entsprechenden Wissenschaften, seiner Neigung folgend, tiefer zu erforschen suchte. Letzteres aber tat er mit frommem Sinn so, dass er den Reichtum und die Herrlichkeit der Natur stets auf ihren Schöpfer bezog, seine Größe, Weisheit, Allmacht und Liebe sich anschaulich machte und ihm sein Herz zuwandte. „Mich beseelte", sagt er selbst schön und treffend von dieser Seite seiner religiösen Jugendbildung, „die tiefste Verehrung vor dem Schöpfer, der Myriaden von Welten aus dem Nichts hervorgerufen und sie in wunderbarer Weise leitet, der die Unendlichkeit seiner Geschöpfe mit Liebe umfasst und jedes seinem Ziele zufürt".

In auszeichnender Weise für die Universität reif erklärt, absolvirte er in Breslau vorschriftsmäßig vom Oktober 1804 ab den philosophischen und von 1806 ab den theologischen Kursus. Er bezeugt selbst, wie er in jener Periode seiner geistigen Entwicklung neben der Beschäftigung mit den platonischen Gesprächen und den fortgesetzten Naturstudien auch von dem neuen, die deutsche Litteratur beherrschenden Geist, der aus den Werken eines Klopstock, Gellert, Schiller und Göthe ihm entgegenwehte, die nachhaltigsten Anregungen für seine Welt- und Naturanschauung empfangen habe, aber auch zu der von der römisch-katholischen Lehre unterstützten falschen Auffassung von der selbsteigenen Kraft des menschlichen Geistes und Willens, der durch seine Macht die in die Sinnlichkeit, d. h. das niedere Vermögen der Seele, gesetzte Sünde mit ihren Folgen überwinden und sich dadurch ein Verdienst erwerben könne, verleitet worden sei. Alle Offenbarung Gottes in Natur, Gewissen und Geschichte mit ernstem, religiös-

sittlichem Sinne verfolgend, gelangte er nach und nach zu einer tieferen Auffassung von der Sündenmacht und Sündenschuld, wollte aber die Erlösung davon nur in der göttlichen Offenbarung als einer durch die Kirche als ihr Organ vermittelten Gesetzesökonomie, und nicht als einer Gnadenanstalt, finden.

Wenig angezogen und befriedigt von der einseitig grammatischen Exegese und der scholastischen, fast juristischen Methode, mit welcher die Dogmatik und Moral behandelt wurde, fülte er sich in seinem theologischen Bildungsgange von den großen Bestrebungen frommer katholischer Theologen des südlichen Deutschlands, die auf Pflanzung und Pflege wahren inneren Christentums im Gegensatze gegen das tote äußerliche Kirchentum gerichtet waren, mächtig angeregt. Unter dem Einfluss ihrer Schriften, namentlich der Schriften von Mich. Sailer, und unter fortschreitend tieferer Erfarung seines inneren Lebens von der Macht des Bösen in dem von der Sünde verderbten Herzen und dem Unvermögen des menschlichen Willens zum Widerstand gegen das Böse und zur Überwindung der in der Selbstsucht wurzelnden Macht des Bösen geriet er vermöge des gesetzlichen Standpunktes, von dem er die Offenbarung Gottes in Christo nur als Lehre, Forderung, Warnung und Verheißung auffasste, in einen schmerzlichen inneren Zwiespalt und Kampf, bis er nach der Weisung jener frommen Theologen in die Tiefe und den ganzen Reichtum der heiligen Schrift sich versenkte. Ein Wendepunkt trat in seinem inneren Leben damit ein. Es ging seinem Geiste durch die unmittelbar aus dem Ganzen der heil. Schrift auf sein Herz und Gemüt einwirkende Warheit der göttlichen Offenbarung als des Ausdrucks der höchsten Gottesliebe ein helles Licht darüber auf, dass der Mensch nicht durch äußere Werke, durch eigenes Verdienst in selbstgemachter Gerechtigkeit, aus eigener Kraft sich in das rechte Verhältnis zu dem hl. Gott bringen, und eine heilige, seinem Willen und Gesetz entsprechende Gesinnung erzeugen könne. Es wurde in diesem Lichte des göttlichen Worts ihm immer mehr klar, dass der wilde Baum des natürlichen Menschen warhaft gute, edle Früchte nur tragen könne, wenn eine völlige Erneuerung des innersten Lebensgrundes durch die Widergeburt, d. h. eine gründliche Umwandlung des inneren Lebens nicht auf dem Wege der Natur und der eigenen Willenskraft, sondern der unmittelbar ein Neues schaffenden allmächtigen Liebe Gottes zustande komme. Diese Güter aber erkannte er bald nur als unmittelbar eingreifende Gnade Gottes, die in der großen Gottestat der Versönung und Erlösung durch Christum sich darstellt, den Weg zur Kindschaft mit Gott durch Aufhebung der Schuld und der Knechtschaft der Sünde bant und fürt, und zur Teilnahme des Einzelnen an dem Heil in der Versönung und Vereinigung mit Gott nichts anderes fordert, als die mit Schuldgefül, Reue und Sehnsucht nach Frieden mit Gott verbundene Hingabe des Herzens an Gott und Jesum Christum. In dieser völligen Hingabe erklärte er den wahren Glauben im Unterschiede von dem bloßen Verstandesglauben als eine Frucht des Geistes und Herzens, des Gemütes und Willens des inneren Menschen in seiner Totalität (nach Römer 10, 9). Dieser ware Glaube war ihm die von der Schrift bezeichnete feste Zuversicht, die aus dem Quell des Lichts und der Warheit selbst entspringt.

Trotz dieser evangelischen Richtung hielt er mit vielen gleichgesinnten frommen Männern der römischen Kirche an der äußeren Einheit und der dieselbe begründenden Apostolicität der katholischen Kirche, die von den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel kraft der ihnen von Christus unmittelbar verliehenen Vollmacht regiert werde, unverbrüchlich fest. Von diesem Standpunkte konnte er die Reformation nur als einen Riss in die Einheit der Kirche, als eine Störung der gottgewollten Entwickelung derselben, vermöge welcher sie von Gott bestimmt sei, einst alle Konfessionen in sich wider zu vereinigen, betrachten und verurteilen. Er blieb ein treuer Son seiner Kirche. Nach absolvirtem theologischem Examen und Empfang der niederen Weihen (1809), nach Beförderung zum Subdiakonat und Diakonat (1810) erhielt er die Priesterweihe in der Kollegiatkirche zum hl. Kreuz in Breslau (1810). Er hatte die Absicht, sich dem theologischen Lehramte zu widmen, und setzte deshalb seine philologischen und philosophischen

Studien, die er bisher neben den theologischen betrieben hatte, fleißig fort. Aber ein heftiges Brustleiden mit seinen Folgen nötigte ihn, von dem Eintritt in ein theologisches Lehramt und überhaupt in irgend ein kirchliches Amt, mit dem eine Anstrengung der Brust verbunden war, Abstand zu nehmen. Nachdem er kurze Zeit in stiller Zurückgezogenheit gelebt und in dieser Zeit sich viel mit der Lektion der hl. Schrift beschäftigt hatte, entschloss er sich, dem unerwartet an ihn ergangenen Ruf des Fürstbischofs von Breslau, des Fürsten von Hohenlohe, eine Stelle als Assessor und Sekretär im Vikariatamt, der die geistlichen Geschäfte der Diözese leitenden Behörde, zu übernehmen, Folge zu leisten (1811).

Auf Grund der Erfarung, die Graf Sedlnitzki in seinem inneren Leben von der Heilskraft des fleißig gelesenen Wortes Gottes gemacht hatte, war er von der Notwendigkeit überzeugt, die hl. Schrift allen Christen zugänglich zu machen. Er trug daher mehrere Jare nach seinem Eintritt in das Domkapitel kein Bedenken, der Gesellschoft zur Ausbreitung der hl. Schrift unter Christen aller Konfessionen beizutreten. Er meldete dem Fürstbischof Hohenlohe seinen Entschluss, der Bibelgesellschaft beizutreten, um Neue Testamente mit den Psalmen in solchen Ausgaben, welche mit bischöflicher Approbation versehen wären, zu verbreiten, und erhielt von demselben auch sofort unmittelbar eine zustimmende Antwort. Trotzdem erfur er deshalb heftigen Widerspruch seitens seiner nächsten Vorgesetzten. Man wies ihn hin auf die bestehenden kirchlichen Verordnungen gegen das Bibellesen der Laien, und legte das größte Gewicht darauf, dass die Einheit der Kirche durch das Bibellesen gefärdet werde. Er musste zu seinem Schmerz erleben, dass die hl. Schriften, die an das Vikariatamt gesandt waren, mit Beschlag belegt wurden, obwol sie mit bischöflicher Approbation versehen waren. Dennoch stand er von seinem Vorhaben nicht ab, und sein Name blieb unter dem Aufruf stehen, mit welchem die Breslauer Bibelgesellschaft um Beiträge zu dem Werke der Bibelverbreitung bat. Denn er sah die hl. Schrift als „das höchste von Gott verordnete Mittel an, den lebendigen Glauben in den Herzen der Gemeinden zu wecken und zu stärken und dadurch auch die ware Einheit des Einzelnen und der Gemeinde mit Christo zu fördern". Er musste sich freilich bei der Verteilung heiliger Schriften auf die Exemplare beschränken, die unmittelbar an ihn und seine Freunde kamen, konnte aber zu seinem Troste und zu seiner Genugtuung warnehmen, wie diese Verbreitung nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande Beifall fand, und insbesondere viele Geistliche, selbst die am meisten als streng orthodox bekannt waren, ihn unterstützten, sodass er hoffen konnte, dass das Widerstreben gegen die Verbreitung der hl. Schrift sich allmählich werde beseitigen lassen und die Zal der Geistlichen zunehmen werde, welche sie nicht nur verbreiteten, sondern auch für ihren Gebrauch in der Kirche und in den Hausandachten sorgen würden.

Als nach einiger Zeit die Aufforderung an ihn erging, eine Stelle in der königlichen Regierung zu Breslau zu übernehmen, glaubte er darin einen Ruf Gottes zu erkennen, dem er zu folgen habe. Er übernahm damit eine Menge neuer Arbeiten, welche die Kirche und das höhere Schulwesen betrafen. Es bestand damals die Einrichtung, dass alle Kirchen- und Schulangelegenheiten one Unterschied von den Räten beider Konfessionen unter dem Vorsitz des Oberpräsidenten behandelt wurden. Da ein besonderes Konsistorium für die protestantischen Kirchensachen noch nicht bestand, wurden auch die evangelischen Kirchenangelegenheiten in derselben Session in Gegenwart der katholischen Mitglieder verhandelt. Da er erkannte, dass die protestantischen Gymnasien die katholischen in wissenschaftlicher Beziehung übertrafen, wärend freilich diese hinsichtlich der religiösen und sittlichen Erziehung und Ausbildung nach seiner Meinung meistenteils den Vorzug vor jenen verdienten, erachtete er es für seine Aufgabe, dahin zu wirken, dass die katholischen Gymnasien mit den protestantischen in wissenschaftlicher Hinsicht die gleiche Höhe erreichten. Die Kollisionen, die zwischen den statlichen und kirchlichen Behörden eintraten, verursachten ihm manche schwere Kämpfe. Aber bei allem Festhalten an seinen Grundsätzen gelang es ihm doch

mehr und mehr, die Kollisionen zu mildern oder zu beseitigen, indem beide Behörden bei aller Verschiedenheit der Ansichten doch darin übereinstimmten, dass durch ein friedliches Zusammenwirken beider ein günstiger Erfolg am sichersten erreicht werde. Er sah sich dabei durch seine Stellung gedrängt, sich über das Verhältnis der katholischen Kirche zur protestantischen noch gründlicher zu belehren, als es bisher geschehen, und zu dem Ende sich mit den symbolischen Schriften der protestantischen Kirche eingehend zu beschäftigen.

Bei der Vergleichung beider Kirchen musste er den reformatorischen Lehren von der dem Worte Gottes einwonenden göttlichen Kraft und von dem lebendigen, die Fülle der Liebe und Hoffnung aus sich herausſetzenden Glauben, der zur Widergeburt durch die Gnade fürt, vollkommen zustimmen. Aber ein Blick auf das Ansehen, welches auch in der katholischen Kirche der Bibel von den gewichtigsten Auktoritäten älterer und neuerer Zeit zugeschrieben worden, und angesichts der Zerklüftung der protestantischen Kirche durch Streitigkeiten über den Glauben, der Verketzerung der Vertreter lebendigen Glaubens durch den orthodoxen Dogmatismus und des zur Herrschaft gekommenen glaubenslosen Rationalismus konnte er sich in der Überzeugung nicht erschüttert finden, dass die katholische Kirche die Eine ware Kirche Christi sei, und dass im Protestantismus „die Grundbedingung der Kirche", nämlich die Einheit, nicht zu erreichen sei. Er war erfüllt von der idealistischen Hoffnung, dass die groben Mißbräuche und Irrtümer, die in seiner Kirche in dem wiederauflebenden Ablasunwesen, in der Steigerung der Heiligenverehrung, in den Andachten vor wundertätigen Bildern, in dem Glauben an die Wunderkraft von Amuletten, Rosenkränzen, Medaillen, im Überhandnehmen des Wallfartenwesens hervortraten, von Innen heraus durch richtige Darstellung der christlichen Lehre und ihre Anwendung im Leben, sowie durch Hebung des gesamten Unterrichtswesens, durch Ausbildung einer tüchtigen, von christlichem Geiste durchdrungenen Geistlichkeit in den Predigerseminaren und durch Konzentration des theologischen Studiums in einem gründlichen Schriftstudium allmählich, aber gründlich würden überwunden werden. Er sah sich jedoch schmerzlich enttäuscht durch die Zuspitzung aller Misbräuche und Irrtümer in der päpstlichen Allgewalt und in der Herstellung des Jesuitenordens und der Ausbreitung seiner Macht über alles äußere und innere Leben der Kirche. Es ward ihm klar, dass dadurch die von Gott in seiner Kirche gestiftete „apostolische Ordnung nochmals zerstört werden könnte, aber auf Kosten des Friedens der Kirche, des christlichen Stats und der christlichen Familie".

Diese durch das Studium der Geschichte und eigene Erfarung gewonnene Überzeugung konnte nicht verborgen bleiben. Sedlnitzki wurde, als er nach dem Tode des Fürstbischofs von Schimonski vom Kapitel zum Bistumsverweser gewält worden war, hauptsächlich der Geringschätzung der Einheit und Katholizität der Kirche und der Einfürung von verderblichen Neuerungen beschuldigt. Trotzdem wurde er vom Domkapitel einstimmig, und zwar durch Acclamation, zum Bischof gewält (1835). Nach vergeblicher Geltendmachung seiner schweren Bedenken gegen die Übernahme eines solchen hohen Amtes beim Kapitel und ausdrücklicher Bestätigung seiner Wal durch widerholte Acclamation nahm er dieselbe an, indem er in derselben Gottes Stimme zu vernehmen glaubte.

Die ihm feindselige Partei, die bis zur päpstlichen Kurie hinauf ihre Beziehungen hatte und ihren Einfluss gegen ihn ausübte, verfolgte ihn bald als einen Neuerer und Friedensstörer mit allerlei Verleumdungen und gehässigen Deutungen seiner Maßnahmen, so z. B. mit der Anklage, dass er in seinem Titel nicht „von Gottes und des apostolischen Stules Gnade" schrieb, worüber er sich selbst bei dem geistlichen Minister verantworten musste, dem er dann nachweisen konnte, wie der bei weitem größte Teil seiner Vorgänger und die meisten Bischöfe seit einem Jarhundert „die päpstliche Gnade" weggelassen hätten. Er wurde als der Zerstörer der Einheit der Kirche angesehen, weil seine Überzeugung von der Verderblichkeit der päpstlichen Weisungen, nach welchen die Geistlichen den Gemeinden einschärfen sollten, dass niemand außerhalb der römischen Kirche selig werden könne, nicht verborgen blieb. Insbesondere aber wurde sein dem bestehen-

den Statsgesetzen entsprechendes pflichtmäßiges und gewissenhaftes Verhalten in Angelegenheiten der Mischehe der Gegenstand feindlicher Angriffe seitens der klerikal-papistischen Partei und die Ursache zu einem folgenschweren Konflikt mit der Kurie selbst. Es bestand die alte deutsche Observanz, dass die Kinder gemischter Ehen je nach dem Geschlecht im Glauben der Eltern erzogen wurden. Nachdem schon Kaiser Karl VI. 1716 dies ausdrücklich auch für Schlesien festgesetzt hatte, wurde, als Schlesien preußisch geworden war, infolge einer Beratung mit dem Fürstbischof und dem Domkapitel durch ein Edikt vom 8. August 1750 als allgemeine Praxis bestimmt, dass wie bisher die Söne der Religion des Vaters, die Töchter der Religion der Mutter folgen sollten und keine davon abweichende Antenuptial-Verträge zulässig seien. Das allgemeine preußische Landrecht schloss sich diesem Grundsatz mit voller Parität an, indem es jene Bestimmung aufnahm mit dem Zusatze, dass, so lange beide Eltern am Leben und über die Erziehung der Kinder einig seien, ein Dritter sich nicht einmischen dürfe; nur eine Modifikation jener Bestimmung erfolgte im Jare 1803 mit der Bestimmung, dass in Mischehen sämtliche Kinder der Religion des Vaters folgen soliten.

Im Widerspruch mit diesen gesetzlichen Bestimmungen und der entsprechenden Praxis bestimmte die Kurie durch ein päpstliches Breve vom 25. März 1830, dass die kirchliche Einsegnung gemischter Ehen hinfort von dem Versprechen der katholischen Erziehung sämtlicher Kinder abhängig zu machen sei. Der darüber am Rhein entbrannte Kampf und Streit, und die Gefar, die durch jene Bestimmung dem Frieden der Kirchen und Konfessionen drohte, der bis dahin auf dem Grunde der gesetzlichen Verordnung bestanden hatte, bestärkte den Fürstbischof Sedlnitzki, abweichend von dem Verhalten der anderen preußischen Bischöfe, die dem päpstlichen Breve Folge leisteten, den bestehenden statlichen Gesetzen gemäß zu verfaren, wie es seine Vorgänger unter stillschweigender päpstlicher Zulassung getan hatten. Auf die Aufforderung des Papstes Gregors XVI., seinen Gehorsam gegen den apostolischen Stul auch in dieser Angelegenheit zu bekunden, antwortete er (18. Juni 1839) unter Abweisung der gehässigen Denunciationen, die man wegen seiner Mäßigung und Ruhe bei dem päpstlichen Stul gegen ihn erhoben hatte, dass er nur das Verfaren seiner Vorgänger in Befolgung der statlichen Gesetze beobachtet habe und gemäß dem von ihm, nach dem Beispiel seiner Vorgänger geleisteten Eide, den statlichen Gesetzen gehorsam zu sein, auch ferner zu verfaren in seinem Gewissen und um des Friedens und Gedeihens der Kirche willen sich verflichtet füle.

Die Antwort des Papstes (vom 10. Mai 1840) hält trotz seiner Widerlegung der gegen ihn erhobenen Klagen und Anklagen an den letzteren fest, als handelte es sich um ausgemachte Sachen, und machte ihm den Vorwurf, dass er sich hinter seinen, den Statsgesetzen geleisteten Eid flüchte, „als ob er in keiner Weise kraft eines anderweitigen mächtiger geheiligten eidlichen Bandes der Kirche selbst und dem hl. Stul verpflichtet wäre". Sedlnitzki konnte darauf nur erwidern (10. Juni 1839), dass er, „da er lieber Alles aufzuopfern bereit sei, als die heiligsten Gebote Jesu Christi wissentlich zu verletzen und dadurch die allerschwerste Verantwortung vor dem Richterstule Gottes sich zuzuziehen, nicht säumen wolle, seine bischöfliche Würde one allen Rückhalt niederzulegen". Der inzwischen zur Regierung gekommene König Friedrich Wilhelm IV. bemühte sich, ihn von diesem äußersten Schritt zurückzuhalten, musste sich aber bald davon überzeugen, dass der Rücktritt des Fürstbischofs auf guten, gewichtigen Gründen beruhe und dass er dem Gewissen desselben in keiner Weise Gewalt antun dürfe. Von Rom erfolgte die Annahme seines Rücktritts. Der König ernannte ihn zu seinem Wirklichen Geheimen Rat mit der Verpflichtung, seinen Aufenthalt in seiner Nähe zu nehmen und an den Beratungen des Statsrates teilzunehmen. Mit Rücksicht hierauf nahm Sedlnitzki eine vom König ihm angebotene, der Remuneration der auswärtigen Mitglieder des Statsrats entsprechende Entschädigung an, nachdem er auf das Bistum one Vorbehalt irgend einer Kompetenz oder Entschädigung verzichtet hatte. So hatte er vom Jare 1840 an ständig, mit Aus-

nahme eines Sommeraufenthaltes in Gr. Sägewitz in Schlesien, seinen Wonsitz in Berlin.

Wol celebrirte er seiner bischöflichen Würde gemäß an hohen Festen anfangs noch die Messe. Bald aber stellte er dies ein und legte seine bischöfliche Tracht ab. Durch Verkehr und Gedankenaustausch mit evangelischen Männern, durch Forschen in der hl. Schrift, durch das Studium der Schriften Luthers und durch Besuch des evangelischen Gottesdienstes und namentlich durch das Hören der Predigten Nitzsch's im Universitätsgottesdienst und Stahns in der Werderschen Kirche wurde er in seiner evangelischen Überzeugung mehr und mehr vertieft und befestigt. Er konnte daher nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Der Schmerz darüber, dass er das Sakrament des Altars in der römischen Kirche nicht mehr feiern und doch auch als Glied derselben noch nicht an der evangelischen Feier desselben teil nehmen konnte, gab ihm den Anstoß, die letzte Konsequenz seines in der Warheit von der Gnaden- und Glaubensgerechtigkeit unerschütterlich festgenommenen Standpunktes zu ziehen. Am 12. April 1868, am Morgen des Sonntags Quasimodogeniti, fand er sich one vorherige Ankündigung in der Sakristei der Werderschen Kirche unter den Beichtenden ein und vollzog durch die Teilnahme an der evangelischen Kommunion den Übertritt zur evangelischen Kirche.

Er betrachtete es als ein evangelisches Dankopfer, dieser Kirche fortan in der Teilnahme an allen Werken christlicher Liebestätigkeit, welche von den verschiedensten Vereinen geübt wurden, fern von aller Werkgerechtigkeit, mit seinen Mitteln zu dienen. In der richtigen Erwägung, dass die Ausbildung junger tüchtiger Kräfte für das geistliche Amt eine der Hauptlebensbedingungen für das Wachstum und Gedeihen der evangelischen Kirche sei, suchte er derselben zur Förderung des Reiches Gottes hauptsächlich dadurch zu dienen, dass er die Mittel zur Begründung und Sicherstellung von Anstalten hergab, die für jenen Zweck bestimmt waren. So begründete er 1864 eine dem Centralausschuss für innere Mission überwiesene evangelische Pensions- und Erziehungsanstalt, die er dem Apostel Paulus zu Ehren „Paulinum" nannte, und die zur Erziehung christlicher Knaben auf dem Grunde und im Geiste des Evangeliums dienen soll, damit dieselben dereinst in dem erwälten Beruf, namentlich in dem geistlichen und höheren Lehramt, als Zeugen des Evangeliums in der Kraft lebendigen Glaubens dem Reiche Gottes dienen möchten. Hauptsächlich war dabei sein Streben darauf gerichtet, an seinem Teil für hoffnungsvollen, jungen, theologischen Nachwuchs zu sorgen. Wärend das Paulinum für Schüler höherer Lehranstalten bestimmt war, begründete er später für Theologie Studirende unter dem Namen Johanneum einen Konvikt in Berlin, welcher den Zweck hat, jungen Theologen wärend ihrer Studienzeit den Segen eines christlichen Gemeinschaftslebens und einer geordneten, auf dem Grunde des positiven evangelischen Glaubens ruhenden wissenschaftlichen Ausbildung unter einer entsprechenden tüchtigen Leitung darzubieten. Besonders bedachte er bei solchem Liebesdienst die evangelische Kirche in seiner schlesischen Heimat. Zu gleichem Zwecke vermachte er testamentarisch einen bedeutenden Teil seines Vermögens zur Begründung eines theologischen Studentenkonviktes in Breslau, für den er gleichfalls den Namen Johanneum bestimmte. Eine andere Stiftung, der Sedlnitzkische Vikariatsfonds für Schlesien, ist dazu bestimmt, jungen Theologen nach ihrer Studienzeit Gelegenheit zu praktischer Vorbereitung für das geistliche Amt unter der Leitung tüchtiger Pastoren, die zugleich durch solche jugendliche Kräfte für ihr Amt die ihnen nötige Unterstützung finden sollten, zu bieten. Auch für unbemittelte Geistliche mit spärlichem Einkommen hat er durch ein Vermächtnis gesorgt, welches die Bestimmung hat, sie mit solchen wissenschaftlichen Werken zu versehen, die sie für ihre weitere theologische Ausbildung in einzelnen, ihnen besonders wichtigen und werthen Disziplinen bedürfen. Durch diese Stiftungen wird sein Gedächtnis in der schlesischen evangelischen Kirche stets in besonderem Segen bleiben. — Wenige Wochen vor seinem Tode konnte er noch den Friedensschluss nach dem französischen Kriege mit Freuden als „eine überschwängliche Gnade Gottes" begrüßen. Seine letzten Worte in Beziehung hierauf sind: „Möge Deutschland einig bleiben und ein Land

des Friedens und der Gottſeligkeit werden, welches nie vergiſst, was der Herr an ihm getan und was es ihm ſchuldig iſt". Nach kurzer Krankheit entſchlief er am 25. März 1871. Sein Leichnam wurde auf dem Friedhof zu Rankau in Schleſien beſtattet; nach ſeinem Willen ſollten ſeine Gebeine in ſchleſiſcher Erde ruhen.

Quelle: Selbſtbiographie des Grafen Leop. Sedlnitzki, Fürſtbiſchof in Breslau. Nach ſeinem Leben und ſeinen Papieren herausgegeben mit Aktenſtücken, Berlin, Wilhelm Hertz 1872. — Vergl. Neue Evangel. Kirchenzeitung Jahrgang 1871, Nr. 22 u. 23. **Erdmann.**

Sedulius, Cälius, der in der erſten Hälfte des 5. Jarhunderts lebte, hat ſich namentlich durch ſein Carmen paschale und einen alphabetiſchen Hymnus auf Chriſtus berühmt gemacht. Der letztere, in der Form der Ambroſianiſchen, beſteht aus 23 Strophen, deren Anfangsbuchſtaben der Reihenfolge des Alphabets entſprechen. Zwei Teile dieſes Hymnus wurden ſchon frühe zu Kirchenliedern und gingen auch in das lutheriſche Geſangbuch über; der erſte umfaſst die erſten 7 Strophen (A bis G) und iſt das Weihnachtslied: A solis ortus cardine, der andere die Strophen 8, 9, 11 und 13 (H, I, L, N) begreifend, iſt das Epiphanienlied: Herodes hostis impie. Luther ſelbſt, der Sedulius als poeta christianissimus rühmt, hat beide Kirchenlieder verdeutſcht.

In dem in Hexametern verfaſsten Carmen werden „die göttlichen Wunder Chriſti, der als unſer Paſcha geopfert iſt", auf Grund der 4 Evangelien (vor allem des Matthäus) in vier Büchern beſungen, denen aber ein einleitendes fünftes vorausgeht. In dieſem werden die Wunder des Alten Bundes, welche der Vater im Verein mit dem Sone und dem hl. Geiſte vollbrachte, erzält. Sedulius behandelt den bibliſchen Stoff viel freier und ſubjektiver, als ſein Vorgänger Juvencus, wie er denn auch eine allgemeine Kenntnis desſelben bei dem Leſer vorausſetzt. In formeller Beziehung, was Vers wie Sprache betrifft, gehör die Dichtung zu den beſten Erzeugniſſen der altchriſtlichen lateiniſchen Litteratur und erfreute ſich deshalb bis in die Zeiten des Humanismus eines hohen Anſehens; freilich hat der Dichter Virgil nicht bloß nachgeamt, ſondern auch öfters ihm ganze Hemiſtichen entlehnt. Über die Quellen im Einzelnen ſowie den dogmatiſchen Standpunkt des Autors ſ. Leimbach, Patriſtiſche Studien, I, Cäl. Sedulius und ſein Carmen paschale. Beilage zum Jaresber. der Realſchule von Goslar 1879. — Auf dieſe Dichtung ließ ſpäter Sedulius eine Übertragung derſelben in Proſa folgen, welche er, im Unterſchiede vom Carmen, Opus paschale betitelte. Sie ſollte zur Ergänzung der Dichtung und zu ihrer Beglaubigung dienen, indem der Verfaſſer Stellen der Bibel, auf welche in dem Carmen nur hingedeutet werden konnte, hier wörtlich mitteilt. Der Ausdruck der Proſa iſt aber ebenſo ſchwülſtig, als der der Dichtung elegant iſt.

Noch beſitzen wir von Sedulius eine „Elegie" (von 55 Diſtichen in der Form des Epanalepſis), welche man Collatio veteris et novi testamenti betitelt hat, indem hier Tatſachen des Alten Bundes zu ſolchen des Neuen in typiſche Beziehung geſetzt werden, wobei denn allemal der Hexameter dem Alten, der Pentameter dem Neuen Teſtamente gewidmet iſt.

Im übrigen verweiſe ich auf meine Geſchichte der chriſtl. lat. Lit. S. 358 bis 366. — Vergl. ferner Bähr, Die chriſtlichen Dichter und Geſchichtſchreiber Roms, 2. Aufl., S. 103 f. und die weitſchweifige, aber wenig neues von Belang bietende Monographie von Hümer, De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio, Wien 1878. — Die beſte Ausgabe iſt noch immer: Caelii Sedulii opera omnia ad msc. codd. vaticanos aliosque et ad a veteres editiones recognita a Faust. Arevalo, Roma 1794. **Ebert.**

Seekers, ein Sektenname, der im 17. Jarh. in England auftaucht. Die ältere Anſchauung über die S. iſt, daſs der Name wiklich einer Sekte zukommt. Den Namen „Suchende" legte ſich dieſe bei, da ihre Mitglieder die Religion erſt ſuchten, daher auch die Namen Quäſtioniſtä, Exſpektantes, Scrutatores. Doch hatten

ſie beſtimmte Lehrſätze, die einen gemäßigten Rationalismus ausdrücken: Gott ſei nicht das einfache Weſen — vermöge der Trinität; bei der Sündenvergebung wurde von Chriſto Umgang genommen; ſie finde nicht ſtatt one Reue und Buße; denn die Religion ruhe im Gewiſſen und Herzen des Menſchen. Sie verwarfen die Kindertaufe und meinten, auch Laien dürften taufen. Das heil. Abendmal könne den Tod Chriſti nicht ſymboliſiren, weil Chriſtus zur Zeit der Einſetzung noch nicht gekreuzigt geweſen. Übrigens könnten auch Laien das Abendmal adminiſtriren; nie aber dürfe es von Perſonen weiblichen Geſchlechts genoſſen werden. Ferner meinten ſie, die Handauflegung ſei bei einem frommen, ordentlich berufenen Prediger nicht nötig. Hauptſächlich behaupteten ſie, daſs die Schrift nicht zureichende Autorität in Sachen der Religion habe. — Dieſer Auffaſſung gegenüber hat Weingarten (Die Revolutionskirchen Englands 1868, S. 102 ff.) die Behauptung aufgeſtellt und mindeſtens ſehr warſcheinlich gemacht, „daſs wir es hier nicht mit einer durch eine beſtimmte Organiſation verbundene Geſellſchaft zu tun haben, vielmehr dieſe Bezeichnung der Seekers oder Waiters nur ein Spottname geweſen iſt für die Männer jener chiliaſtiſchen Richtung, deren Spiritualismus, der Sakramente als bloßer Schattenbilder der warhaftigen Güter nicht mehr bedürftig, der Erneuerung eines johanneiſchen Chriſtentums des Logos und des Parakleten, als der geiſtigen Form des Chriſtentums entgegenſah.“ **Herzog † (Hauck).**

Seele, goth. sáivala, wie נֶפֶשׁ, *ψυχή*, anima eigentlich ſ. v. a. Leben, das was lebt, atmet, bezeichnet im allgemeinen das Leben, wie es im Einzelweſen ſich regt und den ſtofflichen Organismus erfüllt, der ihm zum Mittel ſeiner Selbſtbetätigung dient. Urſprünglich wird נפש wie *ψυχή* one Unterſchied von Menſchen wie von Tieren gebraucht (vergl. auch unſer deutſches „Tierſeele“, welches ſich jedoch mit dieſem Sprachgebr. nicht deckt, ſondern nach Analogie mit der menſchlichen Seele das Innenleben der Tiere mit ſeinen eigentümlichen Beſtimmtheiten bezeichnet). So findet ſich נֶפֶשׁ von Tieren Gen. 1, 20. 21. 24. 30; 2, 7. 19; 9, 10. 12. 16; Lev. 11, 10. 46; 17, 10—15; Hi. 12, 10; Ez. 47, 9; *ψυχή* in der Profangräcität zuweilen, im N. T. nur Apok. 8, 9; 16, 3 von Tieren. Wie ſehr jedoch die Anwendung des Wortes auch im A. T. auf den Menſchen vorwiegt, erhellt 1 Chron. 5, 21, vgl. m. Gen. 46, 15; Ex. 1, 5; Joſ. 11, 14. Wärend im A. T. auch von der נפש Gottes die Rede iſt, Jer. 51, 15; Am. 6, 8; Richt. 10, 16 u. a., iſt dieſe Ausdrucksweiſe dem N. Teſt. völlig fremd, ſo daſs Seele vorzugsweiſe die Menſchenſeele iſt, das in dem *σῶμα*, dem leiblichen Organismus vorhandene, ihn erfüllende Leben, das eigentliche Subjekt des Lebens, welches in der Leiblichkeit und durch dieſelbe ſich betätigt, ſynon. נְשָׁמָה, רוּחַ. In dem Art. Geiſt (V, 1 ff.), welcher das Material für die folgende Ausfürung enthält, iſt nachgewieſen, wie Geiſt und Seele ſich unterſcheiden, wozu nur noch nachzutragen iſt, daſs die LXX נפש nie durch *πνεῦμα* widergeben, רוּחַ ſehr ſelten durch *ψυχή* (nur Gen. 41, 8; Ex. 35, 20; vgl. *ὀλιγόψυχος* Jeſ. 54, 6; 57, 15; Prov. 18, 14; 14, 31); ferner daſs zwar wol *σῶμα* und *πνεῦμα* 1 Kor. 5, 3 wie *σάρξ* und *πνεῦμα* einander entgegengeſetzt werden, nie jedoch *σάρξ* und *ψυχή* (wogegen Lev. 17, 11—14 nicht ſpricht), ſondern ſtets *σῶμα* und *ψυχή*, ſodaſs *σάρξ* und *πνεῦμα*, *σῶμα* und *ψυχή* die eigentlichen Gegenſätze bilden und *πνεῦμα* und *ψυχή* ſich faſt zu einander verhalten wie *σάρξ* und *πνεῦμα*. Erwägt man nun, daſs *ζωοποιοῦν* das dem *πνεῦμα*, *ζῶσα* das der *ψυχή* entſprechende Epitheton iſt (1 Kor. 15, 45; Gen. 1, 30; 6, 1), daſs zwar רוּחוֹת כָּל־בָּשָׂר Num. 16, 22; 27, 16 geſagt wird, nicht aber von רוּחַ wie von der נֶפֶשׁ Lev. 17, 11: נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בְּדָם הִוא, daſs ferner נפש zur Bezeichnung des Individuums ſelbſt dienen kann, רוּחַ, *πνεῦμα* dagegen nicht, daſs nur die Seele, nicht der Geiſt Subjekt des Wollens und Begehrens, der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Miſsfallens iſt, obwol *πνεῦμα* und *ψυχή* in den Beziehungen des Empfindungs- und des Trieblebens mannigfach ſynonym gebraucht werden, daſs endlich

von der Seele gesagt wird, sie sündige, sterbe (vgl. „Jemandes Seele suchen, die Seele begehren, töten ꝛc.“ Ex. 4, 10; Ps. 35, 4; 59, 4; Jer. 11, 21; 2 Sam. 14, 7; Hi. 36, 14; 33, 18 u. a.), vom Geiste nicht, dass die Seele Objekt der Erlösung ist (Matth. 16, 26 und Parall., Act. 2, 27, 31; Röm. 2, 9; Ps. 33, 19; 86, 13; 89, 49; Prov. 23, 14; Jes. 55, 3; Jak. 1, 21; 5, 20; Hebr. 10, 39; 13, 17; 1 Petr. 1, 9; 2, 25; 4, 19), nicht der Geist (außer 1 Cor. 5, 5; vgl. 1 Petr. 4, 6), so wird man sagen müssen, die Seele sei das durch den Geist als Lebensprinzip oder Lebenskraft in dem stofflichen Organismus gewirkte Einzelleben in seiner Eigenart, das eigentliche Subjekt des Einzellebens, dessen Eigenart sich geistlich und leiblich bestimmt, indem in ihr sich begegnet und zusammenschließt sowol was ihr vom Geiste her als was ihr vom leiblichen Organismus her eignet. Sie ist das Innenwesen des Menschen, welches einerseits den Geist als Lebensprinzip in sich trägt, andererseits eigentümlich bestimmt wird dadurch, dass dieser Geist Prinzip eines leiblichen Lebens (in irdischer Organisation) ist, sodass der Leib ein *σῶμα ψυχικόν* 1 Kor 15, 44. Was dem Geiste eignet, eignet auch ihr, aber nicht alles, was ihr eignet, eignet auch dem Geiste. Weil durch den Geist innerhalb des leiblichen Organismus gewirkt, bestimmt sie denselben in Kraft des Geistes und wird von ihm bestimmt, jedoch nicht anders, als dass sie vermöge des ihr immanenten Geistes dem leiblichen Organismus vor und übergeordnet ist. Geist beseelt den Menschen und das Tier, denn alles Leben stammt aus dem Geiste Gottes. Die Besonderheit des Menschen und des Tieres und damit die Besonderheit und Eigenart der Menschenseele und der Tierseele fürt sich auf die Art zurück, wie der Geist ihr eignet und wirkt, und eben diese Besonderheit prägt sich in der Seele aus. Die Seele des Menschen ist die Trägerin und die Erscheinung seiner Besonderheit, nämlich seiner Persönlichkeit. Demgemäß entspricht der Schöpfungsbericht Gen. 2, 7 der tatsächlichen Sachlage, deren sich der Mensch in seiner Selbstunterscheidung von der übrigen Kreatur und seiner Selbstbeziehung zu Gott inne wird. Die Tierseele ist identisch mit dem leiblichen Leben des Tieres. Die Menschenseele, obwol der Leiblichkeit benötigt, ist doch nicht so an dieselbe gebunden, dass sie nicht von der besonderen Art her, in welcher sie den Geist hat, ein von der Leiblichkeit unterschiedenes Dasein füre, sodass sie zwar den Tod erleiden kann, one aber, wie beim Tiere, aufzuhören zu sein. Sie überdauert den Tod um deswillen, weil sie Geist Gottes als das ihr immanente Lebensprinzip in der Art in sich trägt, dass sie selbstmächtig über sich im Verhältnis zu Gott und Welt verfügen soll und kann. Denn der Mensch hat Geist und der Geist hat das Tier. Wie sehr aber auf der anderen Seite auch die Seele des Menschen an die Leiblichkeit gebunden ist, erhellt daraus, dass die Seele des Menschen den Tod nicht anders überdauert als so, dass ihr die Lösung von der Leiblichkeit einen Mangel verursacht, welcher in der Heilsvollendung bei denen, die ihrer teilhaftig werden, durch die Widerherstellung der Leiblichkeit in einer der Erlösung und Vollendung entsprechenden Weise in der Auferstehung von den Toten gehoben wird, vgl. Apok. 6, 9; 20, 4; 12, 11; 1 Kor. 15, 42 ff. (*σῶμα πνευματικόν* 1 Kor. 15, 44 ff.).

Aus dem in dem Art. „Geist“ Bd. V, S. 1 dargelegten Unterschiede zwischen Geist und Seele und dem Verhältnis zwischen beiden ergibt sich, was die Seele ist. Dort ist auch die Frage nach der dichotomischen oder trichotomischen Anschauung vom Menschen besprochen. Ist die dort ausgesprochene Auffassung des Verhältnisses von Geist und Seele richtig und verhält es sich mit dem Verhältnisse von Leib und Seele so wie dort und oben angegeben, so dürften von da aus sich verschiedene Fragen lösen, die an mehreren Orten des christlichen Lehrsystems auftauchen. So zunächst die Streitfrage zwischen Kreatianismus und Traducianismus.

Trägt die Seele den Geist unabtrennbar in sich nicht als Einwonung des Geistes Gottes selbst, sondern als Geist von Gottes Geist, und ist sie auf der anderen Seite so an die Leiblicheit gebunden, dass sie nur als des Leibes Seele geworden ist und sein kann, so erhellt sofort, dass die Übertragung des an die

Leiblichkeit gebundenen Lebens die Übertragung der Seele ist. Wie und weil Leben von Leben, so hat Seele von Seele ihren Ursprung. Wenn aber die Seele widerum ihr Prinzip, den Geist in sich trägt, so ist kein Raum für die Anschauung, dass durch irgend einen schöpferischen Akt Gottes in dem erzeugten oder geborenen Leben die Seele erst entstehe. Der Mensch ist nicht ausgenommen von dem Gesetz alles Lebendigen, sich selbst nach seinem gesamten Wesensbestande fortzupflanzen. Es ist nicht nur Fleisch und Blut, welches die Menschheit zu einer Einheit zusammenschließt, während die besondere göttliche Begeistung und Beseelung des aus Fleisch und Blut geborenen Lebens die Einheit wider auflöst und hinabdrückt zur bloßen Gleichartigkeit und die Gemeinschaft zur bloßen Vergesellschaftung der gleichartig gewordenen und organisirten Wesen umsetzt. Sondern Fleisch und Blut übertragen das Leben und alles, was diesen eignet, — sie übertragen die Art und damit die Seele und mit der Seele den Geist und damit dann auch sowol die göttliche Art, wie widerum das, was aus derselben durch den Menschen selbst geworden ist (daher ein Unterschied zwischen den *πατέρες τῆς σαρκός* und dem *πατὴρ πνευμάτων*). Dagegen sprechen nicht Stellen wie Ps. 139, 13.7; Jes. 57, 16; Jer. 1,5; 38,16; Sach. 12,1; Hi. 33,4, welche nichts weiter aussprechen, als dass wie alles Leben, so auch alles Werden auf dem Geiste Gottes bezw. auf der Selbstbetätigung Gottes an der Kreatur beruht und darin von dem ersten Werden nicht unterschieden ist; Ps. 104, 40; vgl. Hi. 1, 21; Act. 17, 28. Das aber schließt nicht aus, dass die fortgehende Selbstbeziehung Gottes durch seinen Geist zur Kreatur von der göttlichen Selbstbetätigung des Anfangs sich unterscheidet, wie Schöpfung und Erhaltung, one dass der unmittelbare Ausdruck des religiösen Lebens stets die Reflexion auf das Anfang und Gegenwart verbindende Mittelglied richtet; vgl. die Erklärung des 1. Art. im kl. Katechismus: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen u. s. w.“, obwol Luther entschieden den Traducianismus vertrat. Traducianismus aber und nicht Generatianismus wird das richtige sein, weil auf den Geist als dem göttlichen Lebensprinzip die Möglichkeit des Lebens beruht und dieser nicht wie Fleisch und Blut neu erzeugt wird, sondern sich überträgt und so das Leben, die Seele gestaltet. Die Vorliebe der Scholastik und der römisch-katholischen Theologie für den Kreatianismus hängt mit der ihr eigenen Theorie über Wesen und Ursprung der Sünde uns der Sinnlichkeit zusammen (vgl. den Art. ursprüngliche Gerechtigkeit, V, S. 85), wogegen die lutherische Theologie im unmittelbaren Zusammenhange mit der tieferen und ernsteren Erkenntnis der Sünde, speziell der Erbsünde, sofort mit Entschiedenheit den Traducianismus vertrat. Es ist anzuerkennen, dass es keine Schriftlehre hierüber gibt, aber es ist die Aufgabe der Theologie, eine schriftgemäße Lehre darüber aufzustellen, und wärend nun die Lehre von der Welt, dem Verhältnis Gottes zur Welt und zu den kreatürlichen Potenzen auf den Traducianismus hindrängt, wird derselbe gerechtfertigt und bestätigt durch die in der Ausdrucksweise der hl. Schrift und dem Gebrauch der Begriffe Seele und Geist sich ausprägende Anschauung. Vgl. die eingehendste und an dem richtigen Punkte — nämlich bei der Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung einsetzende — neuere Erörterung der Frage bei Franck, System der christlichen Warheit, § 24, 5 (I, S. 382 ff.).

Weiter ist nun das richtige Verständnis des Verhältnisses zwischen Geist und Seele, bezw. zwischen Seele und Leib von der größten Wichtigkeit für das Verständnis der Konsequenzen der Sünde. Beruht das, was der Mensch besonderes ist, persönliches sittliches Wesen, auf der Art, wie das göttliche Lebensprinzip in ihm ist, so besteht seine Aufgabe darin, sich in seiner Seele gemäß demselben zu wollen und zu bestimmen. Anstatt dessen hat er sich durch die Sünde von seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit abgewandt, so dass nunmehr sein eigener Wille dem Geistestriebe gegenübersteht und letzterer jenem gegenüber sich nur noch geltend macht in dem Gewissen, in welchem der Sünder sich selbst als sein eigener Zeuge so gegenüber steht, dass in seinem Selbstbewusstsein das Gewissen als Funktion des göttlichen Lebensprinzipes, wie es Gesetz und Kraft des Lebens sein will, und die sündig gewordene Art (*νοῦς τῆς σαρκός*, s. den Art. „Fleisch“

Bd. IV, S. 573) sich begegnen. Indem der Mensch sich Gotte ab-, und damit der Welt one Gott zugewendet hat, wird diejenige Seite seines Wesens übermächtig und wirkt bestimmend, durch welche er dem Zusammenhange der Welt angehört, er wird Fleisch, σαρκικός und σάρκινος, d. i. κατὰ σάρκα und σάρξ, und die Seele, sein Personleben, bestimmt sich demgemäß in stetem Widerspruch mit seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit. Dadurch wird die Seele trotz des ihr immanenten Geistes sündig und alles, was ihr vom Geiste her eignet, wird in Mitleidenschaft unter die Sünde gezogen, sodass das gesamte Geistesleben darunter leidet. So entsteht jenes zwiespältige ἐγώ, welches der Apostel Paulus Röm. 7 in der Voraussetzung allgemeinen Verständnisses und Einverständnisses schildert. Der halbherzige, zweifelnde, zwischen Gott und sich selbst hin und her schwankende Mann ist ein ἀνὴρ δίψυχος mit gespaltener Seele, Jak. 1, 8; 4, 8, vgl. Matth. 24, 51. Der Sünder als solcher, so weit er einer Erneuerung seines göttlichen Lebensprinzips durch den heiligen Geist noch nicht teilhaftig geworden ist, ist ein ψυχικός im Gegensatze zum πνευματικός, s. u.

Die volle Konsequenz der sündigen Selbstbestimmung wäre das sofortige Ende gewesen. Die Abwendung des Menschen von seinem Lebensprinzip und von Gott macht in naturgesetzlicher und gerichtlicher Folge seinen ferneren Bestand unmöglich. Mit der Bestimmtheit durch den Geist hat er die Macht über sich selbst aufgegeben, welche ihm der Geist verlieh, und ist damit der φθορά, dem nunmehrigen Naturgesetz des Lebens verfallen, dem Tode als dem Gegenteil des ewigen Lebens anheimgefallen, Er hat sein Dasein, sein Leben nicht mehr in der Hand. Unter dem Verfalle seiner Leiblichkeit, der Naturbasis seines Lebens, leidet seine Seele, welche auf der anderen Seite, weil sie Geist Gottes in besonderer Art in sich trägt, wider nicht sterben kann, so dass dieses Zusammensein von Tod und Unsterblichkeit die denkbar höchste Qual ist. Denn nun ist der Tod für sie nicht wie für das leibliche Leben das Ende, sondern die vollendete Lebensonmacht, gegen die der leid- und qualvollste Erdentag noch Licht und Sonnenschein ist. Daher die dunken Aussichten in das Jenseits des Grabes im A. T. in der Zeit vor der Erlösung (s. die Art. „Hades" Bd. V, S. 494 und „Unsterblichkeit"). Wäre diese naturgesetzliche und gerichtliche Folge der Sünde sofort nach dem Falle eingetreten, so wäre die Geschichte, auf welche der Mensch angelegt war, gleich an ihrem Anfange zu Ende gekommen und der Schöpfungsgedanke Gottes vernichtet. Die Selbstbestimmung Gottes zur Erlösung der sündigen Welt wurde das Prinzip der Erhaltung, indem die Geduld Gottes das Gericht und Ende hinausschob, um dem Menschen die Möglichkeit zu gewären, durch gläubige Aufnahme der Verheißung und ihrer Erfüllung das Band zwischen ihm und Gott wider anknüpfen zu lassen und einer Erneuerung des Geistes teilhaftig zu werden, welche darum auch als die eigentliche Erfüllung der göttlichen Verheißung im N. T. erscheint, vgl. Jer. 31, 31 ff.; Joh. 7, 39; Act. 1, 4; Röm. 8, 4 u. a. Damit aber war der durch die Sünde alterirte Zustand des menschlichen Wesens, das entstandene Misverhältnis seiner Faktoren nicht aufgehoben. Das Leben selbst ist in Kraft des Geistes noch vorhanden, aber der Geist ist nicht mehr wirksames Gesetz desselben, sondern nur noch richtendes Gesetz, wärend die Richtung eine andere geworden ist. Diese eben geschilderte eigentümliche Affektion des menschlichen Wesensbestandes durch den Fall bringt es mit sich, dass von dem gefallenen Menschen keine andere Menschheit ausgehen kann, als die wie er selbst im Misverhältnis zum Geiste sich befindet. Die Tatsache der ursprünglichen Einheit des dem Menschen geltenden sittlichen Gesetzes und seines Naturgesetzes, sowie die Sachlage, dass die Seele geworden durch den Geist und gebunden an die Leiblichkeit sich von ihrer geistigen Grundlage gelöst hat, erklärt die Tatsache der Erbsünde, die Übertragung von Sünde und Tod durch Vermittelung der Leiblichkeit oder des Fleisches. Es wird eine Beschaffenheit übertragen, welche die Sünde zur Naturnotwendigkeit macht, one dass sie damit aufhörte Sünde zu sein und alles dasjenige mit sich zu füren, was das Misverhältnis zu Gott und unserer göttlichen Bestimmung mit sich bringt. (Die Schwierigkeit des damit allerdings zugleich gesetzten Begriffes einer „Erbschuld" löst sich im Anschluss an die obige

Ausführung verhältnismäßig leicht.) So ist nun der auf dem Wege des Fleisches geborne Mensch zwar ψυχὴ ζῶσα, wie der Erstgeschaffene, aber nicht bloß wie jener ἐκ γῆς χοϊκός seiner Leiblichkeit nach, sondern er ist im Gegensatze zum πνευματικός ein ψυχικός, ὃς οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ, 1 Kor. 2, 14 vgl. m. 1 Kor. 15, 44 ff. Der Sinn von ψυχικός an diesen beiden Stellen ist nicht schlechthin derselbe. Aus der Unterscheidung von ψυχὴ (ζῶσα) und πνεῦμα (ζωοποιοῦν) 1 Kor. 15, 45, ergibt sich erst die Möglichkeit, ψυχικός und πνευματικός auch noch in einem umfassenderen Sinne 1 Kor. 2, 14 einander entgegenzusetzen, indem an das πνεῦμα ἅγιον der Widergeburt gedacht wird, nicht an das menschliche πνεῦμα an und für sich. Auf diesem durch die Sünde und Widergeburt bedingten Unterschiede, welcher der christlichen Anschauung mit der Tatsache der Widergeburt sofort geläufig werden musste, beruht der kühne aber scharf und klar bezeichnende Gebrauch, den der Apostel 1 Kor. 2 von ψυχικός im Gegensatze zu dem vom heiligen Geiste der Erneuerung bestimmten Menschen macht. Es ist klar, dass ψυχικός den Menschen nicht etwa einfach als σαρκικός oder ἁμαρτωλός bezeichnet und hiermit abwechseln könnte (vgl. 1 Kor. 3, 1), sondern ψυχικός bezeichnet den Menschen nach seinem Naturbestande, und weil der Mensch gegenwärtig σαρκικός und ἁμαρτωλός ist, so ist er in seinem Naturbestande demjenigen fremd, was τοῦ πνεύματος ist, und so erst bezeichnet ψ. den Menschen, wie er dem göttlichen Lebensprinzip entfremdet ist. Ebenso Jud. 19, wo nicht gesagt ist, dass die ψυχικοί überhaupt kein πνεῦμα haben, sondern dass sie sich nicht im Besitze von Geist befinden, so wie sie es doch besitzen könnten. Das Wort kann nicht leicht passender übertragen werden, als es von Luther geschehen ist, obwol dessen Übersetzung „der natürliche Mensch" den vollen Sinn nicht widergibt.

Wie die richtige Erkenntnis vom Wesen der Seele in ihrem Verhältnis zum Geiste und in ihrer Stellung im Organismus des menschlichen Wesens das Verständnis der anderweitig feststehenden Tatsache der Erbsünde ermöglicht, so ist dieselbe auch von großer Bedeutung für ein anderes Hauptstück der christlichen Lehre, nämlich von der Person Christi. Wenn doch einmal die Präexistenz Christi dem Glauben unabweisbar feststeht und darum von einer Menschwerdung dessen geredet werden muss, der, weil er in gottheitlichem Verhältnisse zu uns steht, selbstverständlich auch ewiger Weise Gott ist, so wird auch gesagt werden müssen, dass in Jesu nicht zwei Personen sich einigen, sondern dass das Subjekt der Menschwerdung identisch ist mit dem Menschen Jesus und also der Geist des Sones Gottes das personbildende in ihm ist. Er ist das Lebensprinzip der gottmenschlichen Person. Nun darf aber doch nicht nach der Weise des Apollinaris geschieden werden zwischen diesem Lebensprinzip als dem göttlichen, Leib und Seele als dem menschlichen in Christo, eine Vorstellung, die bei Apollinaris mehr auf platonischen Reminiscenzen (s. den Art. „Geist" Bd. V, S. 4) als auf der schriftmäßigen Unterscheidung zwischen Geist, Seele und Leib beruht. Dann ist Christus nicht völlig Glied unseres Geschlechtes. Vielmehr dürfte zu sagen sein — so weit es möglich ist, dieses μυστήριον τῆς εὐσεβείας mit Gedanken und Worten eines auch hierin mit den Konsequenzen der Sünde behafteten Geschlechtes anzurühren — dass der Gottesgeist, wie er dem ewigen Sone eignete, zwar das Prinzip des Werdens des Gottesmenschen im Mutterschoße der Jungfrau ist, dass aber das Kind der Mutter mit seinem Leben von der Mutter her auch seine Seele, menschliche Seele empfängt, denn menschliches Leben ist menschliche Seele. Die Seele aber trägt den Geist in sich, und darum ist Jesus Mensch nach Geist, Seele und Leib: menschlicher Geist, menschliche Seele, menschlicher Leib, und doch gottmenschlich, denn derjenige, welcher sich in Marien Schoß versenkt, um mit ihres Leibes Frucht unauflöslich eins zu sein, ist ewiger Weise Gott, sodass in der Seele Christi Gottes Geist und menschlicher Geist geeinigt sind, und zwar so geeinigt, dass, wie bei dem Widergeborenen, keine Duplizität des Personlebens stattfindet, aber widerum nicht wie bei denen, die den heiligen Geist der Erlösung empfangen haben, der heilige Geist sowol neues Prinzip ihres Lebens, also in ihnen, und doch zugleich auch selbständig außer ihnen ist, — womit Ähnlichkeit und

Unterſchied zwiſchen unſerer Widergeburt und der Menſchwerdung Chriſti angedeutet ſein mag. Die Perſon Jeſu würde nicht ſein one die Menſchwerdung; derjenige, der ewig Gott iſt, iſt aber völlig nach Geiſt, Seele und Leib Glied unſeres Geſchlechtes geworden, um als ſolches durch dieſe ſeine Zugehörigkeit und was dieſelbe ausmacht, ſich gottheitlich zu uns zu verhalten. Es iſt aber feſtzuhalten, daſs die Tatſache, um die es ſich handelt, nicht abhängig iſt von den Verſuchen, ſie uns gedankenmäßig zu vergegenwärtigen und daſs die Grenze der Vorſtellbarkeit nicht die Grenze der Warheit, auch nicht die Grenze der notwendigen Ausſagen des Glaubens, des Bekennens iſt.

Die Litteratur ſ. bei den Artikeln „Geiſt“ und „Fleiſch“. Nachzutragen iſt noch Guil. Rothe, Ad psychologiam librorum V. T. canonicorum symbolarum series, Hafn. 1829, eine weſentlich auf M. F. Roos, Fundamenta psychol. etc. fußende Arbeit. **Cremer.**

Seelſorge iſt die Bezeichnung einer Tätigkeit, welche zu ihrer vollen Entfaltung und Ausbildung erſt auf chriſtlichem Boden gelangte. Das geſamte Heidentum kennt nur erziehende Einwirkung auf die Jugend, Pädagogik, und dieſe legte es allerdings, ſoweit wir aus der altklaſſiſchen Litteratur von ihr wiſſen, darauf an, auch in die Seelen der Knaben und Jünglinge den Keim männlicher Tugend zu pflanzen, ließ aber durchweg unberückſichtigt, daſs auch das weibliche Geſchlecht bildungsfähige und -bedürftige Seelen hat, und ſtand an der Grenze ihrer Wirkſamkeit, ſobald die eigentliche Erziehung mit oder one nachhaltigen Erfolg beendigt war. Eine Analogie deſſen, was wir Seelſorge nennen, bietet allenfalls das Verfaren das Sokrates an ſeinen Schülern, wie die platoniſchen Dialoge es ſchildern, dasſelbe ſteht aber im Altertum vereinzelt da.

Auch im Alten Teſtament finden ſich nur Anſätze der Seelſorge. Moſe und nach ihm die großen Propheten Iſraels alle haben ihr Augenmerk und ihre Sorge immer auf die Geſamtheit des Volkes Gottes gerichtet. Sie ſind hierin wol Vorbilder, wie denn an Moſe zwei Haupteigenſchaften eines Seelſorgers gerühmt werden: die Sanftmut (4 Moſ. 12, 3 Grundtext) und die Treue (ib. Vers 7, vgl. Hebr. 3, 5), und Ezechiel (33, 7—9) Anweiſungen empfängt, die für das Seelſorgeramt aller Zeiten gelten. Als ein Beiſpiel ſpezieller und perſönlicher Seelſorge iſt ferner die Verhandlung Nathans mit David (2 Sam. 12, 1—15), Jeſajas mit Hiskia (Jeſ. 38), die fortgeſetzte Einwirkung Elias auf Ahab (1 Kön. 17—21) zu betrachten. Aber in allen dieſen Fällen iſt es eben die Stellung der Könige als ſolcher, die ihnen dieſe beſondere geiſtliche Pflege im Auftrage des Herrn zu teil werden läſst, und der Endzweck der an ſie wie ſonſt an das ganze Volk gewendeten Tätigkeit iſt nicht die Bewarung ihrer Seelen zu ewigem Heil, ſondern die Erhaltung des Fortgangs der Heilsgeſchichte innerhalb des zu ihrem Träger erwälten Geſchlechtes.

Das Urbild des Seelſorgers erſcheint erſt in Jeſu Chriſto, dem guten Hirten, der Jeſ. 40, 11; Jer. 31, 10; Exz. 34; 37, 24 verheißen war, der Joh. 10 ſich ſelbſt in dieſem ſeinem Amte zu erkennen gibt, der an den Empfängern ſeiner leiblichen Wunderhilfe immer auch geiſtliche Fürſorge übt (Matth. 9, 35—36), der in der Erziehung und Heranbildung ſeiner Jünger, namentlich des Simon Petrus, das Muſter weiſer, geduldiger, auf die Wurzeln des natürlichen Charakters zurückgehender und das höchſte Ziel anſtrebender Seelenfürung aufgeſtellt hat. Alle chriſtliche Seelſorge, die amtliche ſowol als die freie brüderliche, muſs von dieſem Urbilde ſtets lernen, ſie ruht aber zugleich ganz und gar auf der Grundlage des von Chriſto vollbrachten Erlöſungswerkes. Denn dieſe Erlöſung erſt ſetzte den Wert der einzelnen Seele bei Gott ins Licht, ſie zeigt erſt die Beſtimmung des menſchlichen Individuums zur ewigen Gemeinſchaft des göttlichen Lebens, ſie ſtiftet erſt die Gemeinde der Erlöſten, in welcher Einer für Alle und Alle für Einen zur Erlangung der gemeinſamen Seligkeit einzutreten verpflichtet ſind. Die Liebe Gottes, welche den eingebornen Son für das Heil der Sünder ſandte und in den Tod gab, legt Jedem, der davon hört, die große Verantwortung auf, daſs nicht der Zweck dieſes Opfers an ihm verei-

telt werde. So entſteht die Pflicht, für die eigene Seele zu ſorgen (Matth. 16, 25. 26). Dieſelbe Liebe erweckt in jedem Herzen, das ſich ihr öffnet und hingibt, den Drang, zu gleicher Erfarung dem Nächſten zu helfen. In wem die Liebe Chriſti wont, der ſpricht nicht mehr mit Kain: „ſoll ich meines Bruders Hüter ſein?“, ſondern läſst ſich geſagt ſein, was Paulus Gal. 6, 1, 2 von den Gläubigen fordert, vergl. Hebr. 10, 24. 25; Jak. 5, 19. 20. So erwacht das Bewuſstſein der Verpflichtung zu brüderlicher Seelſorge. Endlich teilt der Geiſt Chriſti in dem Leibe Chriſti, der Gemeinde, unter anderen Gaben auch die des Hirtenſinnes und der Hirtentreue aus (Eph. 4, 11. 12; 1 Petr. 5, 2—4), und auf dieſe Gabe gründet ſich das Seelſorgeamt, welches in der Kirche von den Tagen der Apoſtel her (Joh. 21, 15 ff.) beſteht und verwaltet wird.

Obwol die Apoſtel nicht als Hirten einer Einzelgemeinde beſtellt waren, ſondern durch die Predigt des Evangeliums (1 Kor. 1, 17; 3, 6. 10) zum Bau des Reiches Chriſti in der Welt Grund zu legen hatten, haben ſie doch Seelſorge im eigentlichen Sinne teils ſelbſt geübt (Apg. 20, 31; 2 Kor. 11, 28. 29; Phil. 4, 2; 2 Ptr. 1, 12 f.; 1 Joh. 2, 13. 14; 3 Joh. 10), teils zu ihrer Übung mündlich und ſchriftlich angeleitet und ihr das einheitliche Ziel gewieſen, auf welches alle ihre Tätigkeit es abſehen muſs: die Erbaunng des Leibes Chriſti (Eph. 4. 12. 13).

Wie in der apoſtoliſchen Zet, ſo blieb noch lange nachher amtlich geordnete und brüderlich freie Seelſorge ungeſchieden, ergänzten und erſetzten ſich gegenſeitig und wurden für gleichwertig geachtet. Die allmähliche Scheidung zwiſchen Klerus und Volk, die Steigerung des Amtsbegriffes, die Erhöhung der biſchöflichen Autorität fürten zur ausſchließlichen Übernahme der Seelſorge durch die Geiſtlichkeit; die Umwandlung der Kirche zur Heilsanſtalt, die Veräußerlichung des Heilswegs in geſetzliche Vorſchriften, der Eintritt der Völkermaſſen in die kirchliche Erziehung verurſachten, daſs die Seelſorge mehr und mehr zur Disziplin wurde und ihr Schwerpunkt ſich in das Beichtinſtitut verlegte. Verweigerung oder Gewärung der Abſolution, darin beſtand wärend des Mittelalters die cura animarum. An Reaktion gegen dieſe Verwarloſung der Hirtenpflicht fehlte es freilich nicht. Sie machte ſich in den Reformationen der alten, in der Stiftung neuer Mönchsorden geltend, ſie trat in der Geſtalt von Sekten auf (Waldenſer), ſie wurde von hervorragenden einzelnen Männern (Berthold von Regensburg, Gerſon), in die Hand genommen, aber ſie drang nicht durch, ſondern ſcheiterte entweder gänzlich (Savonarola), oder zog ſich in ſtille Keiſe zurück (fratres vitae communis; Thomas a Kempis), welche das Verderben des hirtenloſen Volkes beſeufzten, demſelben aber nicht zu ſteuern wuſsten.

Luther war ein Seelſorger im großen Stil. Ihn jammerte des Volks, denn er hatte ein Herz für deſſen geiſtliche Not und Verlaſſenheit; und er nahm ſich der Verlaſſenen und Verwarloſten an, denn er fülte ſich dazu von Gott berufen und mit den erforderlichen Gaben ausgerüſtet. Seine Bibelüberſetzung, ſein kleiner Katechismus, ſeine Poſtillen kann man füglich unter den Geſichtspunkt der Seelſorge am deutſchen Volke ſtellen und als großartige paſtorale Taten in Anſpruch nehmen. Wie er außerdem bei Peſtheimſuchungen in Wittenberg, wie er durch zalloſe Troſt-, Mahn-, Warnungs- und Stärkungsbriefe ſeelſorgerlich gewirkt hat, wie er den evangeliſchen Predigern und Pfarrherren das Gewiſſen geſchärft hat, ſich der armen Herde Chriſti anzunehmen, wie aus ſeiner unmittelbaren Schule rechte Seelſorger hervorgingen, iſt allbekannt.

Das religiöſe Ergebnis der Reformation iſt der Proteſtantismus, und als deſſen weſentliche Grundzüge bezeichnen wir das unmittelbare Verhältnis der Seele zu dem einigen Heilsmittler Chriſtus, und was daraus notwendig folgt, die perſönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen für ſeine Seligkeit. Es leuchtet ein, welchen durchgreifenden Einfluſs demnach das proteſtantiſche Prinzip auf die Seelſorge gewinnen und äußern muſste. Die Seelſorge hat von der Reformation an in der proteſtantiſchen Chriſtenheit andere Wege als die der mittelalterlichen und der reſtaurirten katholiſchen Kirche eingeſchlagen.

Dazu kam ein zweites. Luther betonte das allgemeine Prieſtertum der Gläubigen nicht bloß in ſeinen Schriften von 1520, ſondern ebenſo noch 1539 (ſ. die Stellen bei Gieſeler III, 2, S. 352 ff.). Das geiſtliche Amt erhielt dadurch eine ganz andere Stellung; es wurde das Amt, welches die der Kirche zugehörigen Gnadenmittel vermöge des von der Kirche erteilten ordentlichen Berufs und Auftrags verwaltet; es verlor die Herrſchaft und trat wider wie uranfänglich in den Dienſt der Gemeinde.

Man kann freilich nicht ſagen, daſs die Konſequenzen aus dieſen Grundſätzen ſofort rein und vollſtändig gezogen wurden. Es widerholte ſich gewiſſermaßen, was nach dem Ableben der Apoſtel geſchehen war. Wie dort ein teilweiſer Rückgang in altteſtamentliche, ſo trat nach dem erſten reformatoriſchen Aufſchwung ein Sinken in orthodoxe Geſetzlichkeit ein. Die Lehrreformation drang durch, die Lebensreformation blieb dahinten. In der Entwicklung der Seelſorge iſt ein auffallender Stillſtand warzunehmen. Sie beſchränkte ſich, beim Überwiegen der lehrhaften, ſtark polemiſchen Predigt, auf Handhabung der Schlüſſelgewalt. Johann Valentin Andreä ſtand mit ſeinen Bemühungen für die Erweckung und Pflege frommen Chriſtenlebens ziemlich einſam. Wir überſehen nicht, was die großen aſketiſchen Schriftſteller unſerer Kirche, Johann Arnd, Johann Gerhard, Chriſtian Scriver, Heinrich Müller leiſten, was viele treue Pfarrer in den ſchweren Zeiten des dreißigjärigen Krieges ihren hartbedrängten Pfarrkindern waren, was der Schatz des geiſtlichen Liedes dem evangeliſchen Volke an köſtlicher Seelennarung ſpendete. Aber an geordneter kirchlicher Seelſorge hat es bis auf Spener ſtark gemangelt, und die unter dem heftigen Widerſpruch der Orthodoxen vom Pietismus angeſtrebte Seelenpflege, ein wie berechtigtes Intereſſe ſie vertrat, wie ſegensreich ſie weithin, auch bei den Gegnern anregte, vermied doch faſt ängſtlich den Charakter einer kirchlichen Tätigkeit und geriet vielfach auf ſeparatiſtiſche Abwege. Ein bleibendes Verdienſt hat der Pietismus mit der Einfürung reſp. Widerherſtellung der Konfirmation und durch die ſeelſorgerliche Geſtaltung des darauf vorbereitenden Unterrichts ſich erworben. Aber auch gerade hier kam ſeine Einſeitigkeit in der Wertlegung auf fromme Gefüle zum Vorſchein.

Einſeitig in noch ſchlimmerem Sinne wirkte die Aufklärungsſucht des Rationalismus, der den Pfarrer zum intellektuellen Fürer und Berater der Gemeinde machte und ihm aufgab, die Vernünftigkeit und Nützlichkeit der Tugend ihr durch Wort und Beiſpiel vorzuſtellen.

Dieſe ganze Zeit über ſtand unleugbar die römiſch-katholiſche Kirche an Eifer und Geſchick der Seelſorge uns weit voran. Eine ausgebildete Kunſt, eine eigentliche Technik entwickelte hierin der Jeſuitenorden, den man doch nicht ausſchließlich nach ſeinen von Paskal gegeißelten Auswüchſen beurteilen darf. Auch in Frankreich hat es je und je noch andere Beichtväter, als die Ludwigs XIV., gegeben. Insbeſondere iſt die dort im 17. und 18. Jarhundert durchgefürte Spaltung oder Arbeitsteilung bemerkenswert, die neben den Beichtvater (confesseur) den geiſtlichen Berater (directeur de l'âme) ſetzte, eine eigentümliche Funktion, in welcher namentlich mehrere Häupter des Janſenismus eine ſeltene Virtuoſität erlangten. Aber auch in Deutſchland ſteht von jeher die Hingebung und Pflichttreue, womit katholiſche Prieſter des Regular- und Welt-Klerus die Seelſorge üben, hoch über aller Anzweiflung, und die Macht der römiſchen Kirche über die Gemüter ihrer Angehörigen wie ihre Attraktionskraft auf außer ihr Stehende beruht gewiſs großenteils in der von ihr dargebotenen ſpeziellen Seelenleitung.

Auch der reformirten Kirche darf die Anerkennung nicht verſagt werden, daſs ſie um die Weckung und Förderung chriſtlichen Lebens in ihren Gemeinden ſich angelegentlich bemühte. Nur hat ihre Seelſorge einen geſetzlichen Anſtrich von rigoriſtiſcher Sittenpolizei, und der Paſtor ſteht bei ihrer Ausübung unter der Kontrole des Presbyteriums. — Ganz darnieder liegt die Seelſorge in der griechiſch-katholiſchen Kirche, deren Geiſtlichkeit außerhalb der gottesdienſtlichen Funktionen weder Einfluſs noch Anſehen genießt.

Der frische Zug sich verjüngenden Lebens, welcher nach den Befreiungskriegen durch die evangelische Kirche Deutschlands ging, hat, wie in allen Zweigen der Theologie und der kirchlichen Praxis, so auch in der Verwaltung des Hirtenamts, in der Seelsorgetätigkeit erneuernd gewirkt. Die Geistlichkeit besann sich auf ihre Pflicht, die Gemeinden auf ihr Bedürfnis, und nachdem das Amt in einem Sinne, wenn auch in verschiedener Weise, wider angefangen hatte, Seelsorge zu treiben, trat auch die Wissenschaft klärend, ordnend, ausscheidend, wie es ihr zukommt, auf, und es entstand die Disziplin der praktischen Theologie. Von Schleiermacher angebaut, wurde sie von Nitzsch zu einem umfassenden und richtiger abgegrenzten System ausgebaut, an welchem Andere mit Einsicht und Verständnis seitdem weiter gearbeitet haben. In diesem System findet nun auch die Theorie der Seelsorge (Poimenik) ihre Stelle.

Vom Sinne des Wortes ausgehend und dem protestantischen Prinzip eng uns anschließend, müssten wir fordern, dass jeder evangelische Christ sein eigener Seelsorger wäre, gemäß Phil. 2, 12. 13, durch treue Bewarung seiner Taufgnade und fleißigen Gebrauch der in der Gemeinde regelrecht verwalteten Gnadenmittel des Wortes und Sakraments. Da aber diese Forderung eine ideale, so ist zunächst der pastoralen Seelsorge ein subsidiäres Eingreifen aufgegeben. Subjekt derselben ist der Träger des Amtes in der Gemeinde, Objekt diejenigen Gemeindeglieder, welche ihrer Selbstpflicht aus irgend welchem Grunde nicht nachkommen können oder wollen: also die heranwachsende Jugend vor und nach der Konfirmation, dann Kranke und Sterbende, Angefochtene und am Gemütleidende, uneins gewordene Ehegatten, zwieträchtige Nachbarn oder Verwandte, Gefallene, Verirrte. Erfreulich ist es, wenn der Seelsorger von ihnen aufgesucht wird. Sie tragen ihm dann selbst ihr Anliegen vor und geben ihm Gelegenheit, auf sie einzuwirken. Anderen muss er nachgehen, namentlich den Kranken, gerufen und ungerufen. Wo Krankenseelsorge nicht gebräuchlich ist, wird ein treuer Pfarrer sie einfüren; sie gewärt ihm, wie kaum ein anderer Zweig seines Berufes, die Möglichkeit, seinen Gemeindegliedern näher zu treten, sich ihren Dank und ihr Vertrauen zu erwerben. Der Krankenbesuch ist keine Kultushandlung; daher kann ihm weder eine Form vorgeschrieben noch auch verlangt werden, dass der seelsorgerlichen Unterredung jedesmal ein Bibelwort zugrunde liege oder dass sie mit einem Gebet schließe. Andererseits muss aber der Besuch immer den Eindruck bei dem Kranken und seiner Umgebung zurücklassen, dass der Geistliche eingekehrt sei nicht als bloß teilnehmender Hausfreund, sondern eben als Seelsorger.

Den Konfirmandenunterricht seelsorgerlich zu erteilen, ist eine unter Umständen sehr schwierige Aufgabe. Große Zal der Kinder, ungleicher Stand der Kenntnisse, allzulange Ausdehnung des Unterrichts oft über das ganze Jar sind dafür kaum zu besiegende Hindernisse. Noch weniger will es gelingen, mit den Konfirmirten etliche Jahre nachher in Verkehr zu bleiben und die ausgestreute Sat zu pflegen.

Überhaupt leidet kein Teil des geistlichen Amtes so sehr wie die Seelsorge durch die moderne Entwicklung der sozialen Verhältnisse. Was der Landpfarrer bei körperlicher Rüstigkeit und anhaltendem Eifer sehr wol erreichen kann, in einer Gemeinde bis zu tausend Seelen alle Familien kennen zu lernen, allen Einzelnen, die es bedürfen, persönlich näher zu treten, alle auf fürbittendem Herzen zu tragen, allen das Christentum selbst vorzuleben in seinem und seines Hauses Wandel: das ist in den übergroßen, beständig anschwellenden städtischen Parochieen längst zur Unmöglichkeit geworden. Die Kirche steht hier vor einem Problem, das ihr im J. 1848 zuerst zu klarem Bewusstsein kam und an dessen Lösung sie seitdem sich abmüht. Die Anregung, welche damals der sel. Wichern gab, hat die vielgestaltigen und weitverzweigten Unternehmungen hervorgerufen, die man unter dem Namen der inneren Mission begreift. Im Zusamenhange damit steht ein dermalen so ziemlich geordnetes Gebiet: die Anstaltsseelsorge. Krankenhäuser, Irrenhäuser, Gefängnisse, Korrektionshäuser werden von besonderen Geistlichen bedient, die der Stat oder eine Korporation aufstellt und be-

soldet. Dadurch ist das Pfarramt wesentlich entlastet. Aber was ihm übrig bleibt, übersteigt noch immer weitaus seine Kräfte. Zwischen den Organen der inneren Mission und den Trägern des kirchlichen Amtes besteht indes noch da und dort eine gewisse Spannung. Der Modus ist noch nicht gefunden, wie jene freiwillige Seelsorgetätigkeit und die amtliche einander entgegenkommen, sich aushelfen, ergänzen und ersetzen können, in steter Berürung und Fülung, aber one Reibung zusammenwirkend. Doch bei dem unverkennbar in neuerer Zeit und unter dem Druck der unabweislichen Not vorherrschend guten Willen auf beiden Seiten wird diese Schwierigkeit sich einstweilen von Fall zu Fall, später auch prinzipiell heben lassen.

Für Seelsorge hervorragend begabte Einzelpersönlichkeiten werden von geistlich und leiblich Schwachen in größerer oder kleinerer Zal aufgesucht und angelaufen; so die Verstorbenen Pfr. Löhe in Neuendettelsau, Pfr. Blumhardt in Boll, Jgfr. Trudel in Männedorf u. a. Dass der ordentlichen Seelsorge eine gewisse Beeinträchtigung daraus erwächst, ist nicht zu leugnen. Die von ihrem religiösen Kurort heimkehrenden Patienten wollen mit der ihnen dargebotenen Alltags- und Hausmannskost nimmer recht vorlieb nehmen, zeigen sich geistlich verwönt und genäschig. — Eine ganz absonderliche Art von Krankenseelsorge findet in dem weit umher zerstreuten Bund der „Leidensschwestern“ statt, in welchem meist chronisch kranke, nervenleidende Frauenzimmer auf dem Korrespondenzweg tröstlichen Zuspruch und Ermunterung von einer vielgeprüften Kreuzträgerin erhalten. — Diesen neuen Wegen gegenüber ist doch immer zu betonen, dass dem Hirtenamt das primäre Recht und die Pflicht, über die ihm zugewiesenen Sekten zu wachen (Hebr. 13, 17), gewart bleiben, und dass dieses hinwiderum nicht über die eigene Gemeinde hinaus in ein fremdes Amt (1 Petr. 4, 15) greifen soll. Ausnahmen bestätigen die Regel. Dem Amt aber sind für die Seelsorge keine Mittel sonst verliehen, als Wort und Sakrament. So können wir auch aller außeramtlichen brüderlich und freiwillig geübten Seelsorge keinen andern Zweck bestimmen. als den, dass die dem Amte und den Gnadenmitteln entfremdeten, unzugänglichen und unerreichbaren Kirchenglieder wider dem Einfluss dieser gottgestifteten Heilsordnung zugefürt werden; und je williger die reichen Kräfte der inneren Mission diesem Zwecke sich widmen, auf um so größere Anerkennung und Dankbarkeit dürfen sie gewiss von Seiten der Kirche rechnen. Wir verweisen hiefür auf das gesegnete Wirken der Gemeindediakonissen, der in Spitälern, Asylen für Gefallene, Gefängnissen tätigen Brüder und Schwestern, endlich auf die trefflich organisirte Auswandererfürsorge.

Zur Litteratur vergleiche den Artikel Theologie, praktische, und die Darstellung von Th. Harnack in Zöckler, Handbuch der theologischen Wissensch. Bd. III, 503—537. **Karl Burger.**

Segarelli, s. Apostelbrüder Bd. I, 561.

Segen, Segnung. Das deutsche Wort „segnen“, bei dessen Herleitung von dem lateinischen signare und Zusammenhang mit dem Kreuzeszeichen es wol bleiben muss, hat demnach seine Bedeutung nur durch den sich erweiternden Sprachgebrauch in der christlichen Kirche erlangt und schließt sich in der lutherischen Bibelübersetzung aufs engste an den Gebrauch der Wörter בָּרַךְ im Alten, εὐλογεῖν im Neuen Testamente an, sodass es dem ersteren auch folgt, wo es wie Job 1, 5; 2, 5; 1 Kön. 21, 10; Ps. 10, 3 als ἐναντιόσημον in malam partem gewendet vorkommt. בָּרַךְ, Pielform von בָּרַךְ genua flexit, heißt ursprünglich „die Knie beugen machen“, einen in die Körperstellung versetzen, in welcher man den Segen demütig dankbar hinnimmt (eine andere Ableitung der Bedeutung gibt Delitzsch in Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben Jahrgang 1882, S. 121); εὐλογεῖν bedeutet im klassischen Griechisch nur „gut von einem oder etwas sprechen, loben, rühmen“, und hat erst in LXX, bei Philo und in Neuen Testamente (wo es bei der Einsetzung des heil. Abendmals Mark. 14, 22

und 23 mit εὐχαριστεῖν bezeichnend wechſelt) den Sinn des Segnens; dasſelbe findet bei benedicere ſtatt, das in die lateiniſche Kirchenſprache mit der Bedeutung „ſegnen“ überging und in der deutſchen Umbildung „benedeien“ ſich Luk. 1, 42 ſowie in liturgiſchen Formeln erhalten hat. So muſs der Begriff „ſegnen“ auf anderem als etymologiſchem Wege gewonnen werden.

Wir begegnen ihm zuerſt 1 Moſ. 1, 28. Gott legt hier den Schöpfungsſegen auf das erſte Menſchenpar. One ſoweit zu gehen wie Rothe (Ethik 2. Aufl. § 81. 101. 102), der in dieſen Worten die ganze ſittliche Aufgabe des Menſchen, Zueignung der materiellen Natur an die menſchliche Perſönlichkeit, angedeutet findet, erkennen wir doch darin die göttliche Mitteilung eines Gutes an die Erſtgeſchaffenen, und das Gut iſt kein anderes, als der Beruf, der ihnen gegeben wird, ſich zur Menſchheit zu entwickeln und der irdiſchen Kreatur königlich vorzuſtehen; wir ſehen aber zugleich aus 1 Moſ. 2, 19. 20, dass dieſer Beruf nicht ein leerer Auftrag, ſondern dass mit demſelben die Kraft zu ſeiner Ausrichtung unmittelbar verbunden war, oder, anders ausgedrückt, dass der göttliche Segen die in der menſchlichen Perſönlichkeit gelegenen Kräfte der Gottesbildlichkeit entband und in Bewegung ſetzte; und ſo kommen wir zu der zweifachen Beſtimmung: Gottes Segen iſt immer exhibitiv, reale Mitteilung, und er knüpft ſtets an Vorhandenes, göttlich Geſetztes an.

Neben dem Schöpfungsſegen, der dem Noah und ſeinen Söhnen 1 Moſ. 9, 1 in modifizirter Form erneuert wird und ſo fortbeſteht, tritt der Verheißungsſegen, anfänglich verborgener Weiſe, in Geſtalt eines Rätſelſpruches, der göttlichen Strafpredigt und Fluchverkündigung 1 Moſ. 3, 14—19 eingeflochten, dann in der Berufung und Erwälung Abrahams 1 Moſ. 12, 1—3 hervorbrechend, ihn und ſeinen Samen zu Segensträgern und -inhabern weihend. Da uns die hiſtoriſche Wirklichkeit der Patriarchenzeit trotz der modernen Kritik feſtſteht, zweifeln wir auch nicht an der Objektivität des in dem Segen Abrahams beſchloſſenen Heilsgutes, welches, völlig unabhängig von der ſubjektiven Beſchaffenheit der tradirenden Perſonen und Generationen, in dem Geſchlecht der Verheißung ſich fortpflanzt und in der Hoffnung beſteht, dass göttliche Segensmacht, vom Samen Abrahams ausgehend, den Fluch der Sünde und des Übels in der Menſchheit dereinſt überwinden werde.

Innerhalb des Volkes, das aus dem geſegneten Stamme der Erzväter erwuchs, wurde denn auch die Handlung des Segnens, in menſchlicher Nachbildung des göttlichen Tuns, üblich. Iſaak ſegnet den Jakob 1 Moſ. 27, 27; Jakob, der im ſchweren Kampfe ſich den Segen des Herrn (ib. 32, 26) errungen, ſegnet den Pharao (ib. 47, 10), Joſephs Kinder (48, 9 ff.), alle ſeine Söne (Kap. 49). Wirkſamer Segen begleitet die Handlungen der Propheten in ihrem Berufe (2 Moſ. 17, 11; 1 Sam. 7, 9; 2 Kön. 4, 33—35; 42—44). Endlich wird 4 Moſ. 6, 22—27 die Segensformel vom Herrn geoffenbart und durch Moſe an Ahron und ſeine Söne mitgeteilt, welche aus dem Alten Bunde in den dauernden Gebrauch unſerer evangeliſchen Kirche übergegangen iſt. Dieſelbe hat eine allſeitige Erörterung in der Abhandlung gefunden, welche Delitzſch an dem oben angefürten Ort S. 113—136 veröffentlichte und auf welche wir hier zu verweiſen uns erlauben. In drei Sprüchen von 3, 5 und 7 Worten bewegt ſich die Segnung Jehovahs von oben her abwärts dem geſegneten Volke zu, bietet ihm den Schutz des Höchſten, ſeines Angeſichtes Gnade, und als edelſte und vollkommene Gabe den Frieden dar, der allen Mangel ausſchließt, alles Sehnen des Herzens ſtillt. In dieſer Segensformel legen die Prieſter den Namen Jehovahs auf das Volk, und bei ihnen, hinter ihnen ſteht Er ſelbſt und tut, was ſeine Knechte ſagen.

Solcher Segnung hat die geſamte vor- und nachchriſtliche Heidenwelt, mit einziger Ausnahme der Begegnung Melchiſedeks und Abrahams 1 Moſ. 14, 18 bis 20, nichts vergleichbares an die Seite zu ſtellen. Sie kennt Weihungen, Wünſche, feierliche Begrüßungen; ſie kennt aber namentlich des Segens Gegenteil, den Fluch und ſein Verderben. Der Moabiterkönig Balak (4 Moſ. 22—24)

nimmt in seinem Grauen vor Israel zu der Zauberkunst und den Flüchen Bileams seine Zuflucht. Er hat eine Ahnung, dass Israels Stärke sein Gott ist, und meint, ein wirksamer Fluch würde wie ein Keil den Bund Jehovahs mit dem Volke sprengen. Er ist sehr enttäuscht, dass Bileam nur segnet, ja dass Segensströme sich in überschwenglicher Fülle aus dem Munde des Propheten unaufhaltsam ergießen. Besser gelingt es seinem späteren Nachfolger Mesa 2 Kön. 3, 27, durch die Schlachtung seines Erstgeborenen den König Josaphat und das Volk mit einem Grauen vor dem Fluch heidnischer Verruchtheit zu erfüllen und von den Mauern seiner letzten Zufluchtsstadt abzutreiben. Durch das ganze klassische Heidentum zieht sich die Furcht vor den chthonischen Gottheiten als den Mächten des Fluchs. Man fürchtet sie und bedient sich der Furcht vor ihnen um Feinde, öffentliche und persönliche, ihnen zu weihen. Mehr und mehr tritt das Vertrauen zu den oberen Göttern zurück, aber die finsteren Gewalten der Tiefe behaupten ihr Ansehen und mehren es in dem Maße, als die Religion zur Superstition wird. Wohin es auf diesem Wege schließlich kommt, zeigen die heidnischen Völker unserer Zeit, denen vielfach das Bewusstsein von wohltuenden Gottheiten ganz entschwunden ist, während sie in peinigender Angst von schädlichen und verderbenbringenden sich allenthalben umgeben glauben und beherrscht fühlen. Wo die Erkenntnis Gottes, des einzigen Segenquells, sich verdüstert hat, fehlt notwendig der Glaube, das Organ, mit welchem der Mensch Segen aufzunehmen allein fähig ist, und die furchtbare Wirklichkeit der Verhaftung unter den Fluch bricht über die *τέκνα φύσει ὀργῆς* Eph. 2, 3 (vergl. *σκεύη ὀργῆς* Röm. 9, 22) herein.

Von diesem Fluch die Menschheit zu erlösen, kam der Son Gottes, der Segen in leibhaftiger persönlicher Erscheinung, die Erfüllung aller Segenshoffnung, der Segensmittler für die ganze Welt, der Segenspender insbesondere für die von ihm ausgehende Menschheit Gottes. Auf Ihn lässt sich die Fülle des Segens nieder in der Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus durch den heiligen Geist, der Segen seines Vaters im Himmel ruht auf Ihm in den Tagen seiner Kindheit und Jugend und wird zur Ausrüstung für sein Amt Ihm sichtbar mitgeteilt durch die Taufe im Jordan. Segenskräfte strömen dann von Ihm aus während seines Wandels im prophetischen Beruf; „sein Tun ist lauter Segen". Er segnet die Kinder (Mark. 10, 16); sein Segen vermehrt die Brote bei den wunderbaren Speisungen, bewirkt bei der Stiftung des hl. Abendmals die geheimnisvolle Verbindung seines Leibes und Blutes mit dem Brot und Wein (1 Kor. 10, 16). Indem Er, Hoherpriester und Opfer zumal, ein Fluch für uns ward (Gal. 3, 13), wendet er das Wolgefallen Gottes, den Segen, der durch Ihn erlösten Welt wider zu, und als Er, sein königliches Regiment anzutreten, gen Himmel fur, deuteten seine ausgebreiteten Segenshände den Zeugen seiner Erhöhung an, dass Er hingehe zu segnen alle, die sich zu Ihm werden ziehen lassen.

Zur Stätte seiner Segnung auf Erden hat Er die Kirche durch seinen Geist gegründet; sie geleitet nun mit ihren Segensakten das Leben ihrer Glieder von der Geburt bis ans Grab. Sie fasst ihre Segnungen ins Wort, stellt sie dar in der Geberde der Handauflegung, des Kreuzeszeichens. Sie handelt hierin priesterlich, und ihr Segen, vielmehr des Herrn Segen durch sie, soll nach Hebr. 7, 7 in Demut hingenommen werden. Keineswegs aber räumt die Befugnis, Segen zu spenden, dem Amtsträger eine hierokratische Stellung ein. Im Alten Bunde war allerdinds, — und so ist heute noch bei den Juden zur Erteilung des ahronitischen Segens ausschließlich Ahrons Nachkommenschaft berechtigt und zwar so, dass wenn unter 10 zum Gebet versammelten Männern 9 priesterlicher Abkunft sind, diese 9 den Duchan besteigen, um den einen Laien zu segnen (Delitzsch a. a. O). Jedoch diese Beschränkung des Priestertums auf ein Geschlecht hat ebenso wie der nationale Partikularismus im Neuen Bunde aufgehört, und die Einrichtung eines geschlossenen Priesterstandes hat, wieweit sie auch in die Anfänge der christlichen Kirche zurückreicht, doch in ihr kein göttliches Recht.

Aus einer Stelle der apostolischen Konstitutionen (II, 57) wäre zu schließen, dass die Worte des mosaischen Priestersegens dem Bischof seien vorbehalten worden. Allein merkwürdigerweise kam diese Formel weder in der morgenländischen noch in der römischen Kirche, sondern erst durch die Reformation zu stehendem liturgischen Gebrauch. In der römisch-katholischen Kirche haben die Benediktionsakte eine ungemein reiche und sorgfältige Ausbildung und Klassifikation erfaren. Vgl. d. A. Benediktionen Bd. II, S. 288 u. das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte unter dem Worte „Segnung". Außer der Segnung, die den Schluss jeder kirchlichen Handlung oder einen Bestandteil der Weiheakte (Konsekrationen) bildet, werden eine Reihe von Benediktionsakten im engeren Sinne aufgezält, welche sich sowol dem segnenden Subjekt als dem gesegneten Gegenstand nach unterscheiden. Der Papst spendet seinen Pontifikalsegen urbi et orbi, er sendet ihn einzelnen Personen, Versammlungen und Körperschaften, in neuerer Zeit auch auf telegraphischem Wege; er segnet alljärlich die goldene Rose, mit welcher eine katholische Fürstin beglückt wird; er bevollmächtigt Bischöfe durch besonderen Indult, den mit Ablass verbundenen Pontifikalsegen zu gewären. Widerum geht der bischöfliche Segen dem priesterlichen an Kraft und Würde voran, und dem Segen eines neugeweihten Priesters wird abermals ein höherer Wert zugeschrieben. Gegenstände der Segnung sind Personen: Eheleute, Wöchnerinnen u. s. w., oder Sachen: religiöse Gegenstände, wie Kruzifixe, Gegenstände des täglichen Gebrauchs: Brot, neugebaute Häuser, Brücken, Eisenbanen, die Äcker in der sogen. Bittwoche (vor und nach Rogate); das Vieh (St. Leonhardssegen in Altbayern); Kultusgeräte wie Glocken, die Friedhöfe u. s. w. Nicht minder genau ist der Segensritus geregelt, ob das nie fehlende Kreuzeszeichen ein- oder dreimal gemacht, ob mit oder one sanctissimum, ob, wenn mit letzterem, mit Ciborium oder Monstranz gesegnet wird.

Nicht die Absicht, wol aber die unvermeidliche Folge ist, dass hinter diesen Äußerlichkeiten und Distinktionen das Wesen der Sache zurücktritt, dass ein magisches Element sich der kirchlichen Segnung beimengt, dass die Vorstellung des Volks, zumal die Segensworte immer lateinisch gesprochen werden, an die Grenze des Aberglaubens sich verirrt, ja da und dort sie überschreitet und zu grobem Missbrauch gesegneter Dinge, z. B. für sympathetische Kuren an Menschen und Tieren fürt.

Durchaus ethisch, weil rein biblisch, fasste die Reformation den Segen und die Segnung. Segen ist nach ihr Zuwendung des göttlichen Wolgefallens an die Menschen, Mitteilung äußeren und inneren Gedeihens. Sie hält fest, dass auch der Schöpfungssegen fortwirke zu allmählicher Überwindung und Aufhebung des Fluchs der Sünde in aller Kreatur. Sie will keine Verachtung noch Misshandlung der Natur, sondern ihre Heiligung mittelst der Segenskräfte, die von der Widergeburt ausgehen. Sie glaubt, dass göttlicher Segen auch in den bürgerlichen, häuslichen und weltlichen Ordnungen und Berufsarten walte, und mant ihn allenthalben zu erwecken und zu pflegen.

In den reformatorischen Kirchen deutscher und französischer Zunge erhielt der ahronitische Segen alsbald wider seine Stelle am Schluss der Gottesdienste und kirchlichen Handlungen (Luthers formula missae et communionis pro eccles. Wittemb. 1523, und liturg. Anhänge zum Genfer Katechismus 1545), und ist seitdem in allgemeinen Gebrauch geblieben, nur dass die ursprüngliche Anrede: „der Herr segne und behüte dich" in „euch" sich umgesetzt hat (vgl. Delitzsch a. a. O, S. 134 ff.).

Namentlich aber hat die Reformation mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen auch das Recht und die Pflicht erneuert, wornach der Hausvorstand in der Familie den Segen Gottes nicht nur erfleht, sondern auch priesterlich verwaltet, Anfang und Ende des Tags und den häuslichen Tisch segnet mit Gebet und Danksagung, die Kinder segnet bei ihrem Aus- und Eingang, die Arbeit der Hausgenossen wie die eigene segnet durch Anrufung des göttlichen Beistandes. So soll vom christlichen Hause aus in alle irdischen Lebensverhältnisse der Segen sich verbreiten und sie der ihnen bestimmten Verklärung zufüren.

Immer setzt der Akt des Segnens den Glauben voraus an die Realität des Segnens als eines Gutes. Dies Gut ist an sich unsichtbar, weil übernatürlich; es dringt aber in die Natur ein und teilt sich ihr mit; so bei den von der Schrift berichteten Segenswundern, so bei den glaubhaft bezeugten Segenserfarungen der Frommen aller Zeiten; der Unterschied eines gesegneten Standes und Ganges der Dinge von Anschlägen, Unternehmungen, Einrichtungen, auf denen von vornherein, weil nicht erbeten und gesucht, auch kein Segen ruht, wird da selbst den Sinnen warnehmbar und handgreiflich.

Nicht minder ist die subjektive Empfindung des Gesegnetseins abhängig von der gläubigen Empfänglichkeit für den Segen von Oben. Der Gläubige, der sich zu seinem Tun und Vornehmen gesegnet weiß, schöpft daraus eine Gewisheit und innere Freudigkeit des Handelns, die ihn Hindernisse und Schwierigkeiten besiegen läst, vor welchen der Ungesegnete zurückschreckt und mutlos wird. Wie diese Zuversicht ein sich in wesentlich gleicher Stärke erhaltendes Erbstück der Kinder Gottes ist, lehrt ein Vergleich zwischen Ps. 115, 9—15 mit Röm. 5, 28 bis 39, aber auch welch ein Fortschritt von dem allgemeinen Gefül, unter Gottes Schutz zu stehen und dem Bereiche seines Segens anzugehören, welches der Psalmist ausdrückt, bis zu dem spezifischen Bewusstsein der Erlösungsgnade und des Heilsbesitzes, das den Apostel über alles Gegenwärtige und Zukünftige emporhebt, stattgefunden hat, wird aus dieser Parallele ersichtlich. **Karl Burger.**

Seidemann, Joh. Karl, stammte aus den allerärmlichsten Verhältnissen. Sein Vater, Joh. George, war Musketier im Infanterieregimente von Rechten, später Krankenwärter am Dresdener Kadettenhause, seine Mutter war früher Köchin bei dem Oberhofprediger Reinhard gewesen. Als Son dieser Eltern wurde Seidemann am 10. April 1807 zu Dresden geboren. Die erste Möglichkeit, einen besseren Schulunterricht zu erhalten, gewärte ihm ein Freund seines Vaters, M. Rothe, cand. theol., der eine Privatschule unterhielt und dem Knaben die ersten Anfänge des Lateinischen und Griechischen beibrachte. Dann war es der Pastor Schmaltz in Dresden-Neustadt, später Hauptpastor in Hamburg, der beim Konfirmandenunterricht auf ihn aufmerksam wurde und ihn zum Studiren bestimmte. Am 18. April 1821 wurde er Schüler des Kreuzgymnasiums in Dresden, und als wenige Monate darauf sein Vater starb und so die gelehrte Laufban des Knaben ernstlich gefärdet wurde, war es wiederum Schmaltz, dessen warme Empfehlung ihm wolwollende Gönner verschaffte, sodass er das Gymnasium absolviren und im Jare 1826 mit einem Zeugnis, das ihn als omnino et praeceteris dignus bezeichnete, die Universität Leipzig beziehen konnte, wo er bis Ende 1828 studirte. Nach vollendetem Studium lebte er mehrere Jare in Dresden, unterrichtete an verschiedenen Anstalten, war auch eine zeitlang (1831—1832) Hauslehrer bei dem Hofmarschall Grafen August Karl Bose. Durch Berufung vom 2. Februar 1834 wurde er Pfarrer in Eschdorf bei Schönfeld unweit Pillnitz und verheiratete sich am 9. Februar 1834 mit Hanna Margarethe Eleonore Malsch. Seitdem verlief sein Lebensgang so ruhig wie nur möglich. In den einfachen Verhältnissen eines Landpfarrers, one von der Welt kaum etwas mehr zu sehen als Dresden und seine Umgebung, wirkte er in seiner Gemeinde, bis er zu Michaelis 1871 in den Ruhestand trat, um in seiner Vaterstadt seine letzten Lebensjare zu verbringen. Er hatte den Schmerz gehabt, im Jare 1863 seinen erst 26 Jare alten Son, der Dr. phil. und Lehrer der Naturwissenschaften war, zu verlieren, und mit seiner ihn überlebenden einzigen Tochter, der treuen Pflegerin seines Alters, noch in Eschdorf seine am 13. Dez. 1868 verstorbene Gattin zu Grabe zu tragen.

Es war wol weniger Anregung von der Universität her, als eigene Neigung und Vorliebe für die Geschichte seines engeren Vaterlandes, die ihn zu historischen Studien fürte. Die erste Schrift, mit der er, abgesehen von mehreren Gelegenheitsreden, seine schriftstellerische Tätigkeit begann, galt der Erforschung der Geschichte seiner Parochie. Im Jare 1840 erschien von ihm „Eschdorf und Dittersbach. Beiträge zur sächsischen Dörfer-, Adels-, Kirchen- und Sittengeschichte“,

wozu er, was hier sogleich erwänt sein mag, zwanzig Jare später Ergänzungen herausgab unter dem Titel „Ueberlieferungen zur Geschichte von Eschdorf, Dittersbach und Umgegend, 1860". Jener ersten Schrift folgten in rascher Folge eine ganze Reihe von Arbeiten, die sich alle mit der Geschichte der Reformation in Sachsen beschäftigten. „Thomas Münzer, Dresd. u. Leipz. 1842". „Die Leipziger Disputation im Jahre 1519. Dresd. u. Leipz. 1843." „Karl von Miltiz, Eine chronolog. Untersuchung, Dresden 1844." In demselben Jare „Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden, Dresden 1844." Ferner „Beiträge zur Reformationsgeschichte, Heft 1, 1846" (auch unter dem Titel „Die Reformationszeit in Sachsen von 1517—1539". Als er im Jare 1848 das zweite Heft erscheinen ließ, kündigte er ein seit längerer Zeit handschriftlich fertiges umfängliches Werk über den „Bauernkrieg des Jares 1525 im Herzogthum Sachsen" an. Aller Warscheinlichkeit nach ist es ihm nicht gelungen, dafür einen Verleger zu finden, mit Ausnahme einiger Bruchstücke, die in Zeitschriften zur Veröffentlichung kamen, ist es nie erschienen.

Alle diese Arbeiten, und ihnen wäre noch eine ganze Reihe gleichzeitig erschiener Aufsätze in den verschiedensten Blättern und Zeitschriften beizufügen, — beruhten wesentlich auf den umfänglichsten und gewissenhaftesten archivalischen Forschungen, die für den Pfarrer von Eschdorf nur durch einen geradezu erstaunlichen Fleiß möglich waren, und einem unentwegten Schaffensdrang entstammten, der vor keiner Mühe zurückschreckte. Wenn es nur immer sein Amt erlaubte, wanderte er, oft Tag für Tag, nach Dresden, um im dortigen Statsarchive und in der schönen reichen Bibliothek zu forschen und zu suchen. Bald war er auf dem Archiv so zu Hause, wie nur irgend einer der Archivare. Aber er konnte sich nie genug tun, für ihn gab es immer Neues zu ergründen.

Im Jare 1846 wurde ihm die erste Anerkennung zu teil, als ihn die Leipziger theologische Fakultät bei Gelegenheit des Lutherjubiläums zum Lic. theol. honoris causa kreirte. Und in der Folge wurde die Lutherforschung noch mehr als früher sein eigenstes Feld. Den äußeren Anlass dazu gab der Auftrag der Reimerschen Verlagsbuchhandlung, die Vollendung der De Wetteschen Ausgabe von Luthers Briefen zu übernehmen. Obwol dafür nur sehr wenig vorbereitet war, vermochte er es auf Grund seiner reichen Sammlungen und Forschungen, aus denen er schon 1843 an De Wette manches mitgeteilt hatte, in dem kurzen Zeitraum von zwei Jaren 1856 das Werk durch einen Schlussband zu vollenden, der u. a. durch seine sorgfältigen Register erst eine wirklich allseitige Verwertung der Briefsammlung ermöglichte. Schon drei Jare später hatte er wider so viel gesammelt, dass er eine Nachlese von 41 Lutherbriefen mit manchem Anderen, was er bei solchen Gelegenheiten einzuflechten liebte, veröffentlichen konnte („Lutherbriefe, herausgeg. von J. K. Seidemann, Dresden 1859"). Reiche Beiträge lieferte er auch zu dem von Burkhardt herausgeg. Briefwechsel Luthers. Im J. 1871 durfte er die von F. Schnorr v. Carolsfeld wider aufgefundene Handschrift des für die Kritik von Luthers Tischreden so überaus wichtigen Tagebuchs von Anton Lauterbach herausgeben. (M. Anton Lauterbachs Diaconi zu Wittenberg Tagebuch auf das Jahr 1538, die Hauptquelle der Tischreden Luthers. Aus der Handschrift herausgegeben von J. K. Seidemann, Dresden 1872). Drei Jare später ließ er ein Buch über „D. Jacob Schenk, der vermeintliche Antinomer, Freibergs Reformator" (Leipzig 1875) erscheinen. Unterdessen war er aber schon wider mit einer andern großen Arbeit beschäftigt. Im Herbst des Jares 1874 entdeckte er auf der Dresdener Bibliothek die bisher unbekannt gebliebenen ältesten Psalmenvorlesungen Luthers. Am 17. Jan. 1875 schrieb er an einen rheinischen Freund: „Ich habe mich wirklich nicht getäuscht, in Ms. Dresd. A., 138 wirklich Luthers allererste Vorlesungen über die Psalmen 1513—1516 von seiner eigenen Hand glücklich aufgefunden zu haben. Ich schreibe das ganze schwer leserliche Buch ab, ein schweres Stück Arbeit für mein Alter, denn Garibaldi und ich, wir sind beide 1807 geboren, und es ist, um der 7 willen in der Jarzal, aus uns nicht viel geworden" — dies zugleich als Beispiel für den oft köstlichen Humor in seinen citatenreichen Briefen. Schon am 14. August hatte er die Abschrift, 143 Bogen, vollendet, ge-

radezu eine erſtaunliche Leiſtung, wenn man bedenkt, mit welcher überaus ſchwer zu entziffernden Handſchrift er es zu tun hatte, was aus dem der Ausgabe beigegebenen Facſimileblatte zu erſehen iſt. Als der erſte Band derſelben (Luthers erſte und älteſte Vorleſungen über die Pſalmen aus den Jahren 1513 bis 1516, Dresden 1876) erſchienen war, wurde ihm die längſt verdiente Ehre zu teil, daſs er von der theologiſchen Fakultät zu Halle zum Doktor der Theologie honoris causa ernannt wurde, worüber der alte Herr, deſſen Arbeiten in ſeiner Umgebung nur wenig Beachtung fanden, eine warhafte kindliche Freude hatte, wenn er die neue Würde auch als eine Dekoration für den Sarg bezeichnete. Wiewol er das 70. Lebensjar überſchritten hatte, trug er ſich noch mit großen Plänen. Seit lange hatte er vor, eine kritiſche Bearbeitung der Tiſchreden herauszugeben. Dazu ſammelte er in den letzten Jaren mit dem Eifer eines Jünglings die urſprünglichen Quellen; und beinahe war die Sammlung vollendet, als er nach kurzer Krankheit am 5. Auguſt 1879 von ſeiner Arbeit abgerufen wurde.

Im Obigen ſind nur ſeine größeren Arbeiten erwänt; wie reich und überaus vielſeitig ſeine wiſſenſchaftlichen Intereſſen und ſeine ſchriftſtelleriſche Tätigkeit war, zeigt das Verzeichnis ſeiner Aufſätze, die Franz Schnorr von Carolsfeld der Lebensſkizze des verſtorbenen Freundes beigegeben hat (ſ. u.).

Seine hiſtoriſche Begabung hatte allerdings ihre Schranken. Ganz abgeſehen davon, daſs ſein ſpezifiſch-theolog. Intereſſe nicht ſehr groß war, ſo fehlte ihm die Gabe der hiſtoriſchen Darſtellung, aber deſſen war er ſich bewuſst. Er war Forſcher und Sammler. Darin kannte er ſich nicht genug tun, und ſeine Freude war das Citat. Nicht immer verſtand er das Wichtige von dem Unwichtigen zu unterſcheiden, und ſeine Bücher mit ihrer Überfülle oft bunt aneinander gereihter Notizen machen einen etwas altfränkiſchen, an die Geſchichtslitteratur früherer Jarhunderte erinnernden Eindruck, aber gerade durch den unermüdlichen Forſchungseifer, der auch das Kleinſte, das einmal für die Geſchichtſchreibung, die er gern Anderen überließ, wertvoll ſein konnte, liebevoll beachtete und durch ſeine peinliche Akribie hat er jenes erſtaunlich reiche Material zuſammengebracht, auf welchem ein großer Teil der Luther und die kirchliche Reformation betreffenden Arbeiten der letzten Jarzehnte beruht. Sicher war er nicht nur der Begründer der modernen Lutherforſchung, ſondern auch lange Zeit einer der beſten Kenner der Reformationszeit, ihrer Geſchichte, Litteratur und ihrer Kultur. Seine Beleſenheit und ſeine Spezialkenntnis auch auf außerdeutſchem Gebiet, zumal intereſſirte er ſich auch für ſpaniſche Reformationsgeſchichte, ſoweit von einer ſolchen die Rede ſein kann, war geradezu ſtaunenerregend, und mit rürender Liebenswürdigkeit und Selbſtloſigkeit war der ſtets dienſtwillige Mann jederzeit bereit, den vielen großen und kleinen Gelehrten, die von ihm Auskunft über dieſen oder jenen Punkt wünſchten, oft one Dank dafür zu ernten, ſeine reichen Schätze zu öffnen, und ſein Auge leuchtete, ja er konnte geradezu in jugendlichen Enthuſiasmus ausbrechen, wenn er jemanden fand, der auch an der Kleinforſchung Gefallen fand oder der gar Neues, was ihm entgangen, entdeckt hatte. Der kleine lebhafte Mann war der Typus eines echten deutſchen Gelehrten alten Schlages auch ſeiner äußeren Lage nach; er hat nicht gerade Not gelitten, aber wer wie der Schreiber dieſes und viele andere jüngere Forſcher, um den trefflichen Mann perſönlich kennen zu lernen, ſein Dachſtübchen erſtieg, war doch überraſcht von der Einfachheit ſeines Daſeins, und der gewiſs beſcheidene Wunſch, einmal ſo viel Geld zu haben, um eine Forſchungsreiſe nach Weimar machen zu können, iſt ihm nicht in Erfüllung gegangen. Er hat auch ſo genug geforſcht.

Über ihn zu vergl. der Nachruf von Franz Schnorr von Carolsfeld im Neuen Archiv für ſächſ. Geſch. 1880, S. 94 ff., ferner der Nekrolog von C. Krafft in Zeitſchrift des Bergiſch. Geſchichtsvereins, 16. Bd. (Bonn 1881), S. 257 ff. Seidemanns litterariſcher Nachlaſs findet ſich auf der königl. Bibliothek zu Dresden.

Theodor Kolde.

Seir, s. Edom II, Bd. IV, S. 39.

Sekel, s. Geld bei den Hebräern Bd. V, S. 32.

Sekularisation bezeichnet die vom State einseitig vollzogene Aufhebung von kirchlichen Instituten und Einziehung des Vermögens derselben zu anderen als kirchlichen Zwecken. Im engeren Sinne wird unter Sekularisation die Verwandlung geistlicher Staten und Gebiete in weltliche verstanden. In diesem Sinne ist die Bezeichnung zuerst bei den Verhandlungen gebraucht worden, welche dem Abschlusse des westfälischen Friedens vorhergingen, und zwar zunächst von den französischen Bevollmächtigten.

In dem Artikel „Kirchengut" Bd. VII, S. 742 ist gezeigt worden, wie die Kirche als äußerliche Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Welt auch äußerer Mittel bedarf. Es kann nicht die Aufgabe dieses Artikels sein, auch nur in übersichtlicher Vollständigkeit die Reihe der Einziehungen darzustellen, welche das Kirchengut durch die Statsgewalten in den einzelnen Ländern zu den verschiedensten Zeiten erfaren hat, seit die christlichen Gemeinden und Institute und dadurch mittelbar die Kirche selbst, zuerst durch Konstantin den Großen, als eigentumsfähig anerkannt worden waren.

Wir heben hier von Sekularisationen, welche vor der Reformation erfolgt sind, nur zwei besonders berühmte Fälle hervor.

Zunächst die verhältnismäßig weitgreifende, wenn auch nicht allgemeine Sekularisation im fränkischen Reiche beim Beginn der karolingischen Periode. Nach einer im Mittelalter sehr verbreiteten kirchlichen Überlieferung (die einzelnen Nachrichten mittelalterlicher Schriftsteller sind nachgewiesen bei P. Roth, Gesch. des Beneficialwesens, Erlangen 1850, Beilage V, S. 466 ff.) soll Karl Martell der Kirche einen großen Theil ihres Grundbesitzes entzogen und unter seine Vasallen verteilt haben. In bestimmtester Form erscheint diese Sage als eine Vision, welche der hl. Eucherius, Bischof von Orleans, gehabt haben soll, nach welcher der mächtige Majordomus nach einem von den Heiligen gefundenen Urteile schon vor dem jüngsten Gericht der ewigen Pein überwiesen worden, weil er das Kirchengut angegriffen und verteilt habe. Diese Geschichte hielten 858 die in Kiersy (Carisiacum) zu einer Synode versammelten westfränkischen Bischöfe Ludwig dem Deutschen in einem Ermanungsschreiben vor (bei Walter, Corpus juris Germanici, T. III. p. 85, Mansi, Collect. conc. T. XVII, Append. p. 74).

Karl Martell starb 741. Da der h. Eucherius von ihm warscheinlich noch um drei Jare überlebt worden ist, erweist sich die ganze Erzälung als Erfindung eines müßigen Kopfes oder Betrügers. Roth (a. a. O. S. 327 ff.) verwirft aber nicht bloß die Echtheit der Vision, sondern auch die Beschuldigung, dass Karl das Kirchengut eingezogen habe, indem er nur zugibt, derselbe habe sich die Vergebung von Kirchenämtern und Pfründen one die kanonischen Erfordernisse erlaubt. Die allgemeine Einziehung falle nicht unter seine Regierung, sondern unter die seiner Söne. Dagegen haben jedoch v. Daniels (Handbuch der deutschen Reichs- und Statenrechts-Geschichte, Tübingen 1859, Theil I, S. 514 ff.), Waitz (schon 1856 in der Abhandlung über die Anfänge der Vasallität S. 135 ff.), besonders in der Deutschen Verfassungsgeschichte Bd. III (Abtheilung 1, 2. Aufl., Kiel 1883, S. 18. 36 ff.), Heinr. Hahn, Jahrb. des fränk. Reichs, 741—752 (Berl. 1863), besonders Excurs XI, S. 178 ff., Ludw. Oelsner, Jahrbücher des fränk. Reichs unter Pippin (Leipzig 1871), S. 1 ff., und besonders Excurs III, S. 478 ff. (verb. die daselbst S. 479 angef. Literatur) gegen die von Roth auch in späteren Schriften festgehaltene Auffassung mit überzeugenden Gründen dargetan, dass nicht bloß, was Roth für warscheinlich hält, einzelne Wegnahmen, sondern auch die Haupteinziehung von Karl herrürt. Gleich in den ersten Regierungsjaren seiner Nachfolger ist nämlich die Geistlichkeit mit ihren allgemeinen Beschwerden hervorgetreten, auf welche sie Zusicherungen der Restitution erhielt. Auch ist in den über das Kirchengut gefassten Reichsschlüssen immer nur von einem Behalten des schon Eingezogenen die Rede, nicht von einer erst zu bewirkenden Einziehung.

Die öffentliche Not war es, welche diese Maßregel rechtfertigte. Reiches Fiscalgut war unter den Merovingern an geistliche Stiftungen bald zu vollem Eigentume, bald wenigstens zur ausschließlichen Benutzung für kirchliche Zwecke verliehen worden. Gewiss war es ein hinreichendes Motiv, dem Klerus einen Teil dieser Güter zu entziehen, wenn nur dadurch das Übrige seiner Bestimmung erhalten und das Reich vor Auflösung bewart werden konnte. Ganz abgesehen davon, dass bei den one Entäußerung zu kirchlichen Zwecken überlassenen Fiscalgütern durch deren anderweitige Verwendung nicht einmal ein Recht verletzt wurde, war in der ganzen Gestaltung des fränkischen Vasallenwesens nach Erschöpfung des Kronguts, zumal bei der wachsenden Saracenengefar, die Notwendigkeit gegeben, zur Erhaltung des Reichs der Geistlichkeit einen Teil des ihr eingeräumten Besitzes zum Vorteil der Kriegsleute wider zu entziehen. Dies geschah freilich um so rücksichtsloser, da für Karl noch das persönliche Interesse hinzukam, den merovingischen Antrustionen einen dem austrasischen Fürstenhause ergebenen Vasallenstand entgegenzustellen.

Auch unter den Sönen Karls kam nicht sowol eine Rückgabe des eingezogenen Guts zu Stande, wie sie 742 wenigstens beabsichtigt wurde (s. Karlmanni principis Capitulare 742, c. 1; Mon. Germ. hist. Leg. Sect. II, Hannov. 1883, p. 25), als vielmehr, soweit darüber bereits verfügt und dadurch die Herausgabe ausgeschlossen war, eine Rechtsform gefunden wurde, unter prinzipieller Anerkennung der kirchlichen Qualität des eingezogenen Guts und Auflegung eines Zinses an die beeinträchtigten kirchlichen Anstalten die jeweiligen Inhaber zu schützen und in fernerer Reichsnot eine weitere Benutzung des betreffenden kirchlichen Besitztums zu Statszwecken durch neue Verleihung beim Abgange des Inhabers zu ermöglichen. Dies geschah durch die Ausbildung, welche das Institut der im weltlichen Besitz befindlichen kirchlichen Precarien durch die Synoden von Lestines (743) unter Karlmann (Karlmanni Capitul. Liptinense 743, c. 2, ibid. p. 28) und von Soissons (744) unter Pippin (Pippini Princ. Capit. Suession. 744, c. 3, ibid. p. 29) erhielt. Der quellenmäßige Ausdruck divisio ist auf die Verteilung des Kirchenguts unter Weltliche bezogen (Oelsner S. 484), zuweilen aber auch von der Teilung des Kirchenguts selbst gebraucht worden (Waitz, Verf.-Gesch. III, 1, S. 38, Anm. 1). Das Gut wurde regelmäßig beim Abgange des Beliehenen den Erben desselben belassen oder vom Fürsten neu verliehen. Hierüber und über die sich daran knüpfende Gestaltung des Beneficialwesens ist v. Daniels a. a. O. S. 517 ff. und Waitz zu vergleichen. —

Kaiser Heinrichs II. Maßregeln betrafen besonders die Klöster, denen die fromme Neigung des 10. Jarhunderts unermessliche Reichtümer zugefürt hatte. Ihre Leistungen für die Reichszwecke standen in keinem Verhältnis zu ihren Einkünften, die Reichtümer hatten bereits vielfach zur Untergrabung der Disziplin gedient. Dagegen der Episkopat, den Heinrich II., der Überlieferung seines Hauses folgend, durch Gunst und Gaben auszeichnete, erschien ihm als sicherste Stütze von Kaiser und Reich gegenüber den aus erblich gewordenen Beamten zu Landesherren sich entwickelnden weltlichen Großen, — eine Politik, welche freilich die von Cluny und Rom für die Reichsgewalt bereits heraufziehende Gefar außer Acht gelassen hat. Der Kaiser benutzte die Gelegenheit, welche ihm das allgemein gefülte Bedürfnis einer Reform der Klosterzucht zum Eingreifen in die inneren und äußeren Verhältnisse der Klöster gab, um durch Einziehung eines bedeutenden Teiles ihrer Besitzungen teils die Kosten seiner durch politische Berechnung bedingten Freigebigkeit gegen die bischöflichen Stifter zu bestreiten, auf deren Besitz unter den sächsischen Kaisern die Pflicht, die weit überwiegende Zal der Krieger zum Reichsdienst zu stellen, geruht hat, teils direkt durch Vergebung an Getreue die Durchfürbarkeit eines Systems zu erleichtern, welches den Sold des Kriegers in Verleihung von Grund und Boden radicirte und gleichsam kapitalisirt vorauszalte. Die Einziehung traf das Mensalgut des Abts, weil auf diesem der Reichskriegsdienst ruhte, wärend das zum Unterhalt des Konvents Erforderliche verschont wurde. Mit prophetischer Ironie erklärt der König gelegentlich in der Urkunde für Fulda von 1024 (Dronke, Codex diplomaticus Fuldensis pag. 350): „Cito

ueniet tempus, quando mundus recipit quod deo dedit; et monasteria quae iam sunt in habundantia prima erunt in rapina; ut fiat, quod saluator ait, habundante iniquitate refrigescet caritas multorum.“ Vergl. W. v. Gieſebrecht, Geſch. der deutſchen Kaiſerzeit, Bd. II, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Heinrich II. von S. Hirſch, fortgeſ. von R. Uſinger und H. Pabſt, vollendet von H. Breßlau, 3 Bände (Leipz. 1863—75), A. Cohn, Kaiſer Heinrich II., Halle 1867, Alfr. Dove, Heinr. II. in der Allgem. Deutſchen Biographie, und beſonders Georg Matthäi, Die Kloſterpolitik Kaiſer Heinrichs II., Grünberg i. Schl. 1877 (Gött. Diſſ.). —

Und die Zeit kam, wo da Abrechnung gehalten wurde mit den geiſtlichen Würdenträgern und den reichen Stiftern. Die Hälfte des Nationalvermögens in Deutſchland war im Laufe des Mittelalters in die tote Hand übergegangen; den Bettelmönchen allein, die kein Geld anrüren durften, rechnete man nach, daſs ihnen järlich eine Million Gulden zufließe. War es ein Wunder, daſs bereits in Forderungen der gedrückten, nun ſich zu wildem Umſturz erhebenden Bauern die allgemeine Sekulariſation aller geiſtlichen Güter eine Rolle ſpielt. Und dieſe Forderung fand im Herzen Vieler, die ſonſt nur blutige Strenge gegen das empörte Landvolk kannten, einen bedeutungsvollen Anklang. Als ſich der Biſchof von Brixen unfähig zeigte, in ſeinem Stifte die Ordnung wider herzuſtellen, beſchloſs die Tiroler Landſchaft, das Stift zu ſekulariſiren. Erzherzog Ferdinand ließ es zu ſeinen Handen einnehmen, und ordnete eine weltliche Verwaltung „bis auf ein künftiges Konzilium oder die Reformation des Reiches“. Schon dachte Baiern daran, das Stift Salzburg gemeinſchaftlich mit Öſterreich zu ſequeſtriren, und als es dann, entſchloſſen, lieber für ſich allein, als für Öſterreich mitzuſorgen, ſeine Hülfe gegen die Bauern gewärte, muſste ſie der Erzbiſchof durch zalreiche Verpfändungen erkaufen. Auch als die württembergiſche Landſchaft unzweideutig auf eine Sekulariſation der geiſtlichen Güter zu den Landſchaftsbedürfniſſen antrug, wies ſie Ferdinand damit nicht zurück. Und in dieſen Ideeen trafen die katholiſchen Fürſten unmittelbar mit den Anhängern der neuen Lehre zuſammen. Bereits das Jar 1525 förderte einen allgemeinen Sekulariſationsentwurf zu Tage (vergl. Ranke, Deutſche Geſchichte, Buch III, Kap. 7, Bd. II, S. 163 ff. der 4. Aufl., Leipzig 1867). Die geiſtlichen Güter, meinte man, ſeien zu nichts mehr nütze, aber die notwendigen Veränderungen mit ihnen dürfe man nicht dem gemeinem Manne überlaſſen. Von Kaiſer und Reichs wegen müſſe die Sekulariſation bewirkt werden. Den geiſtlichen Fürſten und Prälaten möge man ſoviel anweiſen, als zum anſtändigen Leben gehöre, die fungirenden Domherren im Genuſs ihrer Pfründen laſſen, aber dieſe wie jene nach und nach ausſterben laſſen. Von den Klöſtern könne man wol einige Nonnenkonvente behalten für junge adelige Fräulein, jedoch mit dem Rechte, wider auszutreten. Den Ertrag der eingezogenen Güter möge man vor allem für die neuen geiſtlichen Bedürfniſſe verwenden, zur Beſoldung von Pfarrern und Predigern, zur Anſtellung eines von aller weltlichen Verwaltung entkleideten Biſchofs in jedem Kreiſe, zur Stiftung einer Hochſchule für jeden Kreis. Aber noch war die Macht des geiſtlichen Fürſtentums im Bunde mit allen Intereſſen, die am Alten hingen, zu ſtark, um die Durchfürung ſo tief einſchneidender Entwürfe zu geſtatten. Wie aber überhaupt der Verſuch, die Einheit der Entwicklung mittelſt der Reform feſtzuhalten, dem anderen Grundſatz weichen muſste, der den Schwerpunkt der Entwickelung in die Territorien legte, ſo ging es auch mit der Sekulariſation. Von katholiſcher Seite hatte man angefangen, Klöſter aufzuheben; Öſterreich hatte das Beiſpiel gegeben, die temporelle Verwaltung geiſtlicher Gebiete an ſich zu ziehen. Mit Recht konnte Luther ſagen, die papiſtiſchen Junker ſeien in dieſer Beziehung faſt lutheriſcher, als die Lutheriſchen ſelbſt. Alle Welt fing an, ſich insbeſondere um die Kloſtergüter zu reißen. Selbſt der Kurfürſt von Mainz legte Hand an dieſelben. Das war, wie Ranke mit Recht bemerkt, damals eine europäiſche Tendenz. In Deutſchland huldigten ihr der Fürſt wie der Landedelmann, jeder in ſeiner Weiſe. Luther mante, daſs es ſich um Gut der Kirche handele, das ſeiner Verwendung im Intereſſe der Kirche erhalten

werden müſſe; man ſolle davon die durch den Verluſt der Accidenzien kläglich herabgedrückten Pfarrſtellen auf dem Lande verbeſſern, der Reſt möge den Wohltätigkeitsanſtalten und dem gemeinen Nutzen gewidmet werden. Die Ordnung dieſer Dinge gebüre den Landesherren, nachdem der päpſtliche Zwang im Lande erloſchen.

Nach ſolchen Grundſätzen ward denn auch bei der ſächſiſchen Viſitation verfaren, man reformirte die vorhandenen Inſtitute, ſo gut es gehen wollte. Man verfügte nur über die Güter bereits erledigter Pfründen und mit Feſthaltung des kirchlichen Charakters des Vermögens. Wie großartig hätte damals das Reich eine deutſche Kirche auszuſtatten vermocht, wenn es das Werk der kirchlichen Reform ſelbſt in die Hand nahm.

So aber blieb alles den augenblicklichen Verhältniſſen in den Territorien überlaſſen. Wie die Verwarloſung des Volks durch mangelhafte Predigt des Evangeliums und mangelhafte Seelſorge infolge der vorreformatoriſchen geiſtlichen Miethlingswirtſchaft (z. B. im Herzogtum Württemberg waren um 1500 von 494 Pfarrſtellen und 400 Kaplaneien zwei Drittel meiſt an Klöſter inkorporirt) den Nachdruck erklärt, mit welchem vom Anfang der Reformation an auf die Beſtellung des Predigtamts gedrungen wurde, ſo forderte Luther nach wie vor, daſs man von den geiſtlichen Gütern vor allem „Pfarren, Kirchdiener, Schulen, Spitalen, gemein Kaſten und arm Studenten ziemlich verſorge“ (ſ. Bedenken von der Sequeſtration, 1532?, Erl. Ausg. Bd. LIV, S. 334 ff.; LXV, S. 54 ff.; an den König von Dänemark 1536, Bd. LV. S. 156 f.). Erſt aus dem Überſchuſs hielt er, im Widerſpruch mit den „garſtigen Canoniſten“ die Fürſten für befugt zu Aufwendungen für das gemeine Wol, auch für Verſorgung Armer vom Adel. In erſter Hinſicht iſt zu erinnern, wie viel — infolge der mittelalterlichen Vorſtellung, daſs die Entäußerung des Privateigentums als ſolche verdienſtlich vor Gott ſei, weil ſie wenigſtens eine unvollkommene Annäherung an die vermeintliche chriſtliche Vollkommenheit des weltentſagenden Mönchtums enthalte — von dem Familiengut des Land und Leute regierenden weltlichen Herrenſtandes, aus deſſen Einkünften der Aufwand für Ausübung der allmählich zur Statsgewalt heranreifenden Landeshoheit zu beſtreiten war, einſt durch fromme Vergabungen pro salute animae in die Hand geiſtlicher Korporationen und Inſtitute gelangt war, in welcher ſie oft genug eine Verwendung fanden, welche dartat, daſs auch der mönchiſche Verzicht auf Privateigentum auf die Dauer keine Gewär gegen Verweltlichung und Genuſsſucht enthält. Mit Luthers angeſ. Auffaſſung ſtimmt auch das Bedenken von den Kirchengütern überein, welches Melanchthon 1538 dem Rat zu Straßburg erſtattet hat (Corp. Reform. T. III, p. 608 sq.). In den Äußerungen der Reformatoren über die Berechtigung der Obrigkeiten, einen Teil des nach Erfüllung der kirchlichen Zwecke verbleibenden Überſchuſſes „als Patrone für ſich zu brauchen oder zu gemeinem Nutzen Hilfe zu tun, auch davon zu nehmen zu den Koſten, die ſie von wegen der Kirchen tragen“, fanden nun freilich manche Landesherren eine Rechtfertigung für Eingriffe in das Kirchengut, welche deſſen Beſtimmung für die von Luther und Melanchthon in erſter Linie geſtellten Zwecke (Beſtellung des Predigtamts und der Schulen, Verſorgung der Armen, Förderung der Studien) gefärdeten. „Etliche aber nhemen nicht allain die Stieft vnnd cloſter gueter zu ſich, Sondern beſtümpeln auch die pfarren vnd hoſpitalen, Welchs ſeher zubecklagenn, vnnd ein Raub iſt, Den Got ernſtlich ſtraffen wirdet.“ Gegen ſolche Eingriffe wendet ſich insbeſondere das auf dem Schmalkaldiſchen Konvent v. 1540 von Melanchthon verfaſste, von den Theologen unterzeichnete Bedenken (Philippi Melanchthonis epistolae, quae in Corp. Ref. desiderantur, disp. H. E. Bindseil, Hal. Sax. 1874, nr. 193, p. 142 sqq., verb. den Brief von Cruciger an Myconius daſelbſt nr. 195 hinſichtlich der Datirung; im Corp. Ref. T. IV, p. 1040 sqq. war es irrtümlich in das Jar 1537 geſetzt). Das Gutachten fordert Reformation des Kirchenguts im Gegenſatz zu ſeiner Sekulariſation, vertritt dagegen die Sekulariſation der geiſtlichen Gebiete. „So ſol auch niemandt haben Imperia, dan die weltliche oberckeit.“ — Andere evangeliſche weltliche Obrigkeiten entſprachen denn auch der Forderung, daſs das Kirchengut

selbst durch Reformation seiner eigentlichen Bestimmung für die ware Kirche, welcher es durch die Misbräuche der vorreformatorischen Kirche entfremdet worden, zurückgegeben werde, mit Gewissenhaftigkeit und Treue.

In manchen Ländern, wie in Hessen, wurden großartige gemeinnützige Institute mit den eingezogenen Klostergütern ausgestattet, welche, wie die Marburger Universität, zugleich auch der evangel. Kirche eine wichtige Stütze wurden. Ein Beispiel der Verwandlung eines ganzen geistlichen Gebietes in ein neues weltliches Statswesen gab 1525 die Umwandlung des Ordensstates Preußen in ein weltliches Herzogtum. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die Schicksale, welche das Kirchengut in den Territorien, welche sich der neuen Lehre znwendeten, traf, in das Einzelne zu verfolgen. Es wird genügen, die Entwicklung in großen Zügen anzudeuten. Die in den einzelnen Territorien vorhandenen Kirchengüter zerfielen zur Zeit der Reformation in drei Hauptmassen: in das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und geistlichen Stellen, in das kirchliche Korporationsgut (Vermögen der Kapitel, Klöster und anderen kirchlichen Körperschaften), und in das Vermögen und Einkommen der kirchlichen Würdenträger (landsässigen Bischöfe).

Des Schicksal dieser drei Massen gestaltete sich verschieden.

Das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und Pfarrstellen blieb im allgemeinen grundsätzlich unangetastet und seinem bisherigen Zwecke gewidmet. Verluste, die hier und da eintraten, waren nicht die Folge eines allgemeinen Sekularisationsprinzips, sondern nur Folgen einzelner Zufälligkeiten, Verwirrungen und selbst Ungerechtigkeiten. Die Accidenzien der einzelnen Pfarrstellen verminderten sich freilich erheblich mit dem Wegfall vieler Institute, mit denen sie zusammengehangen hatten, z. B. der Seelmessen; so erloschen ferner z. B. die Abgaben, welche Landleute und Handwerker infolge des geistlichen Gerichtszwangs oft auch an die Pfarrer hatten entrichten müssen; auch gaben die unruhigen Zeiten dem Landvolke Gelegenheit, sich der Verpflichtung zu mannigfachen Geld- und Naturalabgaben zu entziehen, die früher von dem Klerus oft mit äußerster Härte, ja unter Zuhilfenahme geistlicher Censuren eingetrieben worden waren.— Ganz eigentümlich war die Gestaltung, welche in Württemberg eintrat. Entgegen den auf Sekularisation, nicht Reformation des Kirchenguts, gerichteten Bestrebungen Herzogs Ulrichs wollte Herzog Christoph durch die von ihm getroffene Einrichtung, das besonders verwaltete „allgemeine Kirchengut", die dauernde Verwendung der Kirchengüter ausschließlich für Zwecke der evangel. Kirche sicher stellen. Bestandteile dieses „allgemeinen Kirchenkastens" wurden auch die Lokalpfarrdotationen. Die Einrichtung war wesentlich im Interesse der Geistlichen getroffen worden, da das allgemeine Kirchengut mit Hilfe der nach der großen Kirchenordnung von 1559 eingeworfenen sonstigen Vermögensmassen (z. B. der Ruralkapitelfonds), zumal da bald auch die Intraden der begüterten Mannsklöster damit zusammenflossen, auch Erhaltung der Amtswonungen, Zuschüsse zu ungenügend dotirten Stellen, Unterhaltung der Emeriten zu bestreiten vermochte und da die Beitragspflicht des allgemeinen Kirchenguts zu den Statslasten die einzelnen Geistlichen von Statssteuern befreite. Vgl. Eisenlohr, Einleitung in dessen Sammlung der württemb. Kirchengesetze Thl. II, Tübing. 1835, S. 99 ff. Die Vernichtung der Vielheit der lokalen Rechtssubjekte, welche wie nach römischem und canonischem Recht, so nach gemeinem evangel. Kirchenrecht die Eigenthümer des Kirchenguts darstellen, schloss indessen trotz der wolmeinenden Intention, in welcher das allgemeine Kirchengut von Herzog Christoph begründet wurde, eine Gefar für seinen Bestand in sich, welche durch seine 1806 vollzogene Incamerirung (s. unten) verwirklicht worden ist.

Auch das Vermögen der Kapitel, der Klöster und der kirchlichen Korporationen blieb in vielen Territorien ungeschmälert. Dagegen wurde der Zweck der Verwendung meist verändert. Nur die Kranken- und Armenstiftungen (Hospitäler, Siechen- und Armenhäuser) blieben unter anderen Verwaltungsformen ihrem ursprünglichen Zwecke gewidmet. Das Vermögen der Klöster und Stifter wurde zu einem guten Teile zu Unterrichtszwecken, zur Ausstattung von Schulen und

Universitäten verwendet. Ein anderer Teil dieser Korporationen wurde in der Weise umgestaltet, dass der kirchliche Charakter derselben mehr in den Hintergrund trat und die Korporationen überwiegend den Charakter einer Versorgungsanstalt für gewisse berechtigte Kreise annahmen (so die meisten evangelischen Kapitel [s. den Artikel „Kapitel" Bd. VII, S. 515], die adeligen Fräuleinstifte z. B. in Holstein, im Fürstentum Calenberg). Ein weiterer Teil der Stifts- und Klostergüter wurde aber schon damals nach der Selbstauflösung oder dem Aussterben der betreffenden Korporationen als bonum vacans behandelt, und den Stiftern und Patronen, sei es den Landesherren, sei es anderen berechtigten Familien als ein frei gewordenes Eigentum zurückgestellt. In Württemberg bestanden die Mannsklöster, durch Reformation in Klosterschulen verwandelt, fort, und die Prälaten galten noch als Häupter der Klöster, und auch als die Intraden der letzteren dann mit dem allgemeinen Kirchenkasten zusammenflossen, lag dem letzteren die Erhaltung des Stipendiums in Tübingen und der Klosterschulen ob. — Reformation der Klöster, nicht Sekularisation, war auch das Ergebnis der Maßregeln Herzog Ernst des Bekenners von Lüneburg und der Herzogin Elisabeth, welche die Reformation in Calenberg-Göttingen durchfürte, in welcher Beziehung die Gutachten, welche die Juristen Hieronymus Schürpff, Modestinus Pistoris, Matthäus Wesenbeck und der Reformator des lüneburger Landes Urbanus Rhegius über die Behandlung der Klöster erstattet haben, sowie der Herzogin Elisabeth Unterricht und Ordnung, für ihren Son Erich II. 1545 aufgesetzt, erwänenswert sind. Auf dieser Ban schritt Herzog Julius von Braunschweig fort, dessen Regierungszeit (1568—1589), sowie die Zeit der Vereinigung von Braunschweig-Wolfenbüttel und Calenberg-Göttingen (1584—1634) für die sich an die Klosterreformation anschließende Verwaltungsorganisation folgenreich wurde. Die Beziehung des in dieser Zeit entstandenen Klosterfonds zu der 1576 eröffneten Universität Helmstädt dauerte bis 1745; an die Stelle trat die Beisteuer der Klosterkasse für Göttingen. Wesentlichen Zuwachs erhielt der Hannoversche Klosterfond infolge der Erwerbung von Osnabrück und Hildesheim und der Aufhebung der noch bestehenden Mannsstifter durch die Gesetzgebung von 1850. Der Hannoversche Klosterfond bildet ein mit selbständiger juristischer Persönlichkeit versehenes, aus dem Vermögen der aufgehobenen Stifter und Klöster vereinigtes Stiftungsvermögen, das von den übrigen öffentlichen Kassen getrennt bleiben und allein zu Zuschüssen für die Universität, Kirchen und Schulen, auch zu milden Zwecken aller Art verwendet werden soll, s. Hannov. Landesverfassungsges. vom 6. August 1840, § 75, Abs. 2; § 79, Abs. 1. 2. 4, Pat. vom 8. Mai 1818, vgl. Denkschr. betr. den Hannov. Klosterfond, Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. XIV, S. 344 ff.; Frensdorff das. Bd. XVIII, S. 287 f. — In Hessen wurden die Rotenburger Kanonikate und gewisse Klostergefälle zu Gnadengehalten für Emeriten bestimmt, s. Büff, Kurhess. Kirchenrecht S. 716 ff. — In Mecklenburg wurde ein Teil dieses Guts dazu verwendet, das neu eingerichtete Konsistorium mit Grundbesitz zu fundiren, Kirchenordnung von 1552, Thl. 5 (Richter, Evang. Kirchenordnungen, Bd. II, S. 127), Dotations-Urk. vom 8. Februar 1571. — In den Städten wurde die Leisniger Kastenordnung von 1523 (Ev. Kirchenordnungen Bd. I, S. 10 ff.) wenigstens hinsichtlich der sogen. Kirchenkasten, Gotteskasten wirklich „ein gemein Exempel", indem hier geistliche Güter häufig unter diesen Namen zu eigenen neuen Stiftungen für Zwecke der Kirche, Schule und Woltätigkeit vereinigt wurden. — Über die Forderung in Melanchthons Schmalkaldischem Traktat, dass aus dem Vermögen der Bistümer und Kapitel die Mittel für die einzurichtenden besonderen Ehegerichte anzuweisen seien, s. den Art. Scheidungsrecht Bd. XIII, S. 471.

Die dritte Hauptmasse bildete die Dotation der Bistümer und anderen Prälaturen. Die reichliche Ausstattung dieser Stellen hatte auch da, wo es den Landesherren gelungen war, ihre alten vogteilichen Gerechtsame zur Landeshoheit über die Stifter auszubilden, im Zusammenhange gestanden mit der regimentlichen Autorität, welche Bischöfe und Prälaten nicht nur als Teilhaber am Kirchenregiment, sondern auch in weltlicher Beziehung als landsässige Stände und mäch-

tige Grundherren geübt hatten. Diese letztere Stellung, als mehr oder weniger selbständige Herren über Land und Leute, war mit dem Begriffe, welchen die evangelische Lehre mit dem Amte der Diener Christi verband, nicht ferner vereinbar und manche Bischöfe, wie die von Samland und Pomesanien, entäußerten sich mit ihrem Bekenntnisse zum Evangelium freiwillig der weltlichen obrigkeitlichen Befugnisse, welche sie bis dahin, letztere in dem Ordensstate Preußen, geübt hatten.

Aber auch die kirchenregimentliche Autorität der Bischöfe hörte, wo sie sich der Reformation zugewendet hatten und deshalb wie im Herzogtum Preußen und in Brandenburg die bischöfliche Verfassung den größten Teil des 16. Jarhunderts hindurch erhalten worden war, mit der allgemeinen Durchfürung der Konsistorialverfassung auf. Die Bischöfe starben allmählich aus, ihre Stellen wurden nicht wider besetzt, Mitglieder der landesfürstlichen Familien wurden zu Administratoren der erledigten Bischofstüle gewält oder ernannt, und das Vermögen der Bistümer schmolz allmählich mit der landesherrlichen Domäne zusammen. In dieser Weise kamen die brandenburgischen Stifter Havelberg, Brandenburg und Lebus, die kursächsischen Merseburg, Naumburg und Meißen, das pommersche Bistum Camin und das mecklenburgische Schwerin zunächst unter eigene weltliche Administratoren. Dann wurde, in Brandenburg schon seit 1571, in Havelberg und Lebus seit 1598, die Administration für immer mit der landesherrlichen Gewalt verbunden. So verlor auch das Stift Meißen seine eigentümliche Verfassung, wärend Naumburg und Merseburg sich durch ihre Kapitulation abgesonderte Stiftsregierung und Verfassung sicherten, die auch für Camin und Schwerin zunächst erhalten blieben.

In änlicher Weise wurde die Einfürung der Reformation in manchen reichsunmittelbaren Stiftern bewirkt und dadurch deren Sekularisation vorbereitet. Den benachbarten großen Fürstenhäusern, welche der evangelischen Partei in den Kapiteln ihre Unterstützung gewärten, bot sich nämlich dadurch Gelegenheit, manche dieser Hochstifter allmählich in ein änliches Verhältnis zu bringen, wie die landsässigen Stifter, indem die Prinzen ihrer Häuser widerholt zu Administratoren postulirt wurden und dann entweder vom Papst aus politischen Rücksichten die Konfirmation oder vom Kaiser ein Lehnsindult erlangten, oder one die eine wie das andere sich tatsächlich im Besitze der Administration behaupteten. Der geistliche Vorbehalt wurde auf diese Weise indirekt aufgehoben. Die evangelische Partei setzte sich auf diese Weise in den Besitz der Bistümer Magdeburg, Bremen, Verden, Lübeck, Osnabrück, Ratzeburg, Halberstadt und Minden, und die katholische Kirche war eine zeitlang auch mit dem Verlust von Münster, Paderborn, Hildesheim und Köln bedroht. Zwar gelang es der katholischen Partei, für die Gegenreformation in Münster, Hildesheim und Paderborn einen Rückhalt an dem bairischen Hause zu gewinnen (Herzog Ernst von Baiern wurde 1573 Bischof von Hildesheim, 1585 von Münster, in Paderborn ließ sich der jesuitenfreundliche Bischof Theodor von Fürstenberg 1612 den Herzog Ferdinand von Baiern zum Koadjutor geben) und in Köln (1583) und Straßburg (1592) den geistlichen Vorbehalt geltend zu machen, aber eine Reihe von reichsunmittelbaren Bistümern wurden durch das Institut der Administratoren aus weltlichen Fürstenhäusern der Sekularisation entgegengefürt, welche im Frieden von Osnabrück erfolgte. Zunächst wurden nämlich die Stifter Bremen und Verden als weltliche Herzogtümer an die Krone Schweden verliehen (J. P. O. art. 10, § 7), welche außerdem Vorpommern und Rügen nebst einem Teile von Hinterpommern und die bisher mecklenburgische Stadt Wismar erhielt. Sodann wurden Brandenburg und Mecklenburg für den Verlust, den sie durch die letzteren Abtretungen an Schweden erlitten, durch folgende Sekularisationen entschädigt: Kurbrandenburg erhielt die Bistümer Halberstadt, Minden und Camin als weltliche Fürstentümer (J. P. O. art. 11, § 1—5) und das Erzstift Magdeburg als Herzogtum unter Vorbehalt des lebenslänglichen Besitzes des Administrators August von Sachsen (J. P. O. art. 11, § 6—11); Mecklenburg bekam die Stifter Schwerin und Ratzeburg als Fürstentümer, zwei erbliche Dompfründen in Straßburg und die

Johanniter-Kommenden Mirow und Nemerow (J. P. O. art. 12). Das Haus Braunschweig-Lüneburg wurde für die Sekularisirung derjenigen Stifter, in welchen seine Prinzen Koadjutorien gehabt hatten, durch die Bestimmung entschädigt, dass fortan im Stifte Osnabrück mit einem katholischen Bischof jedesmal ein evangelischer aus dem genannten Hause alterniren sollte; außerdem erhielt es die Klöster Walkenried und Gröningen (J. P. O. art. 13). Hessen-Kassel bekam die sekularisirte Abtei Hersfeld (J. P. O. art. 15, § 2), die Lehne, die die Grafen von Schaumburg vom Stifte Minden getragen hatten (daselbst § 3), endlich eine auf die Stifter Mainz, Köln, Paderborn, Münster und Fulda gelegte Entschädigungssumme von 600,000 Thalern (J. P. O. art. 15, § 4 sqq.). Durch die Bestimmung des Normaltages (1. Januar 1624) blieb von den nicht sekularisirten, also ferner durch Wal zu besetzenden reichsunmittelbaren Bistümern nur Lübeck, von den Abteien Gandersheim, Hervorden und Quedlinburg in den Händen der Evangelischen (J. P. O. art. 5, § 14. 15. 23). In den einzelnen Territorien gewärte der Friede den Evangelischen den ruhigen Besitz aller bis zum 1. Januar 1624 eingezogenen und reformirten geistlichen Güter und Institute (J. P. O. art. 5, § 25). —

Zu einer massenhaften Einziehung kirchlichen Gutes gab den weltlichen Landesherren die Aufhebung des Jesuitenordens im 18. Jarhundert Gelegenheit. Zuerst erfolgte mit der Verbannung des Ordens die Einziehung seiner Güter in Portugal (1759), dann folgte Frankreich (1764), Spanien (1767), Neapel, Malta, endlich Parma (1768). Endlich hob Papst Clemens XIV. (s. d. Art. Bd. III, S. 267) durch das berühmte Breve Dominus ac redemtor noster vom 21. Juli 1773 den Orden allgemein auf. Darin heißt es: „Wir heben mit reifer Überlegung, aus gewisser Kenntnis und aus der Fülle der apostolischen Macht die erwänte Gesellschaft auf, unterdrücken sie, löschen sie aus, schaffen sie ab, und heben auf alle und jede ihrer Ämter, Bedienungen und Verwaltungen, ihre Häuser, Schulen und Kollegien, Hospicien und alle ihre Versammlungsorte, sie mögen sein, in welchem Reiche, in welcher Provinz und unter welcher Botmäßigkeit sie wollen und die ihnen in irgend einer Weise angehören" (Theiner, Geschichte des Pontifikates Clemens XIV. Bd. II, S. 356—376). Wenn nun von katholischer Seite nicht selten versichert wird, dass das Breve Dominus ac redemtor, indem es „omnem et quamcunque auctoritatem . . . . tam in spiritualibus quam in temporalibus" von den Ordensoberen auf die Bischöfe übertrug, den letzteren auch die Verfügung über die Verwendung der Güter des aufgehobenen Ordens anheimgegeben habe, so ist das unrichtig. Das Breve übertrug vielmehr den Bischöfen die Jurisdiktion über die Temporalien nur bedingter Weise und zwar nur in Betreff der Kollegienhäuser, nicht des Vermögens derselben, soweit es nicht dessen zur Erhaltung der Exjesuiten bedurfte. Der Papst beabsichtigte vielmehr die Disposition über die Güter des Ordens für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Nach der Encyklica vom 14. August 1773 sollte daher eine zur Ausfürung des Breve besonders niedergesetzte Kongregation die gesamte Hinterlassenschaft ermitteln und etwaige Inhaber mit kirchlichen Censuren zur Herausgabe zwingen, demnächst aber die Jurisdiktion und Gewalt in allen die Personen, Kirchen, Häuser, Kollegien, Sachen und Güter der Jesuiten betreffenden Angelegenheiten ausüben. Diese Kongregation erließ denn auch Rundschreiben an die Bischöfe (auch die deutschen), worin dieselben aufgefordert wurden, von den Jesuitengütern Besitz zu nehmen und dieselben zu dem von dem apostolischen Stule zu bestimmenden Gebrauche zu verwaren. Da nun aber die deutsche Rechtsentwicklung das von der römischen Theorie dem Papste zugeschriebene Obereigentum an dem gesamten Kirchengute, als dessen Ausfluss sich nach dieser Theorie auch das von Clemens in Anspruch genommene Recht der Verfügung über die Jesuitengüter darstellt, niemals zur Anerkennung hat gelangen lassen, so erklärt sich, wie der Reichshofrat in dem Gutachten vom 16. November 1773 ([J. J. Moser] Zwölf Reichshofratsgutachten wegen des Jesuiten-Ordens, 1775, Nr. I, Krabbe, Eigentum an den Jesuitengütern, Münster 1855, S. 13 ff.) dem Kaiser raten konnte, das Placet des Breve auf die Klausel wegen der Temporalien nicht

zu erstrecken. Da mithin das vom Papst in Anspruch genommene Verfügungsrecht nicht zur Anerkennung kam, die Ordinarien aber zu selbständigen Anordnungen selbst nach dem Breve nicht befugt waren, so griffen nun überall die Territorialgewalten nach dem Gut des aufgehobenen Ordens. Und wenn auch der Reichshofrat die Jesuitengüter nicht als bona vacantia, sondern als patrimonium ecclesiae angesehen wissen wollte, so hinderte dies die Landesherren, die ihre Berechtigung nicht auf das Breve, sondern auf die Landeshoheit gründeten, nicht, ihrem von der damaligen Statslehre aus naturrechtlichen Voraussetzungen hergeleiteten Verfügungsrechte die weitgreifendste Anwendung zu geben. —

Die französische Revolution ist besonders verhängnisvoll für das Kirchengut geworden. Bei der großen Finanznot Frankreichs glaubte man sich nicht mit der Einfürung der allgemeinen Besteuerung des Kirchenguts begnügen zu dürfen. Die Einnahmen des Klerus beliefen sich unter dem ancien régime auf järlich 200 Millionen Livres. Merkwürdigerweise bildet die revolutionäre Rechtfertigung der Sekularisation des französischen Kirchenguts nur das Gegenstück zu der von der französischen Theorie entwickelten Lehre, dass das Eigentum der Kirchengüter der Geistlichkeit in ihren Kollegien und Verbänden zustehe (vergl. B. Hübler, Der Eigentümer des Kirchenguts, Leipzig 1868, S. 36 ff.). Diese schon von dem Dominikaner Johannes de Parrhisiis († 1304), De potestate regia et papali c. 6 vertretene klerikale Kollegialtheorie ist von d'Ailly, De potestate ecclesiastica (1416), aber auch von Turrecremata († 1468) Summa de ecclesia übernommen, hat im 17. Jarhundert unter den katholischen Kanonisten fast unbestritten geherrscht und diese Herrschaft in der gallikanischen Kirche behauptet. Von evangelischer Seite war sie wegen der ihr zugrunde liegenden hierarchischen Verwechslung des Klerus mit der Kirche bereits von Chunrad Trew von Fridesleben (1540) bekämpft worden, und aus der theoretischen Usurpation des Eigentums der Kirchengüter durch den geistlichen Stand folgerten dann die Encyklopädisten, dass, da dessen Bestand als Korporation vom State abhängt, von diesem dem Klerus auch mit der Rechtspersönlichkeit das angesammelte Vermögen entzogen werden könne. Das nun von einer allgemeinen Rechtsüberzeugung vertretene Sekularisationsrecht des States wurde von den altliberalen französischen Juristen auf seine Korporationshoheit, von den Radikalen auf ein volles Nationaleigentum am Kirchengut zurückgefürt(Hübler S. 56 f. 64 ff.). Auf den Vorschlag des Bischofs von Autun Talleyrand wurde von der Nationalversammlung erklärt (2. November 1789): „Tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation", und beschlossen, den Geistlichen feste Besoldungen zu geben. Talleyrand hoffte auf diese Weise dem State järlich eine Mehreinnahme von 70 Millionen zuzuwenden. Bald folgte die Aufhebung sämtlicher Klöster. Dann traten in schneller Folge der Umsturz der katholischen Kirchenverfassung, die Zerstörung der Kirche selbst ein. Aber auch, als dann auf die revolutionären Schreckenszeiten die Herstellung der katholischen Kirche durch das Konkordat vom 15. Juli 1801 erfolgte, musste der geschehene Verkauf der kirchlichen Güter ausdrücklich als gültig anerkannt werden, wofür sich die Regierung verpflichtete, den Geistlichen anständigen Gehalt aus den Statskassen reichen zu lassen. Auch als später ein Teil der Güter wider zur Disposition der kirchlichen Oberen gestellt wurde, kehrten sie dadurch nicht in das Eigentum der Kirche zurück, sondern blieben Eigentum des States und der Kommunen. Dies galt selbst hinsichtlich der durch Gesetz vom 18. Germinal X (8. April 1802) wider eingeräumten katholischen Kirchengebäude und Pfarrhäuser, welche auf dem preußischen linken Rheinufer durch Gesetz vom 14. März 1880, § 2 in das Eigentum der katholischen Kirchengemeinden übertragen worden sind. Vergl. über die einschlagende französische Gesetzgebung die Motive zu dem angef. preußischen Gesetze, Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. XV, S. 385 ff.

Nicht minder verhängnisvoll waren die Folgen der revolutionären Kriege für den Besitz der katholischen Kirche in Deutschland. Hier war schon in den Unterhandlungen zwischen Friedrich dem Großen und Georg II. von Großbritannien und Hannover (1743) zur Entschädigung Kaiser Karls VII., bez. auch

zum Ausgleich einer etwa von Maria Theresia zu erlangenden Cession in Vorderösterreich die Sekularisation einer größeren Anzal geistlicher Territorien, des Erzbistums Salzburg und einer Anzal Bistümer, in das Auge gefasst worden (s. Alfred Dove, Das Zeitalter Friedrichs d. Gr. und Josephs II., Gotha 1883, S. 191 ff.). Aber auch die Sekularisation des Kirchenguts war durch die publizistischen Theorien vorbereitet (s. Hübler S. 49 ff.). Besonders die naturrechtlichen Theorien, welche im 18. Jarhundert zur Herrschaft gelangten, haben einen tiefgehenden Einfluss geübt. Namentlich leiteten die deutschen Publizisten aus dem von Hugo Grotius De jure belli et pacis, Amstel. 1689, I. c. 1, § 6, c. 3, § 6. III. c. 20, § 7) aufgestellten dominium eminens des Stats ein Dispositionsrecht desselben über die geistlichen Güter her, welches H. Conring (De dominio emin.) noch auf dringende Notfälle beschränkt, Christ. Thomasius (De bonorum saecularisatorum natura) aber allgemein zulässt, sofern nur durch die Ausübung die Existenz der Kirche selbst nicht gefärdet wird. Andere Schriftsteller (z. B. J. N. F. Brauer, Abhandlungen zur Erläuterung des Westph. Friedens 1784), indem sie, von der Omnipotenz der Statsgewalt ausgehend, die Gemeinschaften christlicher Gottesverehrung nicht als mit eigentümlicher Berechtigung bestehende besondere sittliche Lebensordnungen, sondern bloß als den Zwecken des Stats dienende „Statsgesellschaften" anerkennen, welche als integrirende Teile des polizeilichen Mechanismus aufgefasst wurden, wie das religiöse Leben selbst zu einer Funktion der durch eine allumfassende Polizeigewalt dirigirten allgemeinen Wolfart herabgesetzt erschien, schreiben dem State ein Obereigentum über das gesamte Kirchengut zu, das die willkürliche Verfügung über dasselbe einschließt (dagegen bereits: J. C. Majer, Über das Eigenthum an den geistlichen Gütern und deren Heimfall bei vorgehenden Stifts-Innovationen, Ulm 1786), eine Lehre, welche hernach von Gönner (Teutsches Statsrecht, Landshut 1804) nur hinsichtlich der unmittelbar zum gottesdienstlichen Gebrauche dienenden Gegenstände eingeschränkt, dagegen für das übrige Kirchenvermögen festgehalten ist. — Diese Sekularisationsgedanken waren in der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts allgemein verbreitet (s. O. Meyer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, I, Rostock 1871, S. 58 ff.). Und nicht nur Joseph II. war in Österreich mit Aufhebung sämtlicher Bruderschaften (Hofdekret vom 22. Mai 1783), mit Klosteraufhebungen, welche zwei Fünftel der vorhandenen Klöster trafen, und mit Einziehung von in Österreich vorhandenem Vermögen auswärtiger Bistümer bereits vorgegangen, sondern auch der Kurfürst von Mainz hatte Klostergut sekularisirt und die Emser Punctation Art. 3 nahm es allgemein als Recht der Bischöfe in Anspruch, zum Besten des gemeinen Wesens, also in ihrer Eigenschaft als Landesherren, zu sekularisiren. Für das Reich hatte auf eine von einem katholischen Domkapitular (1785) gestellte Preisaufgabe über den mangelhaften Zustand der geistlichen Territorien Friedr. Carl v. Moser, Über die Regierung der geistlichen Staten in Deutschland (1787) als allgemeine Maßregel deren Verwandlung in weltliche Staten zugleich mit der Sekularisation der Klöster vorgeschlagen.

Schon in den geheimen Bedingungen des Friedens von Campo Formio (17. Oktober 1797) hatte der Kaiser in die Abtretung des größten Teils des linken Rheinufers mit Einschluss von Mainz an Frankreich gewilligt. In diesem Zugeständnis war nicht nur die Sekularisation sämtlicher auf dem linken Rheinufer belegenen geistlichen Territorien enthalten, sondern da von Österreich zugleich für die größeren weltlichen Staten Entschädigungen auf dem rechten Rheinufer bedungen waren, ließ sich voraussehen, dass der kirchliche Besitz im Reiche, wie in dem westfälischen Frieden, als Gegenstand der Entschädigung der weltlichen Stände werde behandelt werden (wenn auch bei voller Entschädigung die Erhaltung der geistlichen Kurfürstentümer möglich gewesen wäre). Dieses Geschick erfüllte sich denn auch, nachdem Österreich auf kurze Zeit noch einmal die Waffen ergriffen hatte, durch den Frieden von Luneville (9. Februar 1801), in welchem der Kaiser Namens des Reichs das linke Rheinufer abtrat, sich für seine Verwandten von Toskana und Modena in Deutschland Entschädigung ausbedang, und im Artikel 7 für die erblichen Fürsten, welche Ge-

biete auf dem linken Rheinufer verloren hatten, Entschädigung „aus den Mitteln des Reichs“ zusagte. Die Ausfürung des Entschädigungsgeschäftes wurde unter Vermittelung von Rußland und Frankreich einer außerordentlichen Reichsdeputation überlassen (August 1802 bis Mai 1803). In der Tat aber hatten die meisten Beteiligten schon unter der Hand über ihren Anteil mit Bonaparte abgeschlossen. Das Ergebnis dieses schmachvollen Handels ging dann in den Reichsdeputations-Hauptschluss vom 25. Febr. 1803 über, der (durch kaiserl. Ratifikationsdekret vom 23. April zum jüngsten Reichsschluss) zum Reichsgesetz erhoben wurde

Nur der bisherige Kurfürst von Mainz, der zum Kurerzkanzler erklärt wurde, und die Oberen des Malteser- und deutschen Ordens blieben noch geistliche Reichsstände; alle übrigen reichsunmittelbaren geistlichen Fürstentümer und Herrschaften wurden für sekularisirt erklärt und unter die weltlichen, größtenteils protestantischen Stände verteilt; aber auch die landsässigen Stifter und Klöster mussten zur Ergänzung der Entschädigungsmasse dienen. Bereits der französische Verteilungsplan stellte das Kirchengut „à la disposition des Gouvernements respectifs“.

Der Kurfürst Reichserzkanzler erhielt ein Gebiet (Kuraschaffenburg, da Mainz schon, vom Papst von der deutschen Kirche abgetrennt, ein französisches Bistum bildete) aus Überresten des Erzstiftes Mainz auf dem rechten Rheinufer (Fürstentum Aschaffenburg), aus dem Landbesitz des Bistums Regensburg, auf dessen Domkirche der Stul von Mainz übertragen wurde, endlich den Städten Regensburg und Wetzlar gebildet. Seine Metropolitangerichtsbarkeit sollte sich in Zukunft über alle rechtsrheinischen Teile der ehemaligen Kirchenprovinzen von Mainz, Trier und Köln (jedoch mit Ausschluß der preußischen Gebiete), sowie über die salzburgische Provinz, soweit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnte, erstrecken (Dep. Schl. § 25). Zu der österreichischen Entschädigung gehörten die Bistümer Trient und Brixen mit allen darin befindlichen Kapiteln, Abteien und Klöstern (Dep. Schl. § 1). Der Erzherzog Großherzog von Toskana erhielt das Erzbistum Salzburg und die Propstei Berchtoldsgaden, und teilte die Hochstifter Passau und Eichstädt mit Bayern (a. a. O.), an welches außerdem der größte Teil des Hochstifts Würzburg, die Bistümer Bamberg, Freising und Augsburg, die Propstei Kempten und zwölf Abteien fielen (a. a. O. § 2). Preußen bekam die Bistümer Hildesheim und Paderborn, das mainzische Thüringen (Erfurt und Eichsfeld), einen Teil des Bistums Münster, die Abteien Herdorden, Quedlinburg, Elten, Essen, Werden und Kappenberg; der Rest des Bistums Münster wurde unter die Häuser Oldenburg, Salm, Aremberg, Croy und Looz verteilt (a. a. O. § 3). Auch das evangelische Bistum Lübeck fiel an Oldenburg (Dep. Schl. § 8). Das Kurhaus Braunschweig-Lüneburg erhielt das Bistum Osnabrück, der Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel die beiden Abteien Gandersheim und Helmstädt (a. a. O. § 4). Zur badischen Entschädigung gehörte das Bistum Constanz, die Reste der Bistümer Speier, Basel und Straßburg und eine Anzal Abteien (a. a. O. § 5). Württemberg erhielt von geistlichem Gut: die Propstei Ellwangen, die Stifter, Abteien und Klöster: Zwiefalten, Schönthal, Comburg, Rothenmünster, Heiligenkreuzthal, Oberstenfeld, Margarethenhausen (Dep. Schl. § 6). Die unmittelbaren Abteien und Klöster Ochsenhausen, Münchroth, Schussenried, Guttenzell, Hegbach, Baindt, Buxheim, Weissenau und Isny wurden zur Entschädigung der Reichsgrafen verwendet (Dep. Schl. § 24). In die Überreste der Erzstifter Mainz (so weit es nicht zu Aschaffenburg gehörte), Trier und Köln teilten sich die Häuser Hessen und Nassau, wobei das Kurkölnische Herzogtum Westfalen an Darmstadt kam (Dep. Schl. §§ 7. 12). Reste des Hochstifts Würzburg mit angrenzenden mainzischen Ämtern dienten zur Entschädigung der Häuser Löwenstein, Hohenlohe und Leiningen (Dep. Schl. §§ 14. 18. 20). Nassau-Oranien bekam von geistlichem Gute die Bistümer Fulda und Corvey, dazu einige Abteien (ebendas. § 12). Das Bistum Chur wurde der helvetischen Republik überlassen (ebendas. § 29). Mecklenburg-Schwerin erhielt für die beiden Straßburger Kanonikate (s. oben) Rechte und Güter des Lübecker Hospitals (ebendas. § 9).

Hinsichtlich der Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien, sowie der bischöflichen Domänen ward bestimmt, daſs sie mit den Bistümern auf die neuen Landesherren übergehen sollten (Dep. Schl. § 34). Dazu bestimmt § 35: „Alle Güter der fundirten Stifter, Abteien und Klöster, in den alten sowol als in den neuen Besitzungen, katholischer sowol, als Augsburgischer Konfessionsverwandten, mittelbarer sowol als unmittelbarer, deren Verwendung in den vorhergehenden Anordnungen nicht förmlich festgesetzt worden ist, werden der freien und vollen Disposition der respektiven Landesherren, sowol zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterricht, und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen, unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche werden beibehalten werden, und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit“ . . . Die Sekularisation der geschlossenen Frauenklöster sollte nur im Einverständnis mit dem Diözesanbischof, die der Mannsklöster nach der freien Verfügung der Landesherren geschehen dürfen; beiderlei Gattungen aber nur mit landesherrlicher Genehmigung Novizen aufnehmen können (Dep. Schl. § 42). Die katholischen Diözesen sollten noch einstweilen bestehen und eine neue Diözesaneinteilung, mit gehörig dotirten bischöflichen Sitzen und Kapiteln künftig auf reichsgesetzliche Art stattfinden (Dep. Schl. § 62). (Dabei dachte man, wie die Folge zeigte, zunächst an ein Konkordat; indessen war wie der Dep.-Schl. selbst einseitig über die Veränderung der erzbischöflichen Sprengel bestimmte, ein einseitiges Vorgehen der Reichsgesetzgebung, gemäß den Prinzipien des Josephinismus, nicht ausgeschlossen, s. Mejer a. a. O. I, S. 151). Endlich bestimmt § 63: „Die bisherige Religionsübung jedes Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuſs ihres eigentümlichen Kirchenguts auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben. Dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuſs der bürgerlichen Rechte zu gestatten“.

Die Tragweite dieser Bestimmungen war so groß, daſs sie in der Tat die Zerstörung der Verfassung der katholischen Kirche in Deutschland in sich schlossen. Zunächst der päpstlichen Autorität waren durch alle diese Veränderungen die tiefsten Wunden geschlagen. Dieselben waren one die geringste Rücksprache mit dem Papste durchgesetzt. Mit den Klöstern, die nun nach und nach in allen deutschen Territorien, Österreich ausgenommen, von den Landesherren aufgehoben wurden, verlor der Papst ein Heer treuer Untertanen. Die Mischung protestantischer und katholischer Bevölkerungen durch die neue Territorialbildung förderte zunächst den Geist der Verträglichkeit und die stille Einwirkung protestantischer Anschauungen und Lebensweise (was sich erst im Zeitalter der Restauration mit dem Eindringen der ultramontanen Ideeen in die deutsche katholische Laienwelt, später den Klerus und dann mit der Schwächung der statlichen Kirchenhoheit seit dem Ausgang des Kölner Streits und den Konzessionen der Regierungen an die statauflösende Kirchenfreiheit im römischen Sinne besonders seit 1848 geändert hat). Durch die Einrichtung einer deutschen Metropole (Regensburg) und des Primats war die Kurie ferner mit der Fortpflanzung des schismatischen Geistes bedroht, welcher den deutschen Episkopat in der josephinischen Zeit charakterisirt hatte.

Die Kurie konnte nur heimlich durch ihren Nuntius in Wien gegen die Veränderungen Verwarung einlegen. Sie tat es jedoch in dem siegesbewuſsten Tone, wonach sie nie einen Anspruch verloren gibt, sondern von der vollen Konsequenz des Systems nur ratione temporis abzusehen erklärt. In der Instruktion an den Nuntius in Wien, in welcher sie dagegen protestirt, daſs so viele Güter der katholischen Kirche in die Hände ketzerischer Fürsten fielen, wird daran erinnert, daſs nach kanonischem Recht eigentlich die eigenen Güter der Ketzer eingezogen und ihre Untertanen vom Eide der Treue losgesprochen werden sollten. Freilich könnten jetzt so heilige Maximen nicht ausgeübt werden, indessen könne man doch nimmer zugeben, daſs Güter der katholischen Kirche ketzerischen Fürsten übergeben würden.

Diese Proteste waren damals so wenig von Erfolg, dass vielmehr die letzten geistlichen Territorien, welche der Reichsdeputations-Hauptschluss noch verschont hatte, bald darauf ebenfalls der Sekularisation unterlagen. Nachdem der Presburger Friede (26. Dezember 1805) Österreich den erblichen Besitz des Hoch- und Deutschmeistertums für einen seiner Prinzen zugesichert hatte, hob ein Dekret Napoleons (April 1809) den deutschen Orden innerhalb des Rheinbundes auf, wurde Württemberg mit den Resten der reichsunmittelbaren Besitzungen desselben vergrößert, die Einziehung der mittelbaren Besitzungen den einzelnen Landesherren überlassen. Am 16. Februar 1810 musste der Fürst Primas (frühere Kurerzkanzler), der 1806 die Stadt Frankfurt erhalten hatte, sein Fürstentum Regensburg an Frankreich zur Verfügung überlassen, wofür Fulda und Hanau mit dem Reste seiner Besitzungen zu einem Großherzogtume verbunden wurde, das zwar dem damaligen Fürsten Primas auf Lebenszeit erhalten, dann aber als Erbstat dem Vizekönig von Italien zufallen sollte.

Viel bedrohlicher als dieser Untergang des letzten geistlichen States war für die katholische Kirche der Umstand, dass die neue Einrichtung der Diözesanverfassung und der Domkapitel, welche der Reichsdeputations-Hauptschluss einer späteren reichsgesetzlichen Verfügung vorbehalten hatte, nicht erfolgte. Die redlichen Bemühungen des Fürsten Primas Dalberg, die Verhältnisse der katholischen Kirche im Rheinbunde, unter Ausdehnung der Bestimmungen des französischen Konkordats auf denselben zu ordnen, waren vergeblich. Die alten Diözesen blieben also bestehen, obwol vielfach in ihrem Bestande vermindert, alle in ihrem Verbande gelockert. Inzwischen wurde kein bischöflicher Stul im Falle der Erledigung neu besetzt, die alten Bischöfe starben nach und nach aus. Im Jare 1814 hatte Deutschland nur noch fünf Bischöfe, meist Greise (den Erzbischof von Regensburg und Konstanz, die Bischöfe von Eichstädt, von Passau und Corvey, von Hildesheim und Paderborn, und von Fulda). Die erledigten Diözesen wurden von Generalvikaren regiert. Da auch die Zal der Weihbischöfe sehr gesunken war, waren die den Bischöfen vorbehaltenen Sakramente der Firmung und Priesterweihe kaum mehr zu erhalten.

Die Domkapitel waren, da keine erledigte Stelle besetzt wurde, ebenfalls zusammengeschmolzen. Zallose Pfarreien waren unbesetzt oder gänzlich verarmt. Dazu brachten die neuen Landesherren die katholische Kirche in eine wahre Dienstbarkeit. Die Landesherren behaupteten mit den Gütern und Besitzungen, welche durch den Reichsdeputations-Hauptschluss auf sie übergegangen waren, zugleich eine allgemeine Succession in die den Bischöfen, Klöstern und Stiftern zugestandenen Präsentations- und Collationsrechte (one Unterscheidung der Rechtstitel). Wenn man es ferner aus der Entwicklung des modernen Statsgedankens rechtfertigen durfte, dass nun überall auch in den katholischen Territorien die mittelalterlichen Privilegien des Klerus, z B. die Steuerfreiheit aufgehoben wurden, so war es doch Verletzung einer Ehren-, teilweise auch einer Rechtspflicht, dass der Stat, der sich in so hohem Maße mit dem Kirchengute bereichert hatte, für den Kultus aus seinen Mitteln ausreichend zu sorgen unterließ. — Über die Herstellung der katholischen Kirchenverfassung in Deutschland vgl. den Art. „Konkordate und Cirkumskriptionsbullen“ Bd. VIII, S. 161.

Das Kirchengut der evangelischen Kirche erlitt ebenfalls sehr beträchtliche Einbußen. Das allgemeine Kirchengut in Württemberg wurde geradezu für Statseigentum erklärt und mit den Domänen vereinigt (verteidigt in [Schneckenburger] Worte zur Verständigung über das alte Kirchengut in Württemberg, Tübingen 1821. Vgl. dagegen Georgii, Rechtliche Erörterung der Frage, ob das Kirchengut Eigenthum der protestantischen Kirche oder des Staates sei, Stuttgart 1821; Abel, Ob das Kirchengut Eigentum der Kirche oder des Staats sei? Das. 1821; Georgii und Bengel, Über Kirchengut und Kirchenverfassung in Württemberg, Tüb. 1832).

Auch in Preußen waren die Verluste des evangelischen Kirchenguts beträchtlich. Hier hatte sich die Regierung durch die Folgen des unglücklichen Krieges von 1806—1807, insbesondere durch die von Frankreich auferlegte Kriegskontri-

bution genötigt gesehen, von der Ermächtigung des Reichsdeputations-Hauptschlusses zur Einziehung der Güter der noch vorhandenen geistlichen Stifter und Klöster Gebrauch zu machen. Der § 1 des Edikts vom 30. Oktober 1810 (Ges.-S. S. 32) verordnet: „Alle Klöster-, Dom- und andere Stifter, Balleyen und andere Commenden, sie mögen zur katholischen oder protestantischen Religion gehören, werden von jetzt an als Statsgüter betrachtet". Diese Verordnung betraf in dem damaligen Umfange der Monarchie evangelischerseits die evangelischen Domstifter zu Havelberg, Colberg und Camin, sowie die Balley Brandenburg des Johanniterordens, das Heermeistertum und die Commenden derselben, welche infolge dieses Edikts aufgehoben und den Domänen einverleibt wurden. Nur das Domkapitel zu Brandenburg entging der ihm gleichfalls drohenden Aufhebung. Gleichzeitig erfolgte auch in den von Preußen an das Königreich Westfalen abgetretenen Landesteilen die Aufhebung der rein evangelischen oder paritätischen Domkapitel von Magdeburg und Halberstadt, sowie der Collegiatstifter zu Magdeburg und Halberstadt, Walbeck, Herford, Bielefeld, Lübbecke und Minden. Die mit der Statsdomäne vereinigten Stiftsgüter sind im Jare 1813 von dem Königreiche Westfalen wider auf Preußen übergegangen. —

Wenden wir uns nunmehr zur rechtlichen Beurteilung dieser Sekularisationen und zur Erörterung der durch dieselben hervorgerufenen Verbindlichkeiten.

In Österreich waren aus (unter Joseph II., s. oben) sekularisirtem Kirchengut der Religions- bezw. die Studienfonds gebildet, welche das Konkordat von 1855, Art. XXXI, wider für Kirchengut erklärte. Die Studienfonds (Exjesuitenfonds) hatten aber, wie auch die Schulfonds, auch Zuflüsse, zu welchen auch Protestanten, Griechen u. s. w. beisteuern mussten (s. Porubszky in der Zeitschr. f. Kirchenrecht IX, S. 72 f.). Dies ist gegenüber dem Konkordat von praktischer Bedeutung, da das Schulgesetz vom 25. Mai 1868, § 8 zusichert, dass das Einkommen des Normalschulfonds, des Studienfonds und sonstiger Stiftungen für Unterrichtszwecke one Rücksicht auf das Bekenntnis zu verwenden ist, insoweit es nicht nachweisbar für gewisse Glaubensgenossen gewidmet ist.

Was die Sekularisationen in Deutschland betrifft, so muss man, wie Schulte (Kathol. Kirchenrecht, Bd. II, S. 496, Anmerk. 2) richtig bemerkt, unterscheiden zwischen den einzelnen Objekten derselben. Die Aufhebung der Landeshoheit, welche mit den reichsunmittelbaren Bistümern und Prälaturen verbunden war, enthielt keinen Eingriff in das Kirchengut, denn die politische Stellung der katholischen Kirche innerhalb der Reichsverfassung wurzelte nicht in den kirchlichen, sondern in den politischen Aufgaben, welche die katholische Kirche als die große Civilisationsanstalt des Mittelalters im Abendlande zu vollziehen hatte und in der durch diese Mission bedingten eigentümlichen Durchdringung des geistlichen und des weltlichen Elements im heiligen römischen Reich deutscher Nation. In dieser Aufhebung vollzog sich ein weltgeschichtlicher Prozess, dessen innere Berechtigung so wenig bestritten werden kann, als diejenige der Bildung der geistlichen Territorien. Nach Auflösung jener idealen Einheit von Stat und Kirche, welche die Herrschaft Karls des Großen zur Erscheinung gebracht hatte, war die Kirche, wenn nicht alle Keime höherer Gesittung in der germanisch-romanischen Welt in dem rohen Kampfe der elementaren Gewalten untergehen sollten, genötigt gewesen, einen großen Teil der Aufgaben der Statsgewalt mitzuübernehmen. Um dies zu können, hatte sie selbst statliche Formen annehmen müssen. So hatte sie der Zerrissenheit des weltlichen Rechts jenen bewunderungswürdigen geistlichen Universalstat gegenübergestellt, welcher damals das gleiche Recht auch des Schwachen in Schutz nahm, wie er zu jener Zeit fast allein alle höhere Geistesbildung in sich schloss. Wie hätte die Kirche dieses große Ziel verwirklichen können, in einer Zeit zumal, wo der Grundbesitz als Voraussetzung aller höheren Freiheitsrechte wie der statlichen Berechtigung angesehen wurde, wenn nicht ihre Amtsträger öffentliche Gerechtsame mit großem Grundbesitz verbunden hätten? In Deutschland zumal hatte das sächsische Königtum bei der fortgeschrittenen Zersetzung der germanischen Gesellschaft, bei dem Überwiegen des Lehnsadels und der zusammengeschmolzenen Masse der Gemeinfreien, welche noch unter Karl dem

Großen die Grundlage des Stats gebildet hatte, in der Stärkung der Stellung der Bischöfe ein Gegengewicht gegen die weltlichen Feudalherren schaffen müssen. Damals waren die geistlichen Territorien aus dem Keime der fränkischen Immunitäten hervorgewachsen, indem Comitate, Regalien und großer Grundbesitz dauernd mit den Stiftern und Abteien verbunden wurden. Aber die Zeiten waren längst vergangen, wo die Könige das Reich mit den Bischöfen regieren mussten, weil es mit den weltlichen Fürsten, Grafen und Herren sich nicht regieren ließ. Das Reichsbistum hatte aufgehört mit den ihm übertragenen Gütern und Rechten des Reichs eine Hauptstütze des deutschen Königtums zu bilden, seit nach dem Tode Heinrichs VI. der Einfluss des Kaisers auf die Bestellung der Bischöfe und die meisten der Leistungen, zu welchen sie dem Reiche verpflichtet waren, beseitigt wurden. Der geistliche Universalstat aber hatte mit dem Ausgange des 13. Jarhunderts seine Mission als die große Kultur-Anstalt des Mittelalters erfüllt, die Staten waren mündig geworden, sie bedurften der geistlichen Vormundschaft nicht mehr. Gerade die größeren weltlichen Territorialherren im Reiche hatten schon im 15. Jarhundert die Aufgaben der modernen Statsgewalt mit Kraft und Einsicht in die Hand genommen. In ihren Landen zuerst wurde nach dem Vorbild der Städte der alten Vermischung der öffentlichen und privaten Rechtssphäre abgesagt, der moderne Statsgedanke durchbrach die Hülle des abgelebten Patrimonialstats. So musste die Verbindung der Landeshoheit mit kirchlichen Ämtern und Korporationen als eine Anomalie erscheinen, die nur in dem morschen Gebäude der deutschen Reichsverfassung eine gute Zeit noch ein Scheindasein retten konnte, bis auch hier über sie das unerbittliche Gericht der Tatsachen erging. Nur die in ihrer Konsequenz dennoch bewunderungswürdige Borniertheit der Kurie konnte eine Restauration auch in dieser Beziehung verlangen. Durch Consalvi wurde auf dem Wiener Kongreß (17. Nov. 1814) nichts Geringeres beantragt, als Herstellung des gesamten status quo ante, einschließlich des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und der geistlichen Fürstentümer (eines Gebiets von mehr als drei Millionen Einwonern), sowie Herausgabe des gesamten eingezogenen Kirchenguts. Als damit nicht durchzudringen war, reservirte sich die Kurie durch feierliche Protestation gegen alle in Deutschland seit 1803 one päpstliche Einwilligung zum Schaden der Kirche eingetretenen Veränderungen alle Rechte (14. Juni 1815, nicht zu verwechseln mit dem auf den Kirchenstat bezüglichen Protest vom gleichen Tage), wie sie einst gegen den westfälischen Frieden protestirt hatte. Die Kurie durfte in der Tat zufrieden sein, dass es ihr, Dank der Statsweisheit der ketzerischen und schismatischen Großmächte, vergönnt war, über zwei Millionen Italiener „als ein Stück Kirchengut“ noch ferner mit der elendesten Regierung der Welt zu beglücken!

Ebensowenig, wie die Aufhebung der mit den Bistümern und Abteien verbunden gewesenen Landeshoheit kann die Einziehung der Reichslehen bez. Regalien als eine Ungerechtigkeit bezeichnet werden, weil auch diese von dem deutschen Episkopat nicht sowol der Kirche und für kirchliche Zwecke, als vielmehr in seiner Eigenschaft als politischer geistlicher Herrenstand und für politische Zwecke erworben worden waren. Was freilich Gegenstand der Belehnung durch das Reich gewesen ist, ist nicht unbestritten, da Manche von sämtlichen mit einer Reichskirche (Reichsbistum, Reichsabtei) verbundenen weltlichen Gütern und Rechten (Temporalien), Andere (z. B. Zöpfl, Alterthümer des deutschen Reichs und Rechtes Bd. II) nur von bestimmten einzelnen Gütern und Rechten, oder insbesondere nur von den einer solchen verliehenen Hoheitsrechten erachten, dass sie reichslehnbar gewesen seien. Im fränkischen Reich hatten die königlichen Klöster geradezu als Eigentum des Königs oder Teil des Fiskus gegolten, ersterer auch über Besitzungen der Bistümer verfügt, welche freilich nicht in derselben Weise als im Eigentum des Königs stehend betrachtet wurden, wie die königlichen Abteien; die Geistlichkeit hatte ihrerseits nur das unbedingte Verfügungsrecht des Königs bestritten. Bei diesem Verhalt findet gewiss ein Zusammenhang mit der deutschrechtlichen Auffassung statt, nach welcher die Kirchen und ihre Dotation im Eigentum der Laien blieben, welche sie auf ihrem Boden gestiftet hatten. [Wie

die Reaktion der Kirche gegen das Eigentum der Laien an der auf ihrem Boden gegründeten Kirche seit dem 12. Jarhundert in der Regel nur ein Patronatrecht an letzterer übrig ließ, so haben sich, wie Hinschius nachgewiesen hat, die sog. Inkorporationen aus der Reaktion gegen das Eigentumsrecht der Klöster an den diesen zugehörigen Kirchen entwickelt.] J. Ficker, Über das Eigenthum des Reichs am Reichskirchengut, Wien 1873, hat ausgefürt, dass im deutschen Reiche seit dem Ende des 9. Jarhunderts die Reichskirchen, also namentlich die überwiegende Mehrzal der Bistümer, als wahres Eigentum des Reichs aufgefasst worden seien, dass demnach auch alle einzelnen Güter und Rechte der Reichskirchen, einschließlich der von diesen besessenen anderen Kirchen und deren Gutes im Eigentum (später sog. dominium directum) des Reichs gestanden hätten, während, wenn von einem den Reichskirchen selbst zustehenden Eigentum die Rede sei, nur an ein dauerndes Recht auf Besitz und Genuss (später sog. dominium utile) zu denken sei. (Dagegen: Waitz, Gött. Gel. Anz. 1873, Stück 21, S. 821 ff.). Gegenstand der Investitur war Bistum und Bischofsamt (regimen pastorale), Temporalien und Spiritualien (Ficker § 20, S. 54 f.; Waitz, Deutsche Verf.-Gesch. Bd. VII, Kiel 1876, S. 196. 283 f.; und besonders R. Dove in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. XIX, S. 185 f.) und wenn z. B. schon die Vita S. Rimberti c. 11 (Mon. Germ. Script. T. II, p. 770) ausdrücklich bezeugt, dass die Investitur episcopatus dominium übertrug, so ist damit dargetan, dass für die Zeit vor dem Investiturstreit das Reich, als dessen prodominus der König die Bischöfe investirte, wirklich das Eigentum an den Bistümern, d. h. an der Gesamtheit der Temporalien derselben gehabt hat. Wenn nun aber schon bei den Verhandlungen von 1111 der Kaiser die Investitur nicht bloß im Gegensatz des Amtes auf die Temporalien zu beschränken, sondern auch einen Teil der letzteren (z. B. Kirchengebäude, Oblationen u. s. w.) als unbedingten kirchlichen Besitz anzuerkennen bereit war, so ist nicht wol anzunehmen, dass in der päpstlichen Urkunde des Wormser Konkordats (1122) unter der Bezeichnung „regalia", welche der Papst dem König mit dem Scepter den Bischöfen zu leihen concedirt, ausnahmslos sämtliche Temporalien der Reichskirchen gemeint worden sind. Wäre letzteres aber auch zu erweisen, so ist doch keinenfalls von Ficker bis jetzt der Beweis erbracht, dass das Eigentum des Reichs an der Gesamtheit der Temporalien der Reichskirchen, einschließlich der von diesen besessenen anderen Kirchen und deren Gutes, sich unter Ausschluss jeder modifizirenden Einwirkung des kanonischen Rechts bis auf die große Sekularisation erhalten habe. Wenn jener Beweis wirklich zu erbringen wäre, so würde freilich für die Einziehung des gesamten Kirchenguts der Reichskirchen aus dem geschichtlichen Recht eine rechtliche Begründung gegeben sein, welche die seiner Zeit zur Rechtfertigung der Eingriffe in das Kirchenvermögen herbeigezogenen naturrechtlichen Doktrinen niemals zu gewären vermögen.

Die Zuwendung von Gütern und Stiftern der vorreformatorischen Kirche in Territorien, in welchen die neue Lehre eingefürt wurde, an die evangelische Kirche im Reformationszeitalter, war ein Ausfluss des Reformationsrechts der Landesherren in seiner ursprünglichen Bedeutung, in welcher es im 16. Jarhundert dem abgestorbenen positiven Rechte des Mittelalters gegenüber zur Geltung kam. Die durch das geschichtliche Verhältnis zur abendländischen Kirche und die Lage der Dinge begründete Befugnis des Reichs, in der überhandnehmenden Verwirrung Anordnungen über die kirchlichen Angelegenheiten zu treffen, war von der uneinigen Reichsversammlung den Territorialgewalten anheimgestellt worden. Indem sich so die evangelische Kirche mit Hilfe der Landesherren ihren Rechtsstand schuf, empfing sie auch ihre Ausstattung in völlig legitimer Weise; die Kirchenbildungen aus der Reformation sind nicht durch Austritt der Evangelischen aus der katholischen Kirche, welcher sie angehört hatten (der noch ungetrennten vorreformatorischen Kirche), sondern durch Spaltung der abendländisch-katholischen Kirche in die evangelische und römisch-katholische (tridentinische) Kirche entstanden, und die Evangelischen dürfen auf Grund ihrer in den Religionsfriedensschlüssen statsrechtlich erstrittenen Stellung behaupten, dass, wie ihre Kirche eine nicht minder legitime Fortsetzung der vorreformatorischen Kirche darstellt, als die röm.-

katholische, so auch ihr aus der vorreformatorischen Kirche übernommenes Vermögen durch die Reformation nicht „akatholisch“ geworden, also der Kirche, welcher es gewidmet war, nicht entfremdet worden ist. Der westfälische Friede, welcher in Beziehung auf das statsrechtliche Verhältnis der Konfessionen im Reiche den reichsgesetzlichen Abschluss und damit die feste Grundlage der späteren deutschen Rechtsentwicklung herstellte, gab auch dem gegenseitigen Besitzstande der Kirchen seine Normirung unter der Gewär der Reichsverfassung.

So weit es sich dagegen um die Einziehung eigentlichen Kirchenguts für statliche Zwecke gehandelt hat, liegt in der Tat mindestens ein formales Unrecht vor. Vom geschichtlichen Standpunkte ist freilich nicht zu übersehen, dass sich in vielen Sekularisationen älterer Zeit (ebenso wie in der neuerdings vollzogenen Sekularisation des Klosterguts im Königreich Italien) der gewaltsame aber notwendige Rückschlag darstellt, welcher gegen die durch übermäßige Anhäufung von Vermögensstücken in der toten Hand bewirkte Störung des ökonomischen Gleichgewichts der Gesellschaft stattgefunden hat (wärend die sog. Amortisationsgesetze eine legislative Vorkehr gegen solche Störung enthalten, eine Vorkehr, welche freilich gegenwärtig gegenüber der römischen Kunst, das Gesetz unter Benutzung der mannigfachen, durch die reiche Entfaltung des modernen Verkehrslebens gebotenen Formen der Kapitalansammlung zu umgehen, der Ergänzung fähig und bedürftig ist). Jene Rechtfertigung, welche manche Sekularisationen vom geschichtlichen Standpunkt zulassen, wird nicht in gleicher Weise von der Einziehung des Kirchenguts im Anfange unseres Jarhunderts gelten, und diese selbst auch damit nicht gerechtfertigt werden können, dass viele der reicheren kirchlichen Korporationen und Anstalten in den letzten Jarhunderten des Reichs weit mehr den Interessen der privilegirten Stände als den kirchlichen Zwecken dienstbar geworden waren, sodass die katholische Kirche der Lösung jener Beziehungen nicht minder, wie dem Verluste weltlicher Herrschaft, großenteils den Gewinn an Kraft und Aktionsfähigkeit gegenüber dem Stat und dem Protestantismus verdankt, welcher ihr in Deutschland in unserem Jarhundert zu Teil geworden ist.

Es ist ferner anzuerkennen, dass die, auf falschen naturrechtlichen Voraussetzungen beruhende Theorie, welche man zur Beschönigung der widerrechtlichen Einziehung eines großen Teils des katholischen, und eines nicht unbeträchtlichen Teils des evangelischen Kirchenvermögens am Anfange unseres Jarhunderts verwendete, das, was eine Ungerechtigkeit enthielt, nicht rechtfertigen kann. Dies gilt sowol von der Lehre von dem sogenannten dominium eminens, bez. *Obereigentume*, das dem State bald über alles Vermögen innerhalb desselben, bald über alles Korporationsgut, bald nur über das Kirchengut zugeschrieben wurde, als auch besonders von der Theorie, welche das Kirchengut geradezu für *Statsgut* erklärte, welches nur, so lange es dem State gefalle, für kirchliche Zwecke zu verwenden sei. Die heutige Statsrechtslehre verwirft das dominium eminens des States überhaupt, welches öffentlichrechtliche Befugnisse mit dem privatrechtlichen Begriff des Eigentums zusammenwirft; sie erkennt nur ein statliches Notrecht an, welchem zwar auch das Privateigentum unterworfen ist, dessen Anwendung aber niemals bloß politischen oder gar ökonomischen Nutzen bezwecken darf. Ebenso irrig ist die Begründung eines Sekularisationsrechts der Statsgewalt auf deren sog. Gesellschaftshoheit. Der Bestand der Statsgewalt beruht auf keinem contrat social. Als die höchste rechtliche Persönlichkeit, welche die Rechtsordnung kennt, besteht der Stat vor seinen Elementen, den Individuen und deren Gesellschaften: er ist keine bloße Summe der Individuen und ihrer Aggregate. Als sittliche Ordnung wirkt die Statsgewalt unmittelbar. Die Statshoheit wirkt als dasselbe organische Machtrecht auf das Volk, als auf die Gesamtheit der statlich Beherrschten. Die moderne Statsherrschaft besteht gleichmäßig über alle Statsbürger (nicht wie die ältere Landeshoheit in verschiedenem Maße über gesellschaftliche Klassen und deren korporative Einungen. Das Gewaltrecht des States, eingeschränkt durch die ethische Begrenzung der Statsgewalt, schließt ein Enteignungsrecht gegenüber dem Korporationsgut nur ein, wie gegenüber jedem Privateigentum. Falsch ist endlich die Lehre von der das gesamte sociale und

Kulturleben absorbirenden omnipotenten Statsgewalt. Die Religion insbesondere ist keine Statsfunktion. Die Kirche ist eine eigentümliche sittliche Lebensordnung mit eigener Berechtigung; ihr Vermögen dient seiner besonderen Bestimmung, und ist der beliebigen Disposition der Statsgewalt entzogen, wie anderes Privateigentum; dem Besteuerungsrecht und der zwangsweisen Enteignung durch den Stat unterliegt es gleich anderem der Statsherrschaft unterworfenem Eigentum.

Mit Recht haben deshalb neuere Gesetzgebungen das Kirchengut für unverletzlich erklärt, bez. ist diese Unverletzlichkeit in den Landesverfassungen besonders gewärleistet worden. (Bayr. Verf.-Urk. Tit. IV, § 9. 10, Relig.-Edikt § 31. 47; Württemb. Verf.-U. § 77. 82; Sächs. Verf.-U. § 60; (Hannov. Landes-Verf. v. 1840, § 75); Bad. Verf.-U. § 28 [Edikt v. 14 Mai 1807, § 9]; (Kurhess. Verf.-Urk. v. 1831, § 138); Großh. Hess. Verf.-U. § 43 f.; Altenb. Verf.-U. § 155; Kob.-Goth. Verf.-U. v. 1852 § 66; Mein. Verf.-U. § 33 f.; (Preuß. rev. Verf.-U. Art. 15); Oldenb. rev. Staatsgrundges. v. 22. Nov. 1852, Art. 80; Braunschw. Verf.-U. § 216 f.; Wald. Verf.-U. § 42 f.; Österr. Staatsgrundges. v. 21. Dez. 1867 Art. 15; vgl. mit dem Bayr. Conc. Art. VIII, (Österr. Conc. Art. XXIX, XXXI), Pat. v. 8. Apr. 1861, § 19, (Württemb. Conv. Art. X), (Bad. Conv. Art. XII). Dagegen hat nun freilich der Stat am Kirchengut, wie an anderem Privatvermögen das Heimfallsrecht, wenn es durch Untergang der juristischen Person, welche Eigentümer der betreffenden Vermögensmasse ist (kirchliches Institut, bez. Korporation) vakant wird (vgl. Mejer, Kirchenrecht § 169; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl. S. 303, Anm. 14 und die Lehrbücher des Staatsrechts). Dies Heimfallsrecht ist zwar oft falsch begründet worden (bald auf ein Obereigentum, bald auf ein Miteigentum des Stats am Kirchengut), aber da es ein im allgemeinen unbestrittenes Hoheitsrecht bildet (Puchta, Pandekten § 564), so ist seine Anwendung auf vakant werdende Zweckvermögen nicht auszuschließen. Es ist auch, wie Hübler (a. a. O. S. 122 ff.) gegen Schulte dargetan hat, nicht zulässig, daraus, dass das Vermögen des einzelnen Instituts auch die generelle Bestimmung hat, den Kirchenzwecken zu dienen, zu folgern, dass mit dem Aufhören des einzelnen Instituts in der katholischen Kirche das Bistum, event. die römische Kirche, gewissermaßen als Erbe einzutreten habe; der Zweck allein gestattet vielmehr keine Schlussfolgerung auf das Eigentum. Auch entbehren gemeinrechtlich weitere Einschränkungen des Heimfallsrechts hinsichtlich vakant werdender Kirchengüter der positiven Begründung, als dass nach römischem Recht die Succession des Fiskus für Stiftungen aus letztwilligen Verfügungen, für Auflagen mit einem speziellen Gedenkmotiv, für die Defizienz einer Zweckbestimmung gleich bei der ersten Existenzgewinnung des Zweckvermögens ausgeschlossen ist (s. Hübler S. 133 ff. gegen Brinz, Pandekten). Sonach enthält die Spezialisirung des Kirchengutes, welche das Eigentum desselben einer unendlichen Mannigfaltigkeit von eigentumsberechtigten Subjekten (nach kanonischem Recht den mit juristischer Persönlichkeit begabten kirchlichen Instituten, in den evangelischen Ländern bald diesen, bald den Kirchengemeinden) beilegt, freilich eine Gefar für die Kirchen bei dem unausbleiblichen Wechsel der Institute im Laufe der Geschichte, — eine Gefar, welcher die ultramontane Theorie (z. B. Phillips, vormal. Bischof Martin) durch die (dem kanonischen Recht und der Realität des Rechtslebens widerstreitende) Erklärung der Gesamtkirche, bezw. des Papstes für den Träger alles kirchlichen Eigentums begegnen möchte. Solche Depossedirung der inländischen Institute zu Gunsten des Papsttums kann der Stat nicht dulden. Dagegen ist es zu billigen, wenn um des ethischen Interesse willen, welches derselbe an den christlichen Kirchen betätigt, auf die er nach der Geschichte seines Volks hinsichtlich der religiös-sittlichen Bildung desselben in erster Linie angewiesen ist, manche neuere Verfassungsurkunden positiv anerkannt haben, dass das Vermögen einzelner Stiftungen, deren nächster Zweck nicht mehr erfüllt werden kann, widerum nur zu kirchlichen Zwecken verwendet werden dürfe, vgl. Sächs. Verf.-U. § 60, (Hannov. Landes-Vf. v. 1840 § 75, Kurhess. Vf.-U. v. 1831 § 138), Cob.-Goth. Vf.-U. v. 1852 § 66, Altenb. Vf.-U. § 155, 161, Braunschw. Vf.-U. § 217, Wald. Vf.-U. § 43. Dies ist die sog. Innovation des Kirchenguts.

Wenn, wie gezeigt wurde, die Sekularisationen im Anfange unseres Jahrhunderts, so weit sie das eigentliche Kirchengut betrafen, wirklich eine schwere materielle Rechtsverletzung insbesondere auch gegenüber der katholischen Kirche enthielten, so ist doch die von katholischer Seite neuerdings aufgestellte Theorie, wonach in dem Falle, dass zwar die kirchlichen Korporationen auf Grund des Reichsdeputations-Hauptschlusses aufgehoben worden sind, das Korporationsvermögen selbst aber für Kirchen- und Schulzwecke konservirt worden ist, ein fortdauerndes Eigentum der katholischen Kirche an den betreffenden Vermögensstücken behauptet wurde, als rechtlich unhaltbar zu verwerfen. Das praktische Ziel der erwänten Theorie ist, das Eigentum, beziehungsweise die ausschließliche Verwendung der sog. Sekularisationsfonds für die katholische Kirche in Anspruch zu nehmen. Doch ist ihr wol nur im österreichischen Konkordat (s. ob.) stattgegeben worden. Die erwänte Theorie ist u. a. in der preußischen Landtags-Session des J. 1854 zur Begründung eines Antrags der sog. katholischen Fraktion geltend gemacht worden, welcher dahin ging, die Statsregierung aufzufordern: 1) eine Nachweisung vorzulegen, welche sämtliche vorhandenen von den Statsbehörden verwalteten, ganz oder teilweise katholischen Stiftungsfonds umfasse, und über deren spezielle Verwendung, sowie über die Grundsätze, wonach solche normirt ist, sich verbreite; 2) die einzelnen Fonds ihrer stiftungsmäßigen oder sonst rechtlich feststehenden Bestimmung insoweit zurückzugeben, als sie derselben ganz oder teilweise entfremdet seien. Die Statsregierung hat dem Antrag zu 1. stattgegeben, dagegen auf den ihr von der Kammer zur Erwägung überwiesenen Antrag zu 2. in der Sitzung vom 5. Februar 1855 die Erklärung abgegeben, dass sie eine rechtliche Veranlassung nicht anerkennen könne, in der Verwendung der bezeichneten Fonds eine Änderung eintreten zu lassen. In der Tat ist die Deduktion ganz unhaltbar, wonach diesen Vermögensstücken auch nach der Sekularisation der durch den westfälischen Frieden gewärleistete katholische Charakter verblieben sein soll, wofür die Bestimmung des § 65 des Reichsdeputations-Hauptschlusses angezogen wird, welcher bestimmt, dass „fromme und milde Stiftungen, wie jedes Privateigentum, zu konserviren" seien. Der § 65 bezieht sich im Gegensatze zu den den Landesherren zur Disposition gestellten Gütern der geistlichen Korporationen ꝛc. auf solche selbständige Stiftungen zu frommen Zwecken, welche besondere juristische Personen sind, wie Hospitäler, Waisenhäuser ꝛc., nimmt also bestimmte Objekte von der Sekularisation aus, trifft aber nicht Bestimmung über das sekularisirte Gut. Es hat vielmehr, was zunächst die Eigentumsfrage anlangt, der Reichsdeputations-Hauptschluss unter teilweiser Aufhebung der im westfälischen Friedensschluss enthaltenen Garantien, den Landesherren die fundirten Stifter, Abteien und Klöster zur vollen und freien Disposition überlassen. So weit die Landesherren von der ihnen durch das Reichsgesetz eingeräumten Befugnis zur Sekularisation der bezeichneten Güter Gebrauch gemacht haben, ist mithin das Vermögen der aufgehobenen Institute Statsgut geworden. Sekularisirtes Gut und Kirchengut sind eben unvereinbare Gegensätze, das eingezogene Gut hätte daher nur durch neue Widmung wider kirchliches Eigentum werden können. Da eine solche nicht erfolgt ist, kann man sich für ein fortdauerndes Eigentumsrecht der Kirche nicht auf einen, angeblich bestimmten Vermögensstücken anhaftenden katholischen Charakter berufen, welcher nach jener Theorie den durch die Sekularisation bewirkten Eigentumsübergang gleichsam von innen heraus wider aufheben soll. Die aus dem Vermögen der aufgehobenen kirchlichen Korporationen gebildeten Fonds sind daher Teile des Statsvermögens geworden. Ebenso unzulässig ist aber das Bemühen, die den Landesherren auch über diese Teile des Statsvermögens zustehende Disposition, welche das Reichsgesetz ausdrücklich als eine volle und freie bezeichnet, durch die Behauptung wider illusorisch zu machen, dass bei der Bestimmung des Deputationsschlusses. welche ihnen das kirchliche Korporationsgut sowol zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst, Unterricht und andere gemeinnützige Zwecke als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen hat, nur an den Gottesdienst und die Unterrichtszwecke derjenigen Konfession gedacht sein könne, welcher das sekularisirte Gut angehört habe

(Eigentumsübergang sub modo). Übergegangen sind allerdings die speziellen Verpflichtungen, welche den aufgehobenen Instituten in Beziehung auf Seelsorge und Unterricht oblagen. Demnächst hat der § 35 in Form der Erwartung den Landesherren die Verpflichtung zur festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche beibehalten werden würden und zur Zahlung der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit auferlegt, und haben die Landesherren der ersteren Verpflichtung überall durch die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stule Genüge getan. Eine weitere, bestimmten Vermögensstücken anhaftende Verbindlichkeit hat der Reichsdeputations-Hauptschluss aber auch durch die Bestimmung, dass das kirchliche Korporationsgut den Landesherren zur Disposition sowol behufs des Kultus-, Unterrichts- und andern Aufwandes für gemeinnützige Zwecke als auch zur Erleichterung der Finanzen überlassen werde, *nicht* begründen wollen. Denn die hervorgehobenen Aufgaben, auch die Sorge für das katholische Kirchenwesen, sind bereits in dem allgemeinen Statszwecke enthalten, zu dessen Erfüllung gleichmäßig *alles* Statsgut beitragen soll, und wenn der Deputationsschluss allgemein von Befriedigung der gemeinnützigen Zwecke spricht, wollte er sicher damit nicht erklären, dass die Unterstützung des evangelischen Kirchen- und Schulwesens kein gemeinnütziger Zweck sei. Die Sorge für den Kultus und das Unterrichtswesen der katholischen Kirche ist eine Verpflichtung, die in deren rechtlich gewärleisteter Stellung im State, nicht aber in den Stipulationen des Reichsdeputations-Hauptschlusses begründet ist. Nicht also, dass die Sekularisationsfonds ausschließlich für katholische Kultus- und Unterrichtszwecke verwendet werden, sondern dass für das Kirchen- und Schulwesen der Katholiken wie der Evangelischen ausreichend gesorgt werde, ist eine begründete Forderung.

Allerdings ist es, wenn auch keine klagbare Verbindlichkeit, so doch eine Forderung, die auf dem höheren Gesetze der Statsmoral und der Gerechtigkeit beruht, dass die Statsgewalten in deren Hand durch die Sekularisationen ein so beträchtlicher Teil des Kirchenguts gelangt ist, die notwendigen Bedürfnisse der beiden Kirchen, welche in den deutschen Staten überall als Korporationen des öffentlichen Rechtes anerkannt sind, *ausreichend*, nicht mit *unwürdiger Kärglichkeit* befriedigen. Der § 4 des preußischen Edikts vom 30. Oktober 1810 erklärt in dieser Beziehung mit Recht: „Wir werden für *hinreichende* Belonung der obersten geistlichen Behörden, und mit dem Rate derselben für *reichliche* Dotirung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen und selbst derjenigen Klöster sorgen, welche sich mit der Erziehung der Jugend und mit der Krankenpflege beschäftigen, und welche durch obige Vorschriften entweder an ihren bisherigen Einnahmen leiden, oder deren durchaus neue Fundirung nötig erscheinen dürfte". Dieser Pflicht der Gerechtigkeit ist denn, namentlich gegenüber der römisch-katholischen Kirche durch die neueren Vereinbarungen und anderweitige Festsetzungen fast überall genügt worden. Die römisch-katholische Kirche hat nicht nur in allen Teilen Deutschlands die reichliche Ausstattung ihrer Bischofstüle und Domkapitel, sowie die Unterhaltung der Domkirchen erlangt, sondern in den meisten Diözesen sind ihr auch die übrigen, durch ihre Verfassung bedingten Institute, als Seminarien, Emeriten- und Demeritenanstalten, mit der erforderlichen Dotation zu Teil geworden, und manche alte Schuld ist ihr gegenüber in neuerer Zeit getilgt worden, z. B. durch Erhöhung der Dotation des Bistums Limburg. Doch ist die bessere Ausstattung der Curatgeistlichkeit ebenso durch billige Berücksichtigung der veränderten wirtschaftlichen Zustände, als das richtig verstandene statliche Interesse angezeigt. Und auch die Erhöhung der oft noch hinter dem Bedürfnisse zurückgebliebenen Besoldungen und Zuschüsse für Pfarrer und Kirchen wird ihr der Gerechtigkeitssinn der Regierungen gewiß nicht auf die Daner versagen. Mehr Grund zur Klage haben evangelische Landeskirchen, deren Forderungen nur zu lange überhört wurden, weil es ihnen unter der bureaukratischen Bevormundung der Statsbehörden nicht vergönnt war, sie vernehmlich genug zum Ausdruck zu bringen. Jedenfalls hat die evangel. Kirche, die auch ihres Teils beträchtliches Gut den Statszwecken hat zum Opfer bringen müssen, einen in der Gerechtigkeit begründeten Anspruch darauf, dass nicht nur der Not ihrer über-

kommenen Bedürfnisse durch Verbesserung der Pfarrgehalte, durch Vermehrung der geistlichen Kräfte, durch Errichtung und Dotation neuer Kirchspiele, durch erhöhte Zuschüsse für die Kirchen-, Pfarr- und Schulbauten, durch Fürsorge für die emeritirten Diener des Wortes geholfen werde, sondern dass ihr auch für die reichere Gestaltung ihres Verfassungslebens, welcher auch die Landeskirchen lutherischen Gepräges sich nicht länger haben oder werden entziehen können, also für die Organisation der Gemeinden, der kirchlichen Kreise, der Provinzial- und Landeskirchen mittels Aufnahme presbyterialer und synodaler Elemente, mit Hilfe der Statsgewalten die notwendigen äußeren Mittel zur Verfügung gestellt werden, one welche auf Erden die Kirche nicht gebaut werden kann. Dabei soll nicht übersehen werden, weder was neuerdings auch statlicherseits in einzelnen Ländern in der bezeichneten Richtung geschehen ist, noch, dass es eine Forderung des Prinzips ist, dass durch Ausbildung der kirchlichen Verfassungen immer allgemeiner auch die Landes- und Provinzialkirchen in den Stand gesetzt werden, so weit ihre allgemeinen Bedürfnisse nicht vom State — sei es auf Grund rechtlicher oder sittlicher, auch an die frühere Einziehung von Kirchengut sich knüpfender Verpflichtung, sei es durch allgemeine Subvention — oder aber durch dafür bestimmte allgemeine Fonds bestritten werden, durch Besteuerung der zu ihnen verbundenen Kirchengenossen die erforderlichen Geldmittel aufbringen.

Es steht übrigens fest, dass auch die Ankäufer einzelner sekularisirter Vermögensstücke, weil sie vom Fiskus einen rechtsgültigen Titel erhielten, der selbst wider auf einen formellen Rechtsgrund (das Reichsgesetz ꝛc.) sich stützte, civilrechtlich wahre Eigentümer sind; römisch-katholische Käufer gelten freilich nach katholischem Kirchenrecht im Gewissen für verpflichtet, nachträglich die Billigung des Papstes nachzusuchen. — Interessante, die Sekularisation des Kirchenguts betreffende Rechtsfragen s. bei Altmann, Praxis der Preuß. Gerichte in Kirchensachen, S. 237 f. 242, 312, 404 ff. 409, 454 f., wie in der Zeitschr. für Kirchenrecht, Bd. XVII, S. 243 ff. —

Es ist zum Schluss noch die Sekularisation des Kirchenstats zu erwänen. Derselbe (patrimonium Petri) ist als ein Stück Kirchengut angesehen worden. Daraus erklärt sich auch das Veräußerungsverbot, welches durch die Verpflichtung, welche jeder Papst eidlich schon als Kardinal, dann widerholt gleich nach seiner Wal, endlich in einer besonderen Konfirmationsbulle nach seiner Krönung zu übernehmen hat, verstärkt wurde, vgl. Constitution Pius IV. Admonet nos suscepti von 1567 (Magn. Bullar. Rom. T. II, p. 236 sq.) und Innocenz XI. Quae ab hac sancta sede v. 1591 (ib. p. 785 sq.). Dass aber nichtsdestoweniger Abtretungen von Bestandteilen des Kirchenstats nicht stets für unmöglich gegolten haben, beweist der von Pius VI. und der Generalkongregation der Kardinäle angenommene Friede von Tolentino (1797), in welchem Avignon und Venaissin, die Legationen von Bologna, Ferrara und Romagna nebst Ancona abgetrennt wurden. Von jenem Gesichtspunkte aus, dass der Kirchenstat als römisch-katholisches Kirchengut galt, erklärte sich auch seine klerikale, eben deshalb aber auch irreformable Verwaltung. Diente somit die weltliche Souveränität des Papstes nicht dazu, die allgemeinen Zwecke des Staats zu verwirklichen, so ist damit andererseits auch bereits der tiefe Gegensatz bezeichnet, in welchem der Kirchenstat zur modernen Statsidee stand. Diese fasst den Stat als durchaus selbständige, auf eigener sittlicher Grundlage ruhende Ordnung auf, als die rechtliche Ordnung für das Gesamtleben eines Volkes, in welcher alle sittlichen Kräfte desselben für das Gemeinwol verwendet werden. Ist diese Ordnung nach modernen statsrechtlichen Grundsätzen sich selbst Zweck, der Monarch ein innerhalb derselben wirkendes Organ, so ist ein Verhältnis, wobei sie als Objekt eines außer ihr stehenden Subjekts, hier der römischen Kirche erscheint, unvereinbar mit dem modernen Statsbegriff, welcher überall die patrimoniale Auffassung der Statsgewalt verdrängt hat. Ließ nun aber die historische Individualität des Kirchenstats, wie zugegeben werden muss, eine Umwandlung, änlich derjenigen, welche sich in den weltlichen Monarchieen zu vollziehen vermochte, nicht zu, so war damit in dem weltgeschichtlichen Prozess sein Untergang entschieden. Dabei kommt noch in Be-

tracht die mangelnde nationale Basis des Kirchenstats, der als Gemeingut der römisch-katholischen Kirche („jura, quae ad omnes catholicos pertinent", Pius IX. Encyclica v. 19. Januar 1860) aufgefasst wurde, sowie die der Erhaltung von theokratischen Statsbildungen, wie von Walmonarchien, ungünstige Richtung der neueren Geschichte. So hat denn die bereits 1798 (15. Februar römische Republik, 20. Februar Wegfürung des Papstes) beseitigte, dann auf dem Wiener Kongress in nicht wesentlich geschmälerten Grenzen widerhergestellte weltliche Souveränität des Papstes über den Kirchenstat nur durch widerholte, schließlich permanente fremde bewaffnete Intervention aufrecht erhalten werden können, bis inmitten großer Veränderungen des europäischen Statensystems erst die italienische Bewegung von 1859 und 1860 den Verlust des größten Teils des Kirchenstats herbeifürte, dann der Sturz des zweiten französischen Kaisertums durch deutsche Waffen (1870) die italienische Regierung ermutigte, nach der Einnahme Roms (20. September 1870) den Rest des Kirchenstats dem Königreich Italien einzuverleiben. Für diese Lösung der römischen Frage konnte die Anerkennung des Papsttums nicht erwartet werden. Getreu dem von ihm in zalreichen Allocutionen seit 1849 ausgesprochenen, auch im Syllabus (Nr. 27, 34, 75, 76 und den dort angefürten Allocutionen Pius IX.; vgl. auch Pius VII. Allocution vom 16. März 1808) verkündigten Grundsatze, welcher den Fortbestand der weltlichen Herrschaft des Papstes als eine, namentlich in der Gegenwart notwendige Bedingung der Unabhängigkeit der katholischen Kirche und ihres Oberhauptes erachtet, hat vielmehr Pius IX., wie er bereits in der Bulle Cum catholica ecclesia vom 26. März 1860 alle Urheber und Teilnehmer der Occupation von Teilen des Kirchenstats als occupatores bonorum ecclesiae mit dem großen Kirchenbann belegt hatte, widerholt in der Encyclica Respicientes ea omnia vom 1. November 1870 erklärt, dass alle an der als „Gottesraub" qualifizirten Invasion Beteiligten dem großen Banne verfallen seien; vgl. auch Pius IX. Konstitution Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869 rubr. Excommunicationes latae sententiae speciali modo Rom. Pontifici reservatae nr. 12. Im Königreich Italien aber wurde unter dem 13. Mai 1871 das Gesetz über die dem h. Stule und der katholischen Kirche erteilten Garantien erlassen. In demselben werden dem Papste die persönlichen Prärogativen der Souveräne gewärleistet, dem h. Stule eine Dotation im Betrage einer järlichen Rente von 3,225,000 Franken (entsprechend den im ehemaligen päpstlichen Statsbudget unter den Rubriken: h. apostolische Paläste, h. Collegium, kirchliche Kongregationen, Statssekretariat und diplomatische Vertretung im Auslande aufgenommenen Beträgen) ausgeworfen, Bestimmungen zur Warung der Freiheit des Papstes in Ausübung der obersten Kirchenregierung getroffen und ihm von der italienischen Regierung auf ihrem Gebiete die Freiheit des Verkehrs mit dem Episkopat und den auswärtigen Regierungen und Völkern, sowie die diplomatische Immunität der bei den fremden Mächten beglaubigten Nuntien und Legaten, sowie der fremden Repräsentanten bei dem h. Stule garantirt. Das Gesetz hat überdies die Grenzen der römischen Kirchenfreiheit im Königreich Italien auf Kosten der aus der Kirchenhoheit fließenden statlichen Befugnisse in einem Maße erweitert, welches für den nicht eben fest gefügten Bau des italienischen Statswesens bei fortgesetzter Befeindung durch die Kurie nicht unbedenklich ist, wie denn überhaupt mit dem Cavourschen Prinzip der „freien Kirche im freien Stat" eine ernste Probe noch nicht gemacht ist, so lange das Papsttum seine Anhänger von der Ausübung des aktiven und passiven politischen Walrechts im Königreich zurückzuhalten für zweckmäßig erachtet.

Der Papst vermag nach dem Verlust der weltlichen Souveränität in den Beziehungen, in welchen er als geistliche Macht zu den souveränen Staten steht, zwar noch eine der Souveränität in manchen Stücken analoge Stellung zu behaupten, welche ihm außer den souveränen Ehren für seine Person besonders das Gesandtschafts- und das Recht des Abschlusses quasiinternationaler Verträge gewärt; andererseits schließen aber die grundverschiedenen Verhältnisse eine völlige Gleichstellung der päpstlichen Quasisouveränität (als einer bloß noch „spirituellen", „uneigentlichen", weil gewissermaßen entkörperten Souveränität) mit der Stellung

der weltlichen Souveräne in der internationalen Rechtsordnung aus, wie denn dem Papste ein Recht zum Kriege im eigentlichen Sinne (das Pius IX. noch nach 1870 in Anspruch nahm, s. Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. XVI, S. 240), schon deshalb nicht zustehen kann, weil er nicht, wie eigentlich souveräne Mächte, in einem Statsgebiet ein Angriffsobjekt einzusetzen hat. Dieser Umstand ruft eine Reihe schwerer, bisher praktisch ungelöster Fragen des internationalen Rechts hervor, welche durch das italienische Garantiegesetz nur noch mehr komplizirt worden sind. Denn nicht nur für jeden bewaffneten Angriff, unternommen vom italienischen Statsgebiet aus, würde völkerrechtlich die italienische Statsgewalt einzustehen haben, sondern, da für die internationale Anerkennung der Unverletzlichkeit der Souveräne die Voraussetzung ist, dass sie für von ihnen einem fremden State im ganzen oder einzelnen Bürgern desselben zugefügte Rechtsverletzungen zuletzt durch Bekriegung des von ihnen repräsentirten States in Anspruch genommen werden können, muss die italienische Statsgewalt völkerrechtlich für den Missbrauch des von ihr im Garantiegesetze dem Papste gewärten Privilegiums der strafrechtlichen Unverantwortlichkeit auch im Falle sonstigen völkerrechtswidrigen Friedensbruchs eintreten und würde dieselbe z. B. bei päpstlicherseits angestifteten Empörungen, päpstlicher Lösung des Untertaneneids ꝛc. gegenüber den verletzten Staten trotz des Garantiegesetzes sich der völkerrechtlichen Verpflichtung nicht entziehen können, durch Ausweisung oder Gefangennahme des Papstes die Neutralität ihres Statsgebietes zur Geltung zu bringen. Andererseits ist die Anerkennung einer privilegirten und eximirten Rechtsstellung des Papstes in der internationalen Gemeinschaft der christlichen Völker aus realpolitischen Gründen so lange gerechtfertigt, als die römisch-katholische Kirche sich in ihrer bestehenden statsänlichen Organisation zu behaupten vermag. Die dem Papsttume durch letztere gewärte Möglichkeit politischer Machtentfaltung ist noch so groß, dass dasselbe, in der richtigen Erkenntnis, dass eine Doppelsouveränität der geistlichen und der weltlichen Gewalt über dieselben Völker begriffswidrig ist, seit dem Verlust des Kirchenstats mit gesteigerter Energie die alten Prätensionen der geistlichen Universalmonarchie zu erneuern bestrebt ist, nach welchen der Papst den einzigen waren Souverän über den nationalen Staten darstellt, welche von den Kurialisten nur als Provinzen seines Weltreichs aufgefasst werden, über welche er sein Hoheitsrecht (potestas indirecta oder directa in rebus temporalibus) auszuüben hat. Eine souveräne Kirche stellt freilich eine contradictio in adjecto dar; eine Kirche kann nicht souverän sein, weil sie notwendig die Tendenz haben muss, universal zu sein, jede Universalherrschaft aber die gottgeordneten Volksindividualitäten negirt. Dieser Widerspruch berürt das große Problem, welches die Geschichte den modernen Staten gestellt hat, dass die Papstkirche ebenso sehr politische Machtanstalt ist, als Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung und deshalb das Verhältnis der Statsgewalten zu ihr nur nach individuellen Maßstäben, nicht nach einer allgemeinen Theorie vom Verhältnis des States zu den christlichen Kirchen überhaupt geregelt werden kann.

Über die Sekularisation von Kirchen- insbesondere Klostergut im Königreich Italien ist auf den Art. „Italien", Bd. VII, S. 251, zu verweisen. **R. W. Dove.**

Sekularismus. Mit diesem Namen hat eine seit den fünfziger Jaren dieses Jarhunderts großes Aufsehen erregende und jetzt ihre Anhänger nach Hunderttausenden zälende Sekte oder Richtung englischer Freidenker ihre eigenthümlich atheistisch-materialistische Richtung bezeichnet. Der Stifter dieser Gemeinschaft, George James Holyoake, ein Freund des bekannten Socialisten Robert Owen, aber von entschiedenerer atheistischer Richtung als dieser, begründete im J. 1846 im Verein mit mehreren Gleichgesinnten, wie Townley, Knight, Grant (welcher letztere indessen später auf den christlich-gläubigen Standpunkt zurücktrat) ein für „die arbeitenden und denkenden Klassen" bestimmtes Zeitblatt „The Reasoner", welches bald zu jenem Hauptorgan der modernen englischen Freidenkerei wurde. Diese unterscheidet sich von der des vorigen Jarhunderts im allgemeinen durch ihre mehr atheistische als theistische Grundrichtung, wozu sich speziell bei Holyoake

und ſeinen Genoſſen ein praktiſch-utilitariſches Streben auf moraliſchem Gebiete ſowie ein kräftiger Aſſociationstrieb geſellte. Den Namen „Atheismus“ verſchmähte man als Bezeichnung des Lehrbegriffs der Partei; „Non-Theism“ ſollte nach der urſprünglich getroffenen Wal deren Theorie heißen, um damit anzudeuten, daſs man die Annahme einer Gottheit nicht direkt (im Sinne eines erklärten Anti-Theism) beſtreite, ſondern eben nur davon abſtrahire, ob ein Gott ſei oder nicht. Doch zog man ſpäter die Benennung „Secularism“ vor, weil man die eigentliche Haupttendenz der geſamten Partei oder Richtung, die Tendenz „*für die Welt* zu leben und zu ſterben und für das Wol der Menſchen *in dieſer Welt* zu arbeiten“ (to work for the welfare of men in this world), damit am treffendſten bezeichnet fand. Denn *weltliche* Geſinnung, Erfüllung der Pflichten des *diesſeitigen* Lebens one Rückſichtnahme auf das jenſeitige, „Beförderung des zeitlichen Wols der Menſchheit durch zeitliche Mittel“ (present human improvement by present human means), das iſt der Grundgedanke der Moral dieſer Partei. Ihr *Geſetz* hat dieſe Moral an den einfachen Pflichten des natürlichen, des utilitariſchen und des artiſtiſchen (künſtleriſch-induſtriellen) Lebens. Ihre *Sphäre* iſt allein dieſes Leben, nämlich ein möglichſt energiſches Wirken an ſeiner allſeitigen Beförderung, Ausbildung und Vervollkommnung. Ihre *Macht* endlich beſteht einzig und allein in wiſſenſchaftlicher Bildung und intelligenter Fürſorge für die Dinge dieſes Lebens (vgl. Grant und Holyoake, A public Discussion on Christianity and Secularism, London 1853, p. 4 sqq. 221 sqq.). Die Nützlichkeit iſt das einzige Prinzip und der Hauptgrundſatz der Moralität dieſes Standpunkts, der ſich mit vollem Rechte als ein konſequenter, vollſtändig durchgebildeter *Utilitarismus* bezeichnen läſst, als die „auf den Trümmern der Religion errichtete Ethik des Atheismus“. Denn kein übernatürliches, kein jenſeitiges Element darf auf die Handlungsweiſe dieſer rein irdiſch geſinnten Moraliſten irgend welchen Einfluſs üben. „Allein an das Wiſſen weiſt uns die Natur, wo wir Hilfe bedürfen, und allein an die Menſchheit, wo es uns um Mitgefül zu tun iſt. Liebe zu dem, was Liebe verdient, iſt unſere einzige Anbetung, Studium unſere einzige Lobpreiſung, Unterordnung unter das Unvermeidliche unſere Pflichterfüllung, Arbeit und nur Arbeit unſer Gottesdienſt“ (Townley und Holyoake, A public Discussion on the Being of a God, London 1852, p. 58).

Dieſen praktiſchen Grundſätzen des Sekularismus entſpricht ſeine *Dogmatik*, wenn man eine ſyſtematiſche Negation aller poſitiven Dogmen ſo nennen darf. Die Annahme der Exiſtenz einer Gottheit, ja ſelbſt der Gebrauch des Ausdrucks „Gott“ wird verworfen, jedoch nicht im Sinne eigentlicher Gottesleugnung, ſondern nur in dem des Ermangelns irgend welcher beſtimmter und ſicherer Gotteserkenntnis. „Um Gottes Daſein beſtimmt leugnen zu können, müſste man unendliches Wiſſen haben, müſste man bis an die Grenzen alles Vorhandenen gelangt ſein und ſämtliche Gebiete des Univerſums durchforſcht haben, one Gott irgendwo zu finden“. Die Materie, obſchon ewig und durch ſich ſelbſt exiſtirend, iſt doch nicht ſelbſt für Gott zu halten, da ihr offenbar Selbſtbewuſstſein und Willensfreiheit, die konſtitutiven Faktoren perſönlichen Weſens, fehlen. Wie die Welt nicht geſchaffen iſt, ſo wird ſie auch nicht durch eine göttliche Vorſehung regiert. Die *Erfarung* lehrt, daſs es keinen Vater im Himmel, keine Erhörung der Gebete, überhaupt keinerlei tatſächliche Belege für eine ſpezielle Providenz gibt. Auch läſst ſich Gottes Daſein nicht auf theologiſchem Wege aus der zweckvollen und geſetzmäßigen Einrichtung der phyſiſchen oder moraliſchen Welt erweiſen. Eine derartige Argumentationsweiſe wird immer nur eine ſolche Idee Gottes ergeben, die nichts als die „verworrene Widerſpiegelung des eigenen Bildes des Menſchen von der Wand des Univerſums“ iſt; ſie wird es einerſeits immer nur zu Analogieen one Gewiſsheit bringen, andererſeits aber *zu viel* beweiſen, da ja für den höchſt weiſen Schöpfer der höchſt weiſe eingerichteten Schöpfung ſofort wider ein noch weiſerer Urheber zu poſtuliren wäre und ſo des Folgerns und Schließens kein Ende würde. In dieſer Beſtreitung des teleologiſchen Beweiſes ſchloſs ſich Holyoake, der auf dieſen Punkt beſonderen Fleiß und

Scharfsinn verwandte, teils an den atheistischen Poeten Shelley, teils an den berühmten Naturforscher Geoffroy S. Hilaire an. Er richtete dabei seine Kritik hauptsächlich gegen Paley's „Natural Theology", die Hauptautorität auf dem Gebiete der physiko-theologischen Apologetik sowie gegen dessen Evidences of Christianity (vgl. sein Werk: „Paley refuted in his own words", 3. Edit., London 1850). — Besonders charakteristisch ist die Art, wie die Sekularisten sich über das Jenseits, die Vergeltung und das ewige Leben äußern. „Wir wissen nichts um die jenseitige Welt, wenn es eine solche gibt; und eben weil sie mit ihren sittlichen Gesetzen uns gänzlich unbekannt ist, dürfen wir uns schlechterdings nicht um sie kümmern, sondern haben unser moralisches Streben lediglich dem Diesseits zuzuwenden". „Sowol das vor uns Dageweſene wie das Zukünftige hat man als zwei schwarze, völlig undurchsichtige Vorhänge zu betrachten, aufgehängt am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens und noch nie von irgend einem Lebenden aufgezogen oder auch nur gelüftet. Tiefes Schweigen herrscht hinter diesen Vorhängen: kein hinter ihnen Stehender wird jemals Antwort erteilen auf die Fragen, welche die vor ihnen stehenden Erdenbewoner an ihn richten; alles, was du etwa hörst, ist nur der hohle Widerhall deiner Frage, gleich als hättest du in einen Abgrund geschrieen!" „Gibt es andere Welten, in die man nach diesem Leben versetzt wird, so werden eben diejenigen am besten im Stande sein, sich ihrer zu freuen, welche die Beförderung des diesseitigen Gemeinwols der Menschen hienieden zu ihrem einzigen Geschäfte gemacht haben; gibt es *kein* Jenseits, so stehen die Menschen offenbar sich selbst im Lichte, wenn sie es unterlassen, sich *dieser* Welt zu freuen!" (Vergl. namentlich Holyoakes Schrift: „The Logic of Death", eine Art von Trostschrift an seine Freunde, entstanden aus Vorträgen, die er beim Wüten der Cholera in London im Jare 1849 hielt.)

Seit Ende der sechziger Jare hat der unter Holyoakes Leitung noch verhältnismäßig zahme und bei bloß hypothetischer Gottesleugnung stehen bleibende Sekularismus eine Fortbildung zu radikalerem Auftreten erfaren. Charles Bradlaugh, der berüchtigte socialdemokratische Agitator (geb. als Son eines armen Schreibers in Hoxton bei London am 26. Sept. 1833, aufgewachsen one höhere Schulbildung als Autodidakt, seit 1860 Herausgeber des radikal freidenkerischen Blattes The National Reformer, später Abgeordneter für Nottingham, im Haus der Gemeinen, und seitdem eine der ersten parlamentarischen Berühmtheiten Englands geworden), wurde nun zum Hauptfürer und Förderer der Bewegung. Früher ein mehr harmloser Schwärmer für Tea-Totallertum, hat er wärend der letzten zehn Jare seinem unruhigen Treiben mit wachsender Entschiedenheit eine Richtung auf systematische Zerstörung der Fundamente christlicher Sittlichkeit wie Religiosität gegeben; ersteres durch sein Eintreten für die von Nordamerika aus in England eindringende, auf malthusischer Grundlage fußende Doktrin vom präventiven Geschlechtsgenuss (die er namentlich durch Herausgabe des Knowltonschen Buchs Fruits of Philosophy für England zu verbreiten suchte), letzteres durch die in wütenden Invektiven wider die angebliche „Lüge" und Dummheit des Glaubens sich ergehenden Vorträge vor Volksversammlungen und Freidenkerklubs in London wie anderwärts. „Atheistisch in der Theologie, demokratisch in der Politik, malthusianisch in der Socialwissenschaft!" lautet das Losungswort des unermüdlichen und ungemein erfolgreichen Agitators. 1877 wegen Veröffentlichung jener Knowltonschen „Früchte der Philosophie" als Verbreiter unsittlicher Lehren verklagt, erkämpfte er seine Freisprechung durch eine geschickte Verteidigungsrede. Zwei Jare später trat er in seinen berühmten Kampf als Eidesverweigerer wegen grundsätzlicher Gottesleugnung im Parlament ein (vgl. die das Wesentliche über den verwickelten und unerquicklichen Handel zusammenstellenden Berichte in Matthes-Gerlach, Allg. kirchl. Chronik f. 1881, S. 169 f.; f. 1882, S. 170 ff.). Schon seit 1876 ist er Präsident einer großen englischen Freidenkergesellschaft; in dieser Eigenschaft empfing, begrüßte und bewirtete er 1881 die Deputirten des festländischen Freidenkertums bei dem von Louis Büchner geleiteten „Internationalen Freidenkerkongresse" in London. Übrigens bestehen zwischen den von Bradlaugh

und seinem Anhange vertretenen britischen Atheismus oder, wie er sich immer noch gern nennt und nennen hört, „Sekularismus“ und dem durch Büchner, Vogt, Häckel ꝛc. repräsentirten deutschen Seitenstück dazu manche Differenzen. Der Sekularismus hat u. a. die Forderung der politischen Emanzipation der Weiber in sein Programm aufgenommen; vgl. das Plaidoyer der Miss. Hypatia Bradlaugh für dieses Ziel bei der Jaresversammlung der schott. National Secular. Society 1882 (The Catholic Presbyterian, Juli 1882). Desgleichen bedient sich derselbe trotz seiner erklärten Religionsfeindschaft ab und zu gewisser Anklänge an religiöse Kultusceremonieen. Es gibt ein von Bradlaughs Freunde Austin Holyoake († 1874), nicht zu verwechseln mit jenem J. G. Holyoake, zusammengestellte Liturgie: Rituale Holyoakense s. Hierurgia secularis mit Formularen für secularistische „Taufe“ oder Akte der Namengebung, für Begräbnisse u. s. f. Auch Bradlaugh soll öfters als sekularistischer Priester fungiren und bei Leitung dessen, was der Sitte als Surrogat für den christl. Gottesdienst dient, sich beteiligen. Über die schale Langweiligkeit solcher Bradlaughschen „Gottesdienste“, worin Schimpfereien und schlechte Witze über die Priester das einzig Anziehende und Pikante bilden, wird freilich seitens nicht-sekularistischer Reporter bitter geklagt. — Besonders auch in diesem Ceremonieen- und Formelwesen des von Bradlaugh inspirirten vulgären Sekularismus tritt eine gewisse Verwandtschaft mit A. Comtes' Positivismus (s. d.) zu Tage. Der vornehmere Sekularismus der wissenschaftlich Gebildeten, namentlich der gelehrten Naturforscherkreise, zieht es vor, sich als „Agnosticismus“ zu bezeichnen und ebendamit sich weniger zu Bradlaughs dogmatischer als zu des älteren Holyoake mehr nur hypothetischer Gottesleugnung zu bekennen.

Über das frühere (Holyoake-Grantsche) Entwicklungsstadium des Sekularismus handelt ausfürlich James Buchanan, Faith in God and modern Atheism., vol. I, p. 223—291 (London 1857); über das spätere, durch Bradlaugh eingeleitete: M. Davies, Heterodox, London (1874), sowie die seit 1880 in England wie anderwärts ziemlich zalreich erschienenen Bradlaugh-Biographieen (z. B. von Leop. Katscher in „Unsere Zeit“, 1882, Heft III, S. 441 ff.). Vgl. Christianity and Secularism. A written debate between the Rev. G. Sexton and C. Watts, Esq. (London 1882); auch des Erzb. Thomson v. York Rede beim anglikanischen Kirchenkongress zu Newcastle 1881 „Über die Pflicht der Kirche in Bezug auf das Vorherrschen des Sekularismus“, sowie zalreiche Zeitschriften-Artikel (Contemp. Rev. 1878, Juli pag. 828 sq., Gegenwart 1880, Nr. 31 u. a.)

Zöckler.

Sela, s. Musik bei den Hebräern, Bd. X, S. 379.

Selbstsucht ist ein Wort späten Ursprungs für einen Begriff urältesten Datums. Es bezeichnet viel treffender als „Egoismus“ die ausschließliche Beziehung des menschlichen Wollens und Begehrens auf das eigene Selbst im Gegensatze zu dem Gehorsam und der Liebe, die der Mensch seiner anerschaffenen Bestimmung gemäß Gott dem Herrn schuldig ist. Diese abnorme Richtung kommt dogmatisch in Betracht als die Grund- oder Wurzelsünde, ethisch als der fruchtbare Keim sündiger Entwicklung oder als Sündenwurzel, dann als Neben- und Unterströmung aller natürlichen Sittlichkeit.

1) Der Mensch, als geistleibliches Wesen, zwischen Gott und die Welt in die Mitte gestellt, mit Gott durch seine Persönlichkeit verwandt, der Welt durch seine Natur zugehörig, hatte die Aufgabe, durch freie dankbare Liebe die Gemeinschaft mit Gott zu bewaren und sich selbst zuvörderst für Gott zu heiligen, dann durch treuen Dienst die Welt im Gehorsam gegen Gott zu erhalten und ebenfalls für Gott zu heiligen. In dieser zweifachen Richtung seiner Tätigkeit sollte er das Ziel seiner Bestimmung erreichen: die vollendete Ausprägung des Bildes Gottes in und an ihm, zu welcher er angelegt war. Nach welcher Seite hin er zuerst von dieser ihm vorgezeichneten Ban abwich und in Abnormität seiner Entwicklung geriet, ist eine Frage, die mit der nach Entstehung des Bösen, der Sünde überhaupt, zusammenhängt, von uns also hier nicht eingehend behan-

delt werden kann; nur an die Differenz ſei erinnert, welche zwiſchen Jul. Müller (Lehre von der Sünde II, 3. 4) und Rich. Rothe (theol. Ethik 2 A. Bd. 1) darüber ſich erhob, ob die Wurzelſünde in Selbſtſucht, wie jener, oder in Sinnlichkeit, wie dieſer behauptete, beſtehe (vgl. auch die klare Darſtellung der beiden Anſichten und den Verſuch, ſie zu vermitteln bei Dorner, Chriſtl. Glaubenslehre, Bd. 2, § 77)? Wir halten dafür, daſs die Priorität der Selbſtſucht zukomme. So lange der menſchliche Geiſt Gott hingegeben blieb, hielt er die eigene Natur in Schranken. Erſt als er in falſcher Selbſtbehauptung das eigene Leben außer und wider Gott zu ſuchen ſich vermaß und den Gelüſten nach Gottgleichheit in Unabhängigkeit von Gott in ſich Raum gab, entfeſſelte er auch die Triebe der Sinnlichkeit im Fleiſche. So ſchildert auch die Schrift 1 Moſ. 3 den Hergang. Mit dem Worte: „ihr werdet ſein wie Gott" warf die Schlange den Funken der Selbſtſucht in die Seele des Weibes; dann trat die lüſterne Begierde nach der verbotenen Frucht hinzu. Der geiſtigen Abkehr von Gott folgt die ſinnliche Zukehr zur Welt nach, und die Selbſtüberhebung des Menſchen, der ſein Heil nicht von oben her empfangen, ſondern ſelbſtiſch an ſich reißen will, ſtraft ſich in der Selbſterniedrigung, daſs er im Eitlen und Vergänglichen, in der Kreatur für den verlornen Frieden Erſatz ſuchen muſs, ein Knecht der Fleiſches- und Augenluſt wird. Die Selbſtvergötterung ſchlägt um in Weltvergötterung.

2) Die dem Menſchen ſeitdem angeborne verkehrte Richtung der Selbſtſucht iſt in ihm der fruchtbare Keim ſündiger Entwicklung, wie Paulus ſie Röm. 1, 21 ff. zeichnet. Dieſe Entwicklung kann widerum zwei ſcheinbar divergente, in Wirklichkeit ſich tauſendfältig kreuzende oder in einander übergehende Wege einſchlagen: den der ſinnlichen Genuſsſucht und den des geiſtigen Hochmuts. Beide haben in der Selbſtſucht ihren Ausgangspunkt. Der Genuſsſüchtige jagt der Glückſeligkeit nach, indem er die Welt, ſoweit er vermag, ſeinem Selbſt unterwirft, aneignet, ihre Güter und Freuden durch- und auskoſtet. Die äußeren Hinderniſſe, auf welche er dabei ſtößt, ſtrebt er rückſichtslos zu überwinden. Hier entſpringt der vielgenannte „Kampf ums Daſein", auf welchen eine neuere Weltanſchauung die geſamte Geſchichte der Menſchheit, die ganze Erſcheinung des menſchlichen Lebens zurückführen will. Das Ware daran iſt, daſs die Selbſtſucht keine Pflicht gegen die Gemeinſchaft anerkennt, daſs in dem Ringen nach Glückſeligkeit Einer dem Andern im Wege iſt, und daſs, wo die Selbſtſucht herrſcht, der Stärkere one Schonung oder Mitleid den Schwächeren niedertritt und über ihn hinweg das begehrte Gut ergreift Jede eudämoniſtiſche Moral ſtatuirt konſequenterweiſe dieſes bellum omnium contra omnes als harte Naturnotwendigkeit. — Der geiſtige Hochmut gibt ſich den Schein, dies wilde Treiben zu verachten. Er ſucht ſeine Befriedigung in vermeinter geiſtiger Vollkommenheit. Wiſſensſtolz, Herrſchſucht ſind ſeine Impulſe. Er dünkt ſich hoch erhaben über die kleinen und niedrigen Genüſſe der ſinnlichen Natur, er verachtet den Leib ſelbſt und ſeine Bedürfniſſe. Aber, wie Martenſen (Ethik I, S. 132 ff.) ſehr gut zeigt, der Genuſsmenſch iſt nicht one Hochmut; er bildet ſich etwa, dem Gewiſſen und dem Geſetze trotzend, eine Theorie zur Rechtfertigung ſeiner Sinnenluſt; und der Geiſteshochmut erleidet oft gerade in ſeinen entſchiedenſten Vertretern die ſchmählichſten Niederlagen, wo die unterdrückte und verachtete Sinnlichkeit ſich gewaltig empört und dieſe Hoffärtigen ihrerſeits ſchmachvoll knechtet (ein fein ausgefürtes Beiſpiel hiezu iſt der geiſtliche Liebhaber der Esmeralda in Viktor Hugos Notre-Dame).

Verſucht man es, die einzelnen Hauptſünden nach den zwei Grundrichtungen der Selbſtſucht zu klaſſifiziren, ſo treten auf die Seite der Sinnlichkeit die roheren und gemeineren, auf die des Hochmuts die feineren und geiſtigeren Formen der Sünde. Immer bleibt das Selbſt des Sünders der Mittelpunkt, um den ſein ganzes Leben ſich dreht, von dem es nicht loskommt; und die Liebe zu Gott wird durch die Selbſtſucht in allen ihren Erſcheinungen verneint und ausgeſchloſſen. Die Moral, die man auf dem Prinzip des Egoismus aufzubauen in alter (Epikur) und in neuer Zeit (M. Stirner, der Einzige und ſein Eigenthum) aufzubauen verſucht hat, kann nur eine atheiſtiſche ſein.

3) Der groben Selbſtſucht eine „vernünftige Selbſtliebe“ gegenüberzuſtellen, die freilich auch den eigenen Nutzen nnd Vorteil obenan ſetzt, die es aber in ihrem wolverſtandenen Nutzen und Vorteil findet, dem Nächſten auch etwas zukommen zu laſſen, nnd zwiſchen ſeinen und ihren Intereſſen einen billigen Ausgleich trifft, dies möchte noch die unzweideutigſte der Verkleidungen ſein, deren ſich die Selbſtſucht bedient, um unter Preisgeburg der Form ihr Weſen zu retten und ſich in ein „tugendhaftes“ Leben einzuſchmuggeln. Dem, was die Alten iustitia civilis, bürgerliche Rechtſchaffenheit, nennen oder der hausbackenen Moral des Rationalismus ſchlechthin allen ſittlichen Wert abzuſprechen, dürfte zu weit gegangen ſein; ſie iſt vielmehr eine nützliche brauchbare Sache, ſtellt eine gewiſſe äußere Konformität mit dem Geſetz her, vertritt das Amt einer wirkſamen Präventivpolizei. Vor allem aber iſt dieſe Moral eine Brutſtätte des feineren Egoismus, wie er als Neben- und Unterſtrömung aller natürlichen Sittlichkeit von uns bezeichnet wurde.

In Geſtalt der oben ſchon erwänten „vernünftigen Selbſtliebe“ iſt der Egoismus vornehmlich Geſchäftsprinzip. „Leben und Lebenlaſſen“ heißt ſeine Deviſe. In welchem Grade davon auch der ehrbare Handel und die achtungswerte Induſtrie durchdrungen ſind, wie ſichs da überall von ſelbſt verſteht, daſs das eigene Intereſſe oberſter Geſichtspunkt ſein muſs, bedarf keiner Auseinanderſetzung. Hier ſchon deckt die Tugend der Redlichkeit als Flagge die Kontrebande der Gewinnſucht. Man verzichtet auf den unredlichen Gewinn, nur weil der redliche immerhin ſicherer und nachhaltiger iſt.

Bis zur Erſcheinung des Heroismus, der unbegrenzten Opferwilligkeit, ſchwingt die Selbſtſucht im Familienleben ſich auf; ſie nimmt hier ſogar die Geſtalt der Selſtverleugnung an. Eltern legen ſich die ſchwerſten Entbehrungen auf, verſagen ſich alle eigene Bequemlichkeit, um ihren Kindern, ſei es ein Vermögen, ſei es eine tüchtige Ausbildung, zu verſchaffen. In adeligen Häuſern wird der Aufrechthaltung der Familienehre unbedenklich alles zum Opfer gebracht; der Son etwa, der berufen ſcheint, den Glanz des Hauſes fortzuſetzen, gründet ſeine Exiſtenz auf die freiwillige Selbſtenterbung ſämtlicher Geſchwiſter. Was iſt endlich der Ehrgeiz in allen ſeinen Geſtalten, der wiſſenſchaftliche, der künſtleriſche, der ſtatsmänniſche Ehrgeiz, mit all' ſeinen großartigen Leiſtungen und Erfolgen anders als Selbſtſucht? — Sie geht auf alle Bedingungen ein, die man ihr ſtellt, ſie iſt der unglaublichſten Selbſtentäußerungen fähig, ſie ſchmiegt und biegt ſich und läſst ſich auf ein Minimum reduziren, wenn ſie nur eben noch exiſtiren darf; ihres ſchließlichen Triumphes iſt ſie gewiſs.

Auch das religiöſe Gebiet, auch die Frömmigkeit, iſt ihr nichts weniger als unzugänglich, und zwar tritt ſie hier wider in ihren beiden Hauptformen auf; als geiſtliche Genuſsſucht und als Selbſtgerechtigkeit. Die genuſsſüchtige Frömmigkeit iſt wäleriſch in der Befriedigung ihrer religiöſen Bedürfniſſe; die einfache ſchlichte Koſt der bibliſchen Lehre wird von ihr verſchmäht, ſie haſcht nach Abſonderlichkeiten, nach geheimnisvollen Tiefen, nach ſchwindelnden Höhen; oder ſie trägt weltliche Geſchmacksrichtung, Moden ins religiöſe Leben über. Es wird doch immer eine verfeinerte, ſublimirte Sinnlichkeit ihr zugrunde liegen. Der geiſtliche Hochmut aber erzeugt die Selbſtgerechtigkeit, die im Phariſäertum ſich typiſch ausgeprägt und in dem feindlichen Gegenſatz deſſelben zu Jeſus ihr innerſtes Weſen geoffenbart hat. Wie tief ſie im natürlichen Menſchenherzen wurzelt, wie ſchwer ſie auszurotten iſt, zeigt die Geſchichte der chriſtlichen Religioſität, lehrt uns die eigene tägliche Erfarung, der Kampf, den jeder treue Chriſt mit ſich ſelbſt, jeder wachſame Seelſorger mit ſeinen Pflegebefohlenen ihrethalben zu füren hat.

Am letzten Ende läſst die Selbſtſucht ihre Knechte im Tode. Weil ſie ihr Leben erhalten wollten, müſſen ſie es verlieren. Der Genuſsmenſch wird im Tode von allem entblößt, womit er, unter dem Vorwande ſie zu ſättigen, ſeine Seele betrog. Der Hochmütige bleibt mit ſeinem geliebten Ich allein zu ſeiner ewigen Qual. Weltvergötterung und Selbſtvergötterung fallen ſchließlich

unter das Gerichtswort Jeſ. 48, 22; 57, 21; 66, 24: „die Gottloſen haben keinen Frieden“. **Karl Burger.**

Selbſtverleugnung iſt in allen Punkten das Widerſpiel der Selbſtſucht; in ihrem Urſprung, in ihrem Weſen, in ihrem Ziele bilden ſie einen ausſchließenden Gegenſatz, wie ihn Chriſtus Matth. 10, 38 f.; 16, 24 f.; Mark. 8, 34 f.; Luk. 9, 23 f. ſcharf aneinanderrückt. Das neuteſtamentliche Wort für „ſich ſelbſt verleugnen“ iſt ἀρνεῖσθαι, ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν (vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. z. d. W.). Durchaus neuteſtamentlich iſt aber die Sache ſelbſt. Von Selbſtverleugnung im Sinne der Forderung Jeſu an ſeine Jünger und Nachfolger hat die Welt vor Ihm nichts gewuſst, will die Welt außer Ihm nichts wiſſen. Denn nichts geringeres wird mit ihr verlangt, als daſs der Menſch ſein Ich, ſein Selbſt verneine, ſeinen Willen aus dem falſchen Centrum der Egoität herausnehme und dadurch ſein natürliches Leben virtuell aufhebe, vernichte, wiſſentlich verliere, zugleich aber ein neues, das ware Lebenscentrum, gewinne, indem er ſeinen Willen mit dem göttlichen einigt, ſein Leben mit Chriſto in Gott verborgen ſetzt (Kol. 3, 3) und fortan nicht ſich ſelbſt lebt, ſondern dem, der für ihn geſtorben und auferſtanden iſt (2 Kor. 5, 15), ſo daſs er mit Paulus ſagen kann: „ich lebe, doch nun nicht ich, ſondern Chriſtus lebet in mir“ (Gal. 2, 20).

Niemand vollbringt dies in einem Anlauf. Hat doch Jeſus, der von aller Weltluſt freie, an dem das Er litt, Gehorſam gelernt (Hebr. 5, 8) und in der Selbſtverleugnung ſich geübt, bis Er am Ölberg die letzte Spur der Schwachheit abtat. Wir müſſen länger lernen, mehr üben, und werden nie das Ziel ganz erreichen, ſo lange wir den Leib der Sünde und des Todes an uns tragen.

Wir fangen aber an uns ſelbſt zu verleugnen in der Buße. Der vom Geiſte Gottes ergriffene Menſch gerät mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt; ein Zug zur Warheit und Gerechtigkeit regt ſich in ihm und weckt ein Verlangen, ein Wollen, welches von dem alten Weſen des Fleiſches loskommen möchte. Dies Wollen iſt noch ſchwach, es iſt oft unaufrichtig und dann vergeblich. Aber den Aufrichtigen läſst es Gott gelingen. Er ſchenkt ihnen mit der Buße den Glauben; Er bekehrt ſie; ſie werden wiedergeboren, ſei's daſs ſie nun erſt die Taufe empfangen, ſei's daſs ihre Taufgnade jetzt in Aktualität tritt. Von da an iſt ihr Leben ein fortgeſetzter Kampf des neuen Menſchen wider den alten, des Geiſtes wider das Fleiſch, und damit eine tägliche Übung der Selbſtverleugnung. So ſtellt die Selbſtverleugnung ſich dar als die innerſte Seite, als die beſtändig fließende Quelle der Erneuerung oder Heiligung des Chriſten. Wir tun keinen Schritt vorwärts auf dem ſchmalen Weg, wir legen keine Unart des Fleiſches, keine ſündige Gewönung, keinen Charakterfehler ab, wir tragen in keiner Verſuchung den Sieg davon, wir beſtehen keine Glaubensprobe, wir vollbringen kein wares und annähernd reines Werk der Liebe, one daſs wir, uns ſelbſt verleugnend, den Widerſpruch, den Reiz, die Trägheit und Unluſt des alten Menſchen zuvor überwinden.

So bildet die Selbſtverleugnung in der Tat den Kern der Jüngerſchaft, die Grundbedingung der Nachfolge Chriſti. So bewärt ſich aber auch in ihr des Herrn Wort: „wer ſein Leben verliert um Meinetwillen, der wirds erhalten.“ Über dem täglichen Abtöten und Kreuzigen des Fleiſches wächſt und kräftigt ſich und gelangt zu immer reiferer Ausgeſtaltung das neue, das göttliche Leben des Chriſten. Das aber zeigt ſich zugleich, daſs die Selbſtverleugnung kein einmaliger, ſondern ein fortgehender innerer Akt, ja mehr und mehr ein Habitus des Jüngers iſt. Ob dieſer durch einzelne äußere Akte, durch ſelbſt auferlegte beſondere Übungen unterſtützt und gefördert werden muſs, durch Faſten und Kaſteiungen, Enthaltungen und Verzichte, bleibt Sache teils der freien individuellen Entſchließung, teils der ſpeziellen Lebensfürung. Was der Herr von dem reichen Jüngling fordert, was Er im Anſchluſs an die Verhandlung mit demſelben Seinen Jüngern zumutet (Matth. 19, 21. 29), ſind ſolche einzelne Akte der Selbſtverleugnung, aber nicht etwa consilia, deren Befolgung zu einer höheren Stufe der Heiligung erhebt, ſondern praecepta, zu deren Erfüllung jeder Chriſt gege-

benen Falles bereit ſein muſs. Grundfalſch und dem Geiſte des Evangeliums zuwider iſt der Verſuch, die Selbſtverleugnung in Geſetzesform vorzuſchreiben und in ein verdienſtliches Werk umzuwandeln. Sie hat ſittlichen Wert und trägt zur Heiligung bei nur ſoweit ſie aus dem freien Willen des Widergebornen hervorgeht.

So geübt, iſt ſie aber auch ein wichtiges Mittel zur Erbauung des Leibes Chriſti und zur Pflege chriſtlicher Gemeinſchaft. Die Schonung der ſchwachen Gewiſſen, die Verhütung des Ärgerniſſes, die Meidung alles böſen Scheines, die Sanftmut, die dem irrenden Bruder zurechthilft, die ſuchende Treue, die dem Verlornen nachgeht, die Demut, die ſich nicht dienen läſst, ſondern zu dienen für ihren Beruf achtet, ja alle Betätigungen der chriſtlichen Bruderliebe ſetzen voraus, daſs wir unſere Selbſtſucht, unſer Fleiſch, das dem allen abgeneigt iſt, zu verleugnen wiſſen.

Endlich gilt auch hier: „wenn Jemandes Wege dem Herrn wohlgefallen, macht Er auch ſeine Feinde mit ihm zufrieden“ (Spr. Sal. 16, 7). All die ſtille Arbeit und Zucht, die der Jünger Jeſu durch Selbſtverleugnung an ſich vollbringt, liegt der Welt ſehr ferne, ja ſie ſpottet wol darüber; aber die Frucht davon zu genießen, läſst ſie ſich behagen. Die gleichmütige Gelaſſenheit, die ſanftmütige Beſcheidenheit, die „Höflichkeit des Herzens“, welche der ware Chriſt mit ſaurer Mühe erworben hat, macht auf Weltkinder einen angenehmen woltuenden Eindruck. Man verzeiht ihm faſt, daſs er ein Chriſt iſt, um dieſer Eigenſchaften willen, die den Verkehr mit ihm ſo ſehr erleichtern. —

Ihr eigentliches Ziel jedoch erreicht die Selbſtverleugnung der Chriſten in der zukünftigen himmliſchen Gemeinſchaft der Auserwälten, wo die Selbſtſucht keinen Raum mehr hat, ſondern völlig abgetan ſein wird, wo aller äußere Streit und innere Kampf ruht, wo die Seligkeit jedes Einzelnen zugleich die der Geſamtheit, und Gott Alles in Allem iſt. **Karl Burger.**

Selden, John, engliſcher Rechtsgelehrter und Polyhiſtor, geb. 16. Dez. 1584 in Salvington bei Tering, Suſſex, verdient hier eine Stelle wegen einiger Werke über bibliſche Altertumskunde. Mit eiſernem Fleiß widmete er ſich vom 14. bis 18. Jare hiſtoriſchen, archäologiſchen, philoſophiſchen, philologiſchen, theologiſchen und juriſtiſchen Studien. Im Jare 1602 entſchied er ſich für die Rechtswiſſenſchaft; da er aber kein Glück als Advokat machte, ſo wandte er ſich gelehrten Unterſuchungen zu. Die Frucht ſeiner Studien waren verſchiedene vom Jare 1606 bis 1617 herausgegebene Unterſuchungen über altengliſche Geſchichte und Verfaſſung. Seine Syntagmata duo de diis syris vom Jare 1617 machten ihn zunächſt auch auf dem Kontinente bekannt. Er gab ſie, aufgefordert von L. de Dieu und D. Heinſius, in Leyden vermehrt heraus im J. 1629. In der Geſamtausgabe ſeiner Werke von D. Wilkins im dritten Bande Fol. London 1726 finden ſich noch weitere Zuſätze aus ſeinen hinterlaſſenen Manuſkripten. Nicht mit Unrecht tadelt Clericus in dieſem Werke unkritiſche Benutzung rabbiniſcher Angaben, Durcheinanderwerfen orientaliſcher und occidentaliſcher Mythologie und willkürliches Allegoriſiren und Symboliſiren. Doch nennt Movers (Phönizier I, Vorw. VI) dasſelbe ein noch immer unübertroffenes Büchlein, und in der Ausgabe vom Jare 1629 hat er S. 17 ff. auch den erſten glücklichen Verſuch gemacht, die Punica Plautina zu deuten. Weniger harmlos als dieſe und eine um dieſelbe Zeit erſchienene Schrift „Upon the state of the Jews formerly living in England“ war ſeine History of tithes 1618, in welcher das jus divinum des Zehntens als zweifelhaft dargeſtellt wird und durch die er ſich den Zorn des Königs und der Kleriſei zuzog, was die Unterdrückung des Buches durch den Gerichtshof, vor dem er auch feierlich revociren muſste, zur Folge hatte. Großen Ruhm als freiſinniger Parlamentsredner erlangte er in dem Prozeſs gegen Buckingham in dem erſten Jare des Königs Karls I. und bei der von ihm hauptſächlich unterſtützten petition of right 1625 bis 1628. Seine nächſte bedeutende Arbeit waren ſeine Kommentare über die Arundelian marbles (vom Earl of Arundel aus Konſtantinopel gebracht, dem Sir R. Cotton ſeinen Freund Selden als

den beſten Kommentator empfahl), der aber von Th. Lydiat als wimmelnd von Irrtümern bezeichnet wird. Im März 1628 wurde er als einer der heftigſten Proteſtirenden gegen Arreſtation von Parlamentsmitgliedern und Preſszwang in den Tower geſperrt, zuerſt drei Monate in ſtrengem Gefängnis, nachher durfte er Bücher gebrauchen. Im Oktober 1629 wurde er ins leichtere Kingsbenchgefängnis geſetzt, und hier ſchrieb er „De successionibus in bona defuncti secundum leges Hebraeorum“, dedicirt an Erzbiſchof Laud. Im J. 1631 der Haft auf Kaution entlaſſen, wurde er jedoch erſt im J. 1634 auf Fürſprache Lauds ganz in Freiheit geſetzt. In dieſer Zeit ſchrieb er ſein bedeutendſtes archäologiſches Werk: De jure naturae et gentium, juxta disciplinam Hebraeorum, ſowie ſeine Uxor hebraica. Wie andere Schriften des Verfaſſers, ſo leiden auch dieſe an Dunkelheit des Stils und verwirrter Methode. Wegen der uxor. hebr. wurde er angefochten, weil er darin die Polygamie als dem Naturgeſetz entſprechend verteidigt. Des Königs Miſsgunſt legte ſich, als er ſeine ſchon 1618 konzipirte Schrift über die engliſche Seeherrſchaft vollendete und 1636 mit Dedikation an den König herausgab unter dem Titel „mare clausum“, als Gegenſchrift gegen des H. Grotius „mare liberum“, worin er jedoch dieſen nicht direkt bekämpft. Auch blieben beide Gelehrte in Achtung und Freundſchaft gegen einander. Noch ſind hier zu nennen: eine Abhandlung „de anno civili et calendario judaico“ vom J. 1644 und ein auf Befehl König Jakobs I. ſchon 1618 verfaſster, erſt nach ſeinem Tode 1661 herausgegebener Traktat: God made man-proving the nativity of our Saviour to be on the 25th. of Dec., gegen die Presbyterianer, welche gegen dieſen Tag als einen Feſttag opponirten. Zu Überſetzung und Kommentirung eines Fragments aus des melchitiſchen Patriarchen Eutychius arabiſcher Chronik (die Pococke 1658 auf ſeinen Betrieb mit lateiniſcher Überſetzung herausgab) veranlaſste ihn die Bekämpfung der biſchöflichen Prätentionen und Verteidigung der presbyterian parity, wie denn ſeine Tätigkeit auch im Parlament und als Mitglied der Weſtminſter-Aſſembly nicht nur gegen den Einfluſs der Geiſtlichen in weltlichen Dingen ſich richtete, ſondern auch gegen die Unabhängigkeit, auch einer presbyterianiſchen Kirche, vom Stat. Die Univerſitäten, namentlich Oxford, hatten ſeiner eifrigen Fürſprache, als Kommiſſionsmitglied, viel zu danken. Auch wurden ſeine hinterlaſſenen antiquariſchen Schätze der bodlejaniſchen Bibliothek einverleibt. Er ſchloſs ſich dem Covenant an, miſsbilligte aber entſchieden die gewaltſamen Maßregeln gegen den König. Und ſo gelang es auch Cromwell nicht, ſeine gewandte Feder in ſeine Dienſte zu ziehen. Selden zog ſich vielmehr 1649 ganz vom öffentlichen Leben zurück und ließ nur in den folgenden Jaren ſeine letzte Schrift „De synedriis et praefecturis Hebraeorum erſcheinen. — Die ihn näher kannten, rühmten ihn als einen frommen, gläubigen Chriſten, der den Unglauben eines Hobbes tief verabſcheute, als einen Mann der von Natur leutſelig und freigebig, allerdings durch ſo manche Kämpfe und Leiden ſeines Lebens eine herbe Außenſeite gewonnen habe. Seine Werke zeichnen ſich bei allen oben bezeichneten Mängeln aus durch eine ausgebreitete Gelehrſamkeit, großen Scharfſinn und unerſchütterliche Freimütigkeit (ſein Motto: *περὶ παντὸς τὴν ἐλευθερίαν*). — Quellen: Biographia britannica, T. VI, 1, p. 3605 sqq. und den Lebensabriſs in der Geſamtausgabe ſeiner Werke von Dr. Wilkins: Seldeni opp. omn. III, vol. fol. Lond. 1726. **Leyrer.**

Seligkeit. Unſer deutſches Wort geht auf das gothiſche sêls zurück, welches gut, tauglich bedeutet; ſo heißt im Angelſächſiſchen sâl Heil, im Altnordiſchen sâla Glück. Demgemäß bot ſich die Wortfamilie als durchaus entſprechende Widergabe für beatus der Vulgata, אַשְׁרֵי und *μακάριος* der Grundtexte dar. Wenn dann beatus (vgl. im Art. Kanoniſation Bd. VII, S. 492 beatificatio) faſt term. techn. für die entſchlafenen Chriſten geworden iſt, ſo geſchieht das nicht etwa in Anlehnung an den altgriechiſchen Gebrauch, die Götter und die Bewoner des Elyſium als ſelige zu bezeichnen; *μακάριος* begegnet im Neuen Teſtament

im ganzen selten so, dass die Beziehung auf Verstorbene deutlich ist (wie Offb. 14, 13). In der Schlosstik ist es aber üblich, des Christen Ziel und höchstes Gut beatitudo zu heißen; dieser christlich-eschatologischen Verwendung entspricht, dann wol die des deutschen Wortes in umfassend soteriologischem Sinne, demgemäß z. B. in den deutschen Texten der luther. Bekenntnisschriften selig machen und Seligkeit in ebensolcher Weitschichtigkeit für die heilsaneignenden Wirkungen gebraucht wird, wie im lateinischen salvare und salus; ja es kommt neben heiligen als Widergabe von iustificare vor (Ap. N. 80). So wird denn namentlich Luthers Bibel die Verwendung des Wortes zur Übersetzung von σώζειν wie von μακάριος weiterhin gangbar erhalten haben; denn hier steht für σώζειν, wo es sich auf die Erlösung bezieht, immer selig machen; für σωτηρία Seligkeit neben der selteneren Übersetzung Heil; ob sich bestimmte Gründe für die jedesmalige Wal finden lassen, dürfte z. B. gegenüber der Zusammenstellung Apg. 4, 12 zweifelhaft erscheinen; bei der stehenden Widergabe von σωτήρ und σωτήριον mit Heiland und Heil wird dort das Herkommen und hier die Wortform eingewirkt haben.

Diese Vereinigung zweier biblischer Anschauungskreise in einem Ausdrucke gibt demselben seinen eigentümlichen christlichen Inhalt; und dieser wird seine Wurzel am kenntlichsten bloßlegen, wenn sich der Punkt herausstellt, an dem jene Anschauungsweisen sich nahe genug berüren, um ineinander fließen zu können. Sehr bezeichnend und auch wirksam dürfte hierfür die Anfürung von Ps. 32, 1. 2 durch Paulus Röm. 4, 7. 8 sein; wärend Luther im Alten Test. übersetzt „Wohl dem", setzt er im N. Testament „selig" ein und V. 9 für ὁ μακαρισμός „diese Seligkeit" (vulg. beatitudo haec). Wenn das alttestamentliche Lied seine Seligpreisung an die Vergebung der Sünden knüpft, so weist das auf den tiefsten Grund aller menschlichen Unbefriedigtheit und Befriedigung hin; und wenn die reformatorische Theologie gern auf diese paulinische Stelle zurückgeht, um die bedingungslose Zuwendung des ewigen Lebens von Seiten Gottes biblisch zu belegen, so tritt darin ihre vorwiegende Betonung des Gewissensfriedens unter den Heilsgütern heraus. Hat doch die ganz üblich gewordene Synonomik von Seligkeit und Heil, und die stehende Einsetzung von selig machen für erretten das christliche Denken dazu gefürt, bald den Begriff der Seligkeit etwas einseitig in die Befreiung von Schuld zu setzen, wo die eschatologische Beziehung nicht erweiternd hinzutritt, bald in dem biblischen Grundbegriffe σώζειν den entscheidenden negativen Zug fast zu verwischen.

Zunächst erweckt uns der Ausdruck Seligkeit die Vorstellung eines befriedigenden Lebensstandes, der als solcher auch in das Bewusstsein fällt; one Freude, one Gefül der Lebensförderung kann man sich Seligkeit nicht denken. So malt 1 Tim. 6, 15. 16, vgl. 1, 11 die erhabene Selbstgenugsamkeit Gottes, und die Dogmatik legt Gotte Seligkeit bei, sofern seine Unbedingtheit und Vollkommenheit jeden Mangel und jede Trübung seines auf sich selbst bezogenen Daseins ausschließt (Hollaz. exam. 1, 1, 37; Bretschneider, System. Entwickl. § 37, Martensen Dogm. § 51). In der Anwendung auf den Menschen kann man nur von bedingter Seligkeit sprechen; das bringen die vielfachen Beziehungen mit sich, in denen sein Wesen sich zu entfalten hat, sowie die Spannung zwischen seiner Bestimmnug und seiner Wirklichkeit; aber man darf ihm eine solche bedingte Seligkeit deshalb auch in sehr verschiedenen Richtungen beilegen. Es folgt aus seiner Subjektivität, dass er seine Befriedigung mit einer gewissen Willkürlichkeit suchen und finden mag; aber es folgt zugleich aus seiner Geschöpflichkeit, dass er die volle Befriedigung nur da erlangen kann, wohin ihn seine Beanlagung weist. Und wenn ihm eine Entwickelung auf ein jenseits der irdischen Lebensbedingungen liegendes Ziel hin beschieden ist, so wird eben die volle Seligkeit für ihn über diese Zeit hinausliegen, wärend doch jede Stufe oder Seite der dorthin bezogenen Entwickelung schon eine bedingte Seligkeit eintragen mag. Innerhalb des biblischen Anschauungskreises gewinnen diese Bestimmungen ihren eigentümlichen Zug durch die vorherrschende religiöse und sittliche Betrachtung; der Mensch ist auf Gott angelegt und darum hängt seine Seligkeit von seinem Verhältnis zu Gott ab; der Mensch ist als Glied der adamitischen Menschheit ein Sünder und lebt

unter dem Drucke der Übel, deshalb hängt seine Seligkeit von der Erlösung ab; und weil eben die Sünde den Menschen von Gott scheidet und die Erlösung nur durch die Versönung mit Gott gewonnen wird, so ist one Sündenvergebung und Erneuerung keine Seligkeit; weil aber die Versönung die Erlösung und Vollendung verbürgt, darum ist „wo Vergebung der Sünden ist, auch Leben und Seligkeit".

Auf Grund dieser Zusammenhänge bildet sich nun jener christliche Sprachgebrauch, dem ewiges Leben und ewige Seligkeit oder selige Ewigkeit nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Dinges sind. Denn was das Leben im Vollsinne ausmacht, eben das kommt in der Seligkeit zu Empfindung und Genuss. Gilt nun im biblischen Anschauungskreise Leben als höchstes (Heils-) Gut, so kann nur das vollkommen befriedigende, weil dem Begriffe entsprechende, Dasein darunter verstanden werden, und es wird sich dann bei den betreffenden Aussagen weiter darum handeln, nach welcher Seite hin man das menschliche Wesen ins Auge fasst. Beschränkt man sich auf die sittliche Beziehung, so kann in der entsprechenden Selbstbetätigung der Quell der Seligkeit gefunden werden (Jak. 1, 25, vgl. Apg. 20, 35), fast wie bei Aristoteles; doch ist in dem biblischen Denken bei aller Sittlichkeit die religiöse Beziehung mitgesetzt (Jak. 1, 27). Deshalb gilt im Grunde Leben für gleichbedeutend mit Gottesgemeinschaft, und wo diese vorhanden ist, da ist auch bereits Seligkeit. Wenn bei jemanden die tiefste Lebenshemmung gehoben ist, die man in der Geschiedenheit von Gott, zumal durch die Schuld, zu erkennen hat, dann darf ihm Seligkeit zugesprochen werden, wie wenig auch im übrigen sein Stand ein befriedigender sei; auf dieser Einsicht fußen unter anderem die erhabenen Paradoxieen der ersten Makarismen (Matth. 5, 3 f.), wenn man dieselben nicht ausschließlich als eschatologische Versprechungen ansieht. Dabei kommt dann, wie auch sonst bei Seligpreisungen, die Lage noch mehr in Rechnung, als das wirklich vorhandene Bewusstsein um sie. Die starke Betonung der mit der Rechtfertigung gewonnenen Heilsgewissheit macht dem evangelischen Sprachgebrauch die Synonymik von erretten zunächst im Sinne der Sündenvergebung mit seligmachen so geläufig; wie aber die Befreiung von der Schuld auch die weitere von dem Banne der Sünde und allen ihren Folgen einschließt, so gehört das alles mit unter jene Begriffe. Bei der aufgewiesenen Korrelation der Begriffe Seligkeit und Leben darf jene Redeweise sich getrost auf die Anschauung stützen, dass das Leben, welches dereinst als ewiges vollendet zur Erscheinung kommen soll, schon hier empfangen und genossen wird; eine Anschauung, die den neutestamentlichen Schriftstellern unter verschiedenen Ausdrucksformen gemeinsam ist (Weiß, Bibl. Theol. des N. Test.'s § 96d, § 104d, § 117d, § 146a).

Hiernach wird sich nun auch bestimmen, was als der Inhalt der Seligkeit anzusehen sei. Sie ist im allgemeinen die Befriedigung aller Bedürfnisse, die sich an dem Begriffe des Gottesmenschen, der nach dem Bilde und für die Gemeinschaft Gottes geschaffenen Person, als berechtigt ausweisen lassen. Ist nun dessen zusammenfassendes Ziel die vollkommene Gottesgemeinschaft in dem vollendeten Gottesreiche oder in der Gemeinschaft mit der in Gott geeinten Menschheit, so bildet die befriedigende Beziehung zu Gott wie den Quell, so den eigentlichen Kern des Lebens und der Seligkeit. Hier ist der Punkt, wo die Vorstellung von dem Schauen Gottes in den Kreis dieser Betrachtung tritt. In diese Vorstellung fasst die heilige Schrift das Höchste, was sie von der Beziehung des Menschen auf Gott zu sagen hat. Der Verwendung dieser Anschauung liegt immer irgendwie die Unterscheidung ihres Inhaltes von einer vermittelten, namentlich nur durch Bewusstsein, Denken, Wort u. s. w. vermittelten, Beziehung auf Gott zu Grunde. Worin dieser Unterschied näher gefunden wird, das hängt dann weiter davon ab, ob Sinnlichkeit und Wirklichkeit, Leiblichkeit und Persönlichkeit, die unwillkürlichen Gestaltungen der Einbildungskraft und die in denselben nachwirkenden inneren Anregungen klar im Gedanken und im Ausdrucke von einander gehalten werden; die Grenzen zwischen den Theophanieen, den Gesichten, dem unvergleichlichen Verkehre mit Gott von Angesicht

zu Angeſicht dürften in der altteſtamentlichen Vorſtellung fließende ſein, one darum aufgehoben zu werden. Die Anſchauung macht hier dieſelben Schwankungen und Entwickelungen durch, welche die Gottesauffaſſung unter dem Einfluſſe der erziehenden Offenbarung erfaren hat. Wie nun der tiefe Gehalt der Anſchauung von dem lebendigen Gott im Alten Teſtamente durch alle Hüllen und einzelne Widerſprüche der Vorſtellungen hindurch fortſchreitend zur Geltung kommt, ſo auch auf dieſem Punkte. Hier ſind diejenigen Züge hervorzuheben, welche unter dem Schwanken der Auffaſſungsform dasjenige an dem Inhalte kennzeichnen, was für den Frommen von entſcheidender Wichtigkeit iſt. Das Gottſchauen bezeichnet auf der einen Seite die höchſte Form, in welcher Offenbarung, Selbſtbekundung Gottes mitgeteilt wird (2 Moſ. 33, 11; 4 Moſ. 12, 8; 5 Moſ. 34, 10); auf der anderen iſt es die mächtigſte Überfürung von Gottes Daſein und ſeiner Fürſorge für den Frommen. In der letzten Art erſcheint es in denjenigen Stellen der Pſalmen, wo man ſchon beſtimmt die Ausſicht auf die jenſeitige Gottesgemeinſchaft gefunden hat (Pſ. 11, 7. 17, 15; Hiob 19, 26); wenn das ſchwerlich zutrifft, ſo erweiſen dieſelben doch, daſs es die Innigkeit der Beziehung auf Gott iſt, welche Grund und Gegenſtand des hoffenden Gottvertrauens zugleich bilden (vgl. Jeſ. 38, 11; Oehler, Theol. des A. Teſt.'s § 246; H. Schultz, Altteſtam. Theol. 2. Aufl., S. 343 f.). Wie es ſich bei dieſen Ausdrucksweiſen letztlich immer um die Gemeinſchaft mit Gott handelt, das tritt auch dort hervor, wo der Gedanke an ein Schauen Gottes ſich mit der Zuverſicht verknüpft, daſs Jehovah im Tempel inmitten ſeines Volkes gegenwärtig iſt (Pſ. 42, 3; 41, 13; 140, 14; Pſ. 84). Zugleich indes macht die Einrichtung des Tempels ſelbſt wider eindrücklich, daſs das Schauen Gottes im Vollſinne verwehrt bleibt. Wie darum auch der Sinn ſich nach zweifelloſeſter Überſürung von der verborgenen Gottheit und unvermitteltem Innewerden derſelben ſtrecke, doch bleibt der Grundſatz in Geltung, daſs der unreine Menſch Gott nicht ſchauen könne, one zu ſterben (5 Moſ. 5, 26; Richt. 6, 23; 13, 22; 2 Moſ. 20, 18. 19; 5 Moſ. 18, 16); wenn es ſich anders verhält, iſt es eine Ausnahme (5 Moſ. 4, 33; 5, 4. 24; 1 Moſ. 32, 31; 2 Moſ. 24, 10. 11), und dabei wechſelt wol auch der Inhalt, den man dem Schauen zumiſst. Selbſt Moſe hat ſich doch mit der Bekundung des Namens Gottes zu begnügen (2 Moſ. 33, 12 f.). — Denſelben Grundzügen der Anſchauung begegnet man im Neuen Teſtamente. Vor allem bezeichnet der Herr ſelbſt ſein Wiſſen um Gott im tiefſten Grunde als die Folge des ἑωρακέναι τὸν πατέρα, welches ihm kraft ſeines überirdiſchen Seins bei demſelben eignet (Weiß a. a. O. § 144); es bezeichnet mithin die vollkommenſte Form erfahrungsmäßiger Erkenntnis; fortan können die Glaubenden an ihm das Entſprechende haben (Joh. 14, 9). Allein dies Schauen der Herrlichkeit Gottes in dem Antlitze Chriſti (2 Kor. 4, 6) ſetzt ſich doch nur in dem Glauben an den in ſeiner Erhöhung verborgenen Chriſtus fort, dem man ſich nachſehnt und auf deſſen Erſcheinung man hofft (1 Petr. 1, 8; Apg. 3, 21). Was auch Paulus von der Erkenntnis Gottes durch ſeinen Geiſt zu ſagen hat (1 Kor. 2, 10 f.), alle höchſte Erkenntnis hier bleibt Stückwerk, und erſt, wenn an Stelle des Glaubens Schauen ſeiner Geſtalt tritt, wird eine Erkenntnis Gottes zu teil werden, wie ſie Chriſtus beſaß (1 Kor. 13, 12, vgl. Matth. 11, 27; 2 Kor. 5, 7). Wie innig das Ineinanderſein mit dem Son und dem Vater bei Johannes gefaſst iſt, gerade in dem „Ihn ſchauen, wie er iſt", bricht auch bei dieſem Jünger der Hoffnungszug durch, in dem ja ein Bekenntnis liegt, daſs es jetzt noch an der Vollendung fehlt (1 Joh. 3, 2, vgl. Weiß a. a. O. § 149c, § 157d). Es ſind die Kinder, welche den Vater ſchauen werden, und ſo ſteht in den Seligpreiſungen neben dem Anrecht auf den Namen der Gotteskinder die Verheißung des Gottſchauens (Matth. 5, 9. 8). Die Bedingung für ſeinen Genuſs iſt das reine Herz, das unter der einfältigen Richtung auf den heiligen Gott der ihm entſprechenden Heiligkeit teilhaft (Ebr. 12, 14, vgl. 1 Petr. 1, 16) und ſo fähig geworden iſt, ihn zu ſchauen, und zwar nicht zum Verderben; vielmehr wird die vollendete Form des Verkehrs auch die vollendete Gleichartigkeit mit ihm erzeugen; denn die Gottesgemeinſchaft, wie ſie an der ſittlichen Gleichartigkeit mit Gott ihre Bedingung hat, bleibt durch alle

Stufen der Entwickelung die Quelle, aus welcher die Vollendung des Gottesmenschen fließt (vgl. Tholuck und Achelis zu Matth. 5, 8, und Düsterdieck zu 1 Joh. 3, 2).

Was die genauere Ausfürung sowol dieses zuletzt besprochenen Mittelpunktes in dem Hoffnungsbilde der Vollendung, als auch der Gesamtschilderung der ewigen Seligkeit betrifft, so sind hier die Grundsätze in Erinnerung zu rufen, welche für die theologische Behandlung der Eschatologie überhaupt gelten (Bd. VI, S. 326 f.). Man darf des δι' ἐσόπτρου und des ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9. 12) nicht vergessen. Seit Alters ist die Frage erwogen, ob das Schauen Gottes sich in dem Anschauen Christi vollziehen und ob es ein Schauen mit leiblichen Augen sein werde (vergl. die Anfürungen bei Düsterdieck a. a. O.; Hollaz. 1, 7, 9 sq.; Bretschn. S. 502 f.). Wenn nun das Schlussgesicht der Apokalypse schildert, wie der Unterschied himmlischen und irdischen Daseins aufgehoben und durch die Gegenwart Gottes und des Lammes in der Gottesstadt alle Offenbarungsvermittelungen beseitigt erscheinen, so deutet das doch darauf, dass eben der wesentliche Unterschied leiblich vermittelter und rein innerlicher Beziehung aufhören soll. Ob ein solches Schauen Ursach haben möge, zwischen Gott und Christo zu unterscheiden, darüber wird die Entscheidung, wenn man eine zu geben unternimmt, wol immer je nach der soterologischen Betrachtung ausfallen, nämlich danach, ob man mit Origenes meint, erst über den Son hinweg zum Vater zu gelangen, oder glaubt in dem Sone den Vater zu haben und jenen ewig in Christo. Keinenfalls würde ja dieses Schauen Gottes, in dem man den verklärten Christus anschaut, mit den Ostererscheinungen, der damascenischen, selbst nicht mit der Parusie gleichzustellen sein, da doch eben in Betracht kommt, dass die Anschauenden inzwischen durch die Auferweckung zu geistlich-leibhaftem Leben eine bedeutungsvolle Wandlung erfaren haben.

Eine weitere Streitfrage ist die nach Stufen oder Graden der Seligkeit oder Herrlichkeit. Die bejahende Entscheidung stützt sich auf die Versprechungen verschiedenen Lohnes (bes. Matth. 25, 14 f.; 19, 28 f.; 10, 41. Menken zu Matth.), die verneinende betont das Grundwesen der Seligkeit, welches eben für die Hauptsache Unterschiede ausschließe (Apol. R. 135 sq.; beatitudo essentialis et beatitudinis praemia accessoria Hollaz. 3, 1, 15 sq.). Man wird sich erinnern dass die Seligkeit ein Reich von Gottesmenschen in sich schließt, und ein solches bedingt Mannigfaltigkeit; wenn das zusammenfassende eben die Gemeinschaft mit Gott ist, so wird man in dieser das Gleichartige, die Unterschiedenheit aber in den Beziehungen der Seligen untereinander begründet denken. Ist doch auch schon auf Erden die religiöse Beziehung und Aufgabe das Identische in dem Inhalte des Menschenlebens, wärend die Unterschiede aus der Gliedlichkeit am Menschheitsleibe sich ergeben. So gewiss nun anerschaffene Anlage, geschichtliche Entwickelung und die durch beide bedingte und auf beide bezogene sittliche Arbeit an der Charakterisirung der Individualität als Werte im Gottesreiche gelten, so gewiss werden sie für die Vollendung nicht umsonst sein; denn dieselbe soll ja für die Entwicklung der Gotteswelt nicht Vernichtung und Beseitigung, sondern den bewarenden Abschluss bedeuten. Man wird also nicht Anstand nehmen, individuell mannigfaltige Arten der Seligkeit zu denken, one darum eine Rangordnung vorzustellen, welche sich mit der Grundgesinnung dienender Liebe nicht reimen will (Matth. 20, 20 f.) und der Verwendung des Lonbegriffes auf das göttliche Richten eine bedenkliche Wendung gibt (Weiß am angef. Ort § 32). Das Wesentliche bleibt der innere Friede, welcher verbürgt ist, sobald mit der vollbrachten Selbstbildung auch die völlige Läuterung zusammenfällt.

Bietet die Bildersprache der Schrift ferner den Ausdruck der endlichen Sabbathruhe (Ebr. 4, 1—10; Tholuck z. St.; Riehm, Lehrbegriff d. Hebr. z. St.), so erörtert man, ob das Untätigkeit bedeute oder eine fortgesetzte Betätigung anzunehmen sei. Jenes Bild erinnert an den Schöpfungssabbath, und mithin vergegenwärtigt es nicht Totenstille, sondern nur den Stand nach Erreichung des Zieles, mit der etwas anderes als das Streben nach demselben eintreten muss.

Verſteht ſich die Abweſenheit alles deſſen von ſelbſt, was als Übel (Leid und Mühe; Offb. 21, 3 f.) erſcheinen kann, ſo wird des weiteren vor Ausmalungen zu warnen ſein, welche, ein ſubtiler Chiliasmus, nach der Art heidniſcher Erwartungen nur ein verblaſstes Abbild des Erdenlebens entwerfen. Wenn die antike Philoſophie die volle Geiſtesbefriedigung im Erkennen zu finden meinte, ſo hat die Offenbarung zu der höchſten Vollendung der Theorie das vollendete Liebesleben in einem Perſonenreiche gefügt, dem ſich auch das Erkennen einordnet. In dieſen Beſtimmungen geſchieht den Grundzügen des perſönlichen Lebens genug; eine weitere Veranſchaulichung wird über die Schranken unſeres ſinnlich beſtimmten Vorſtellens hinausgehen, wenn ſie mehr ſein will als Illuſtration jener Grundgedanken. Doch liegt die Erinnerung an die ſchöne Kunſt nahe genug, welche in ihren höchſten Erſcheinungsformen die Betätigung eines Könnens und Beſitzes, die nahezu keine Arbeit mehr iſt, mit der annähernden Verſchmelzung der Darſtellungsform und des geiſtigen Gehaltes verbindet (himmliſcher Kultus).

Endlich greift das Problem der *ἀποκατάστασις πάντων* inſofern in dieſen Gedankenkreis hinein, als die Ewigkeit der Höllenſtrafen ſowol der Befriedigung Gottes als derjenigen ſeiner Reichsgenoſſen ſcheint Eintrag tun zu müſſen, weil die vollkommene Liebe auch Mitgefül mit dem Elend der Verdammten ſein, und weil der Miſserfolg an etwelchen ſeiner Geſchöpfe einen Schatten in Gottes Bewuſstſein werfen müſste. Die Meinungen über dieſen Punkt werden wol immer geteilt bleiben (Martenſen, Dogm. § 283 f.), zumal die Schrift dem deutlichen Wortlaute nach für die endgiltige Verdamnis zeugt (Weiß a. a. O. § 34, § 99b, § 132b, § 157c). Doch darf man fordern, daſs die Seligkeit nicht nach einem pathologiſchen Begriffe von Liebe, ſondern nach dem ethiſchen bemeſſen werde, welchem die Willensentſcheidung mehr gilt als das Daſein, und die ſittliche Ordnung der Perſonenwelt mehr als ihre natürliche Unterlage. Dante läſst (Parad. 26, 103 f.) die Seligen alles in dem Spiegel des Gottesherzens ſchauen, und dieſes Herz iſt der Quell, aus welchem die ſittliche Welt Beſtand und Ordnung hat mit ihrer Freiheit und ihrem unwandelbaren Geſetze. (Vgl. auch Dorner, Syſtem 2, S. 864.).

Dieſe Ausfürungen ſetzen die entſprechende Erörterung über den dogmatiſchen Begriff des Lebens (Bd. VIII, S. 509 f.) ſowie die geſamte Soteriologie voraus. Sie beſprechen Zukunft und Gegenwart nur mit Rückſicht auf die Befriedigung, welche deren chriſtliche Geſtaltung zu gewären vermag. Wenn unter dieſem Titel ſonſt auch die Stellung der one Bekanntſchaft mit dem Evangelium geſtorbenen Menſchen zur Vollendung erörtert worden iſt (Seligkeit der Heiden), ſo gehört dieſer Punkt vielmehr in die Lehre vom Gericht, oder findet ſeine Erledigung, wo die Unentbehrlichkeit der Verſönung für die Vollendung dargetan wird. — Auch der oft weitläufig erörterte Unterſchied der irdiſch-ſinnlichen Erwartungen im Alten Teſtamente von der geiſtigen Faſſung der Seligkeit im Chriſtentum iſt der bibliſchen Theologie und der Apologetik zu überlaſſen, ſofern dieſe Diſziplinen die geſchichtliche Entwicklung der Offenbarungsreligion behandeln; der theologiſche Begriff der Seligkeit ſtützt ſich auf den einheitlichen Grundzug der verſchiedenen Entwickelungsſtufen, demgemäß Gottſeligkeit das Weſen aller menſchlichen Seligkeit ausmacht.

Reichlicher Stoff aus der älteren Zeit bei Joh. Gerhard, loci theol. 26, tr. 6. **M. Kähler.**

Selnecker, Nikolaus (eig. Schellenecker, lat. Selneccerus), lutheriſcher Theolog und Liederdichter des 16. Jarhunderts, Mitarbeiter an der Konkordienformel, iſt geboren den 6. Dez. am Nikolaustag 1530 zu Hersbruck bei Nürnberg, geſt. am 24. Mai 1592 zu Leipzig (Tag und Jar der Geburt laſſen ſich nicht mit völliger Sicherheit feſtſtellen, die Angaben ſchwanken zwiſchen 5. und 6. Dez., zwiſchen 1530 und 32; nach ſeiner Grabſchrift iſt er 62 Jare alt geworden, alſo 1530 geboren, wie auch ſein Grabredner Mylius und ſein Freund und Biograph Schröter angeben).

Sein Leben war ein vielbewegtes. Schon als Kind vertauſchte er ſeinen Ge-

burtsort, das kleine fränkische Städtchen Hersbruck, wo sein Vater die Stelle eines Notars oder Stadtschreibers bekleidet hatte, mit der damals auf dem Höhepunkt ihrer Blüte stehenden Reichsstadt Nürnberg, weshalb er oft einfach als Nürnberger bezeichnet wird. Sein Vater, ein frommer, gebildeter Jurist und tüchtiger Geschäftsmann, erhielt hier die angesehene und einflussreiche Stellung des ersten Stadtschreibers (gest. 1559, achtzig Jare alt). Er war mit Melanchthon und Veit Dietrich befreundet (vgl. Ep. Mel. im C. Ref. vom 6. Okt. 1552), aber auch bei Kaiser Karl V. und König Ferdinand wolgelitten. Seinen beiden Sönen, einem Son erster Ehe Namens Georg, und dem zweiter Ehe, Nikolaus, gab er eine sorgfältige christliche Erziehung. Nachdem sein älterer Halbbruder dem Studium der Theologie sich gewidmet (er war später Pfarrer in Schwabach), sollte Nik. nach des Vaters Wunsch Jurist werden. Doch zogen Begabung und Neigung ihn nach anderen Richtungen hin. Frühe zeigte er eine hervorragende musikalische und poetische Begabung, spielte als Knabe schon die Orgel in der Nürnberger Burgkapelle (gegen ein järliches Benefizium von 8 Talern und 2 Fuder Holz), kam aber eben durch seine Musik einmal in Gefar, von Leuten aus dem Gefolge des Königs Ferdinand entfürt und der königlichen Kapelle einverleibt zu werden. Auf dem Nürnberger Gymnasium unter tüchtigen Lehrern (wie Leonhard Culmann, Sebald Heid, Hieronymus Wolf, Schöner u. a.) erhielt er eine gründliche humanistische Bildung, durch die Nürnberger Prediger W. Link, Veit Dietrich, Venatorius, Besold ꝛc., deren Predigten er eifrig hörte und nachschrieb, tiefere religiöse Anregungen. Eben sollte er im April 1549 zur Universität abgehen, als eine lebensgefärliche Verwundung durch einen wegelagernden Strolch ihn auf ein längeres Krankenlager warf. Nach widererlangter Genesung konnte er endlich 1550 die Universität Wittenberg beziehen, wo er insbesondere bei Melanchthon freundliche Aufnahme und Förderung seiner Studien fand. Noch in späteren Jaren (in seiner Auslegung der Genesis 1570) preist er es als einen der größten Schätze seines Lebens, quod unum Philippum praeceptorem habere, audire, fere quotidie convenire, alloqui, consulere mihi contigit, ja er bekennt, dass er Melanchthon wie einen Vater geliebt und an dem consensus Lutheri et Melanchthonis nicht den mindesten Zweifel gehabt habe. Aber auch Melanchthon rühmt in einem Brief an den Vater (6. Okt. 1552) des jungen Selneckers ingenium, modestia, pietas, empfiehlt ihn auf des Vaters Wunsch seinen Kollegen, z. B. dem Juristen Schneidewin, findet aber, dass er mehr zum theologischen, als zum juristischen Studium Neigung und Anlage habe. Dieser Neigung folgt S. denn auch, nachdem er den 31. Juli 1554 bei einem feierlichen Promotionsakt unter dem Dekanat von Caspar Peucer zugleich mit Michael Neander, A. Fabricius u. a. Magister artium geworden war. Als seine theologischen Lehrer nennt S. neben Melanchthon besonders noch Bugenhagen, Georg Major, Joh. Förster, Paul Eber. Kaum hatte er seine Studien beendigt und bereits angefangen selbst als privatus praeceptor vor einem Auditorium von mehr als 200 Zuhörern philologische, philosophische und theologische Vorlesungen zu halten (z. B. über Dialektik und Rhetorik, über Aristoteles *περὶ ψυχῆς*, über Apostelgeschichte, Römerbrief, Matthäusev., auch über Melanchthons examen ordinandorum), als er um Weihnachten 1557 vom Kurfürsten August von Sachsen auf Melanchthons Rat und Empfehlung zum zweiten Hofprediger oder Hofkatecheten in Dresden ernannt und zugleich mit der Studienleitung und dem Religionsunterricht des Kurprinzen Alexander († 1566) beauftragt wurde. Am Christfest trat er sein Amt an; am 6. Januar 1558 wurde er in Wittenberg ordinirt nnd verabschiedete sich von der Universität durch eine Rede de vita academica aulicae praeferenda (gedruckt in seiner Praelectiones phys. S. 836). Im folgenden Jar trat er in die Ehe mit Margaretha, Tochter des Dresdener Superintendenten Daniel Greyser († 1591), der als Schüler von Schnepff und Brenz eine streng lutherische Richtung vertrat, und durch den nun auch Selnecker mit den Schriften und Lehren dieser beiden süddeutschen Theologen bekannt wurde. So hatte S. jetzt den schlüpfrigen Boden des Hoflebens, wo, wie er selbst sagt, licentia, dissimulatio und patrocinium das Regiment füren, und den noch gefär-

licheren des theologiſchen Parteiweſens betreten. Schwere Prüfungen und Demütigungen blieben da nicht aus, wie er ſelbſt bekennt: „Da ich noch frei und one Amt war, deuchte mich nichts ſchwer zu ſein; da nahm ich mir vor, bald Ritter zu werden in den höchſten Streithändeln. Da ich aber ins Predigtamt berufen war, da ward ich in die Schule gefürt und lernte: Nihil sum“. Als Schüler Melanchthons gehörte er der philippiſtiſchen Partei an, ſcheint es aber doch bald mit den damals am Hof allmächtigen Parteiführern, den Häuptern der ſog. Kryptocalviniſten, verdorben zu haben. 1560 hatte er das kurfürſtliche Par nach Berlin begleitet zur Hochzeit des Herzogs Julius von Braunſchweig und der brandenburgiſchen Prinzeſſin Hedwig. 1561 nimmt er mit Greyſer, Keil, Schütz ꝛc. teil an einem Theologenkonvent zu Dresden, wo über die Abendmalslehre verhandelt wurde, und publizirt aus dieſem Anlaſs einen Libellus brevis et utilis de coena Domini, der ihm, wie es ſcheint, in kryptocalviniſtiſchen Kreiſen ſehr übel genommen wurde. Andere Dinge kamen dazu, um ſeine Stellung am Dresdener Hof zu erſchüttern: ein Diakonus Hoffmann wurde im Auguſt 1564 wegen ſeiner ſcharfen Predigten wider das viele Jagen ausgewieſen; Selnecker kondolirte ihm in einem Gedicht und brachte ſelbſt, wie es ſcheint, die Angelegenheit auf die Kanzel: Bono animo — ſagt ſein Biograph Schröter — monuerat auditores, ut patienter feras et venationes ferrent; dennoch wurde ihm ſein Freimut (parrhesia, qua in aula severiter reprehenderat vitia) übel genommen; er erhielt, wenn auch in gnädiger Form, ſeinen Abſchied und die Weiſung, ſich nach einer anderen Stelle in Kurſachſen umzuſehen (ſ. Brief S.'s an Schütz vom Dez. 1564 bei Gleich a. a. O. und die dort gegebenen weiteren Nachweiſe).

Eben war er im Begriff nach ſeiner Vaterſtadt Nürnberg überzuſiedeln, um dort durch Verwendung des ihm befreundeten Bürgermeiſters Hieron. Baumgärtner eine Anſtellung im Schul- oder Predigtamt zu finden. Da erhielt er, beſonders durch Stößels Bemühungen, im März 1565 einen Ruf als Profeſſor der Theologie nach Jena, wo damals nach Austreibung der Flacianer eine Zeit lang die philippiſtiſche Richtung mit Stößel, Freihub, Salmuth Eingang gefunden hatte. Am 15. März verließ er Dresden, am 26. trat er, unter Ablehnung eines gleichzeitigen Rufs nach Tübingen, ſeine Stelle in Jena an (Zeumer S. 64): er las über die 30 erſten Kapitel der Geneſis, ſchrieb über justificatio, s. coena, Erklärung der Pſalmen und anderer bibliſcher Bücher ꝛc. Aber ſeines Bleibens war nicht lange. Kaum hatte nach der unglücklichen Gothaer Kataſtrophe 1567 der Bruder des gefangenen Johann Friedrich des M., Herzog Johann Wilhelm, die Regierung der erneſtiniſchen Lande übernommen, ſo wurden auch ſofort die Philippiſten in Jena ihrer Ämter entſetzt und des Landes verwieſen, um den Gneſiolutheranern Wigand, Cöleſtin, Kirchner ꝛc. Platz zu machen. Selnecker wandte ſich wider nach Kurſachſen und wurde vom Kurfürſten Auguſt nach V. Strigels plötzlichem Abgang 1568 zum Profeſſor in Leipzig, auch Paſtor zu St. Thomä und Superintendenten ernannt. Am 18. Auguſt 1568 trat er ſein neues Amt an, las mit Beifall über Melanchthons loci, verteidigte die kurſächſiſche Kirche gegen die von Jena her wider ihre lutheriſche Rechtgläubigkeit erhobenen Angriffe (in ſeinem kurzen Bericht und Erinnerung von der Rechtfertigung gegen das Bekenntnis der Theologen zu Jena 1569) und ſprach hier wie in der Dedikation ſeines Geneſiskommentars an K. Auguſt 1569 ſein entſchiedenes Einverſtändnis mit dem Corpus Doctrinae Philippicum aus, das eben damals den kurfürſtlichen Theologen und Geiſtlichen als Lehrnorm aufs neue eingeſchärft wurde.

Als um dieſelbe Zeit Herzog Julius von Braunſchweig nach dem Tode ſeines Vaters Heinrich (Juni 1568) die Reformation in ſeinem Lande durchzuführen beſchloſs und zu dieſem Zwecke nach theologiſchen Kräften in Süd- und Norddeutſchland ſich umſah, ſo fiel ſein Auge auch auf Selnecker. Schon im Herbſt 1568 kam im Auftrag des Herzogs der Tübinger Kanzler J. Andreä mit Dr. Reiche aus Braunſchweig ſelbſt nach Leipzig, um S.'s Mitarbeit für die bevorſtehende Kirchenviſitation und Aufſtellung einer Kirchenordnung zu gewinnen (Schreiben des H. Julius v. 26. Sept. 1568). Er lehnte für jetzt ab, angeblich aus Geſundheitsrückſichten, wie er gleichzeitig auch eine zweite, noch ehrenvollere,

aber auch noch schwierigere Vokation des Kaisers Maximilian II. zur Ordnung des Kirchenwesens in den österreichischen Landen hatte ablehnen müssen. Erst als im April 1570 eine zweite Berufung nach Wolfenbüttel — zum Amt eines Hofpredigers, obersten Generalsuperintendenten und Kirchenrats — durch den Herrn Adrian von Steinberg an ihn gebracht wurde, nahm S. dieselbe, mit Urlaub des Kurfürsten und one aus dessen Diensten auszuscheiden, zunächst auf 2 Jare an.

Noch vor seinem Abgang aus Kursachsen aber erwarb sich S. auf den besonderen Wunsch des Kurfürsten, der auch die Kosten bezalte, die theologische Doktorwürde auf der Universität Wittenberg unter Georg Majors Dekanat und Präsidium zugleich mit den Philippisten Cruciger, Moller, Widebram, Pezel und dem jüngeren Bugenhagen (3.—11. Mai 1570) durch eine öffentliche Disputation über 130 Thesen (propositiones complectentes summam praec. capitum doctrinae christianae sonantis in academia et eccl. Witeb.), wobei S. speziell die de justificatione et bonis operibus handelnden Thesen zu verteidigen hatte; am 11. Mai wurde er von Major feierlich als Dr. theol. renunciirt und war damals bereit, wie er selbst sagt, für Wittenbergs Schule und Kirche sein Leben zu lassen, dum modo ipsi integritatem doctrinae tueantur. Eben jene Doktordisputation aber, und speziell deren 30. These über die unio personalis und communicatio idiomatum, war es, die einen neuen Sturm gegen die Wittenberger Philippisten erregte. Insbesondere kam Selnecker dadurch in eine schlimme Lage gegenüber von seinen neuen Kollegen und Mitarbeitern bei der Reformation und kirchlichen Organisation der braunschweigischen Lande, M. Chemnitz und Jakob Andreä, die in jener Wittenberger Disputation eine flagrante Verletzung des soeben abgeschlossenen Zerbster Vergleichs (vom 7. Mai 1570), ja einen Abfall von der reinen lutherischen Lehre sahen.

Kaum war S. im Juli 1570 zu Wolfenbüttel in sein neues Amt eingetreten, so erhuben sich auch gegen ihn selbst wie gegen die Wittenberger laute Klagen und Anklagen (hinc querelae, hinc accusationes et rumores varii sagt er selbst Recit. 28); man zweifelte de ingenuitate Witebergensi; man warnte Chemnitz und den Herzog vor S., da seine Mitarbeit der braunschweigischen Kirche nur Schaden bringen könne (s. bes. den Brief Wigands an Chemnitz bei Leuckfeld Antiq. Gand. 319). Selnecker selbst wurde deshalb noch im Juli im Auftrag des Herzogs Julius nach Dresden geschickt, um bei Kurfürst August über seine Theologen Klage zu erheben; die Wittenberger suchten sich durch eine am 31. Juli eingereichte Deklaration zu rechtfertigen; S. verhandelt persönlich mit ihnen, läßt sich von ihrer Rechtgläubigkeit überzeugen und referirt in Wolfenbüttel, wohin er 5./7. August zurückkehrt, in diesem Sinn an Herzog Julius, sodaſs auch dieser vorerst sich beruhigt und über die in Grund und Fundament der Lehre getroffene christliche Einigkeit zwischen den kursächsischen und niedersächsischen Kirchen und Schulen seine herzliche Freude bezeugt. Es ist schwer zu sagen, ob Selnecker hiebei der Getäuschte oder Sichselbsttäuschende war; er selbst sagt später: „reporto scriptum, in fronte sincerum, in recessu lubricum; ich wollte gern alles zum Besten auslegen und keinen Verdacht haben, ob ichs gleich mit Händen getastet und gefült". Auch Andreä war durch Selneckers Bericht so sehr befriedigt, daſs er den Augenblick gekommen glaubte, um die für ewige Zeiten begründete Konkordie zwischen der kursächsischen, hessischen, württembergischen und braunschweigischen Kirche mit Wort und Schrift öffentlich zu verkündigen; es geschah das am 20. August zu Braunschweig, wo Andreä in der Blasiikirche, Selnecker in der Brüderkirche predigte, und gleichzeitig (Aug.—Sept. 1570) durch zwei Schriften, indem Andreä seinen Bericht über die Zerbster Vereinigung, Selnecker sein Exegema collationis cum Witebergensibus herausgab, worin er erklärte, daſs die Wittenberger mit Andreä und ihm in der Christologie und Abendmalslehre völlig übereinstimmen.

Um so schmerzlicher war die Enttäuschung, als die Wittenberger beide Schriften mit einer sehr scharfen Censura (s. Heppe II, 336) beantworteten, worin sie die Andreäsche Ubiquitätslehre desavouiren und Selnecker beschuldigen, daſs er ihre Antwort verstümmelt habe. Selnecker kam dadurch in die fatalste Lage (vgl.

Brief an Greyſer in der GB.); den kurſächſiſchen Philippiſten galt er als Apoſtat zum Flacianismus, zum Brenz-Andreäſchen oder wenigſtens Chemnitzſchen Ubiquitismus; in Niederſachſen und bei ſolchen eifrigen Gneſiolutheranern wie Weller, Mörlin, Wigand, Kirchner ꝛc. ſtand er wegen ſeines Zuſammenhangs mit den Wittenbergern in Verdacht, nicht bloß ſelbſt zu majoriſtiſchen, ſynergiſtiſchen, kryptocalviniſtiſchen Lehren ſich hinzuneigen, ſondern auch der braunſchweigiſchen Kirche das Corpus Doctrinae Philippicum, „in das er fömlich verliebt ſei", aufdrängen zu wollen. Hierüber kam es zu Auseinanderſetzungen zwiſchen Chemnitz und Selnecker auf mehreren Zuſammenkünften zu Braunſchweig und zu Riddagshauſen (Dez. 1570); S. erklärt, auf die Einführung des C. D. Philippicum zu verzichten (nur den Paſtoren will er es empfehlen, als gut und nützlich zu leſen) und gibt 1571 zu Heinrichsſtadt (Wolfenbüttel) ein „kurzes, wahres und einfältiges Bekenntnis von der Majeſtät Chriſti und vom Abendmal" heraus, worin er im weſentlichen Einverſtändnis mit Chemnitz, deſſen Schrift de duabus naturis er jetzt einen liber aureus nennt, für die Lehre von einer ſog. multivolipraesentia corporis Christi ſich ausſpricht: Christus potest esse, ubi vult esse; er iſt daher auch nach ſeiner menſchlichen Natur da gegenwärtig, dahin er ſich mit ſeinem Wort verbunden und verſprochen hat, als im Abendmal ꝛc.

Noch in demſelben Jar gab ihm das Erſcheinen des von dem Wittenberger Philippiſten Chr. Pezel verfaſsten Wittenberger Katechismus (Catechesis ex Corpore Doctrinae eccl. Saxon. et Misn. edita in acad. Witeb. 1571), worin insbeſondere mit Berufung auf Apoſtg. 3, 21 die corporalis locatio Christi in coelis gelehrt wurde, Anlaſs zu einer neuen Schrift gegen die Wittenberger u. d. T. Brevis et necess. commonefactio de loco Actorum III, ſowie zu einer von ihm als Superintendens Generalissimus in Ducatu Brunsv. und von ſämtlichen Prälaten, Generalſuperintendenten und Spezialſuperintendenten des braunſchweigiſchen Landes unterzeichneten Erklärung (kurze und einfältige Bekenntnis von der Majeſtät Auffart und Abendmal unſeres Herrn, ſ. G. Bibl. vom 3. Mai 1571), wozu von S. noch eine beſondere „kurze und einfältige Warnung und Bekenntnis" vom 29. Juni kam. Die Wittenberger antworteten durch ihre Grundfeſte (Von der Perſon und Menſchwerdung J. Chr., der wahren chr. Kirche Grundfeſte ꝛc. Wittenb. 1571, 4°) und eine gegen S. ſpeziell gerichtete, beſonders gehäſſige, von Esrom Rüdinger verfaſste Disputatio grammatica de interpretatione verborum Act. III, wogegen Selnecker wider durch ſeine hypomnemata etc. ſich verteidigte. Auch Beza ſchrieb wider S. über Act. III und überſandte ſeine Schrift an Kurfürſt Auguſt. Selnecker galt von da an als unverſönlicher Feind der Philippiſten, wurde von ihnen aufs heftigſte angegriffen, verkleinert und verunehrt, auch beim Kurfürſten angeſchwärzt (vgl. Troſtſchreiben des H. Julius an S. bei Gleich 117; Schreiben des Herzogs an K. Auguſt ad demonstrandam S. innocentiam G. Bibl. vgl. auch Planck S. 585 ff.). Dennoch ließ S. durch den im Oktober 1571 publizirten Dresdener Konſens, dem auch ſein Schwiegervater Greyſer in Dresden zugeſtimmt hatte, ſich wider ſo weit beſchwichtigen, daſs er in einem Schreiben an den Kurfürſten erklärte: „es ſei jetzt für die kurſächſiſche Kirche nichts mehr zu fürchten, da durch den Consensus Dresdensis der Sakramentirer Gaukelei vollſtändig ausgefegt ſei" (21. Dez. 1571, vgl. Planck S. 600). Dieſes ſchwankende Benehmen diente freilich nicht dazu, Selneckers Stellung in Niederſachſen zu befeſtigen; er ſehnte ſich nach Kurſachſen zurück und erklärte dem Kurfürſten, „daſs er von Herzen gerne auf allen Vieren von Wolfenbüttel nach Dresden kriechen wollte".

Als nun 1572 Herzog Julius den Gneſiolutheraner Timotheus Kirchner aus Jena zum Generalſuperintendenten nach Wolfenbüttel berief, bat S. um ſeine Entlaſſung, um nach Ablauf ſeines zweijärigen Urlaubes nach Kurſachſen zurückzukehren. Doch wurde die Kolliſion dadurch beigelegt, daſs Kirchner in Wolfenbütel blieb, Selnecker aber als Superintendens Generalissimus ſeinen Sitz in Gandersheim nahm; beide teilten ſich in die Oberaufſicht in der Weiſe, daſs S. die Inſpektion und Viſitation der zwei Generalſuperintendenturen Alfeld und Gandersheim, Kirchner die der drei Wolfenbüttel, Helmſtädt und Blankenburg erhielt.

Nach Beendigung der Visitation wurde ein gemeinsames Dankfest gefeiert (vgl. Erlass des Herzogs Julius vom 15. Dez. 1572 bei Gleich a. a. O. S. 169 ff.). Eben diese durch die Geschäftsteilung gewonnene Muße benutzte S. zur Ausarbeitung seines theologischen Hauptwerks, der Institutio religionis chr., welche 1572/3 zu Frankfurt erschien mit einer Dedikation an Herzog Ludwig von Württemberg und einer Vorrede, worin S. seine Freude ausspricht über den unanimis consensus doctrinae, der zwischen der niedersächsischen und der württembergischen Kirche bestehe.

Doch nicht lange dauerte diese Ruhepause in Gandersheim, wo S. zugleich an dem dort von H. Julius 1570 gegründeten Pädagogium theologischen Unterricht erteilte. Im Sommer 1573 rief ihn ein neues kirchliches Geschäft nach Oldenburg, wo Graf Johann seine Hilfe begehrte zur Einführung einer lutherischen Kirchenordnung; er reiste dorthin Ende Mai, vollendete sein Geschäft im Juni und Juli und setzte den aus Gandersheim mitgebrachten Hamelmann dort als Generalsuperintendenten ein. Noch in Oldenburg erhielt er ein Schreiben des Kurfürsten August, das ihn nach Kursachsen zurückrief und zwar zunächst in eine theologische Professur in Leipzig. Erst nach längerem Bedenken folgt er diesem Ruf; im Nov. 1573 erklärt er dankend seine Annahme und bittet um Reisegeld; noch im Januar 1574 hofft Ursinus, er werde sich vielleicht doch noch in Braunschweig halten lassen (Heppe II, 140 Beilage). Aber um dieselbe Zeit trifft S. wirklich in Leipzig ein; am 1. Febr. hält er seine Inauguralrede zum Wiederantritt seiner Professur.

Seine Stellung in Leipzig war keine sehr erfreuliche, redibat Lipsiam medius inter leones et lupos. Dennoch lehnte er einen Ruf an die neugegründete Universität Helmstädt ab, um in Kursachsen zu bleiben. Von der philippistischen Partei wurde er aufs heftigste angefeindet, während er selbst jetzt (z. B. in einer Zuschrift an H. Wilhelm von Braunschweig, Lüneburg v. J. 1574) sich als echten Lutheraner bekennt: Christianum fuco carentem, quem hodie Lutheranum vocant, me esse profiteor et separo me ab omnibus sacramentariis veteribus et novis. Als bald darauf zu Anfang des Jares 1574 zu Leipzig die anonyme Exegesis perspicua erschien, so war Selnecker einer der ersten, der ihr eine necessaria et brevis repetitio simplicis de coena D. doctrinae entgegensetzte, worin er seine Übereinstimmung mit Luther und der C. Aug. invariata, sowie mit der Lehre der niedersächsischen Kirchen (Lübeck, Hamburg, Lüneburg, Braunschweig ꝛc.) erklärte, — auch einer der Ersten, die durch seinen Schwiegervater in Dresden von der über die Kryptocalvinisten hereingebrochenen plötzlichen Katastrophe benachrichtigt wurden (3. April 1574 Gött. Bibl.). Aber auch mit den zur Widerlegung des kursächsischen Kryptocalvinismus und zur Herstellung der lutherischen Orthodoxie entworfenen sog. Torgauer Artikeln war S. nicht einverstanden, da er auch in ihnen noch calvinistische Irrtümer und konfessionelle Charakterlosigkeit findet (Heppe II, 440). Erst jetzt nach dem Sturz der ganzen philippistischen Partei war Selneckers Zeit gekommen. Er war es, der im Februar 1576 einen hervorragenden Anteil nahm am Lichtenberger Konvent (s. die Mitteilungen darüber aus den Gött. Papieren bei Heppe III, 84 ff.); er war es, der hier die Verwerfung des Corpus D. Philippicum, des Wittenberger Katechismus, der Grundfeste, wie des Dresdener Konsensus, dagegen die Aufstellung einer neuen Lehrnorm und zu diesem Zweck die Berufung auswärtiger gut lutherischer Theologen, bes. des Chemnitz, Chyträus und Andreä beantragte. Die Majorität, worunter insbesondere auch sein Schwiegervater Greyser, trat seinen Anträgen bei und beauftragte ihn, als das eigentliche Haupt des Konvents, die diesen Voten entsprechenden Eingaben an den Kurfürsten abzufassen, was er denn auch tat (15.—16. Febr. 1576, s. die Gött. Mst.).

Nachdem sodann die besonders von Selnecker und Greyser befürwortete Berufung Jakob Andreäs nach Kursachsen erfolgt und dieser im April 1576 in Dresden eingetroffen war, war S. einer der kursächsischen Teilnehmer am Torgauer Konvent zur Vorberatung der Konkordienformel (28. Mai ff.), nahm einen

hervorragenden Anteil an den dortigen Verhandlungen und Beschlüssen, hielt insbesondere die Dankpredigt, zu welcher die Conventualen nach glücklicher Vollendung des torgischen Buches sich vereinigten, und bezeugte öffentlich seine Freude darüber, dass in Ober- und Niedersachsen wie in den Seestädten, auch in den Königreichen Dänemark und Schweden, in Brandenburg wie in den schwäbischen Kirchen und Schulen und andern reinen Orten noch die rechte christliche Lehre sich finde ꝛc. Kurz nach Beendigung des torgischen Konvents erhielt S. zu seiner Professur noch die durch den Tod Salmuths erledigte Stelle eines Pastors zu St. Thomä, Superintendenten in Leipzig und Konsistorialassessors; 10. Juni hielt er seine Antrittspredigt, 17. Juni wurde er von J. Andreä in sein Superintendentenamt eingefürt, 15. Okt. hielt er eine theologische Disputation, 20. Okt. wird er an Freihubs Stelle Kanonikus von Meißen, beteiligt sich im Dezember bei einer Kirchenvisitation und einer Visitation der drei sächsischen Universitäten Wittenberg, Leipzig und Jena. Nachdem unterdessen 1576/7 die verschiedenen Censuren des torgischen Buches eingegangen waren, trat S. in den Monaten März bis Mai 1577 widerholt mit Andreä und Chemnitz in Klosterbergen zusammen, um das torgische Buch unter Berücksichtigung jener Censuren zum bergischen Buch oder zur Konkordienformel umzuarbeiten, wie diese endlich am 29. Mai ihre Schlussredaktion erhielt (eine Abschrift davon steht in den S.'schen Papieren dd. 29. Mai). Kaum war er nach Beendigung dieser Arbeit nach Leipzig zurückgekehrt, so wurde er mit Andreä und Polykarp Leyser zu einem der drei kurfürstlichen Kommissarien ernannt, welche zu Beitreibung der Unterschriften für die Formula Concordiae in Kursachsen umherreisten; am 15. Juni begann ihre Tätigkeit in Wittenberg, setzte sich fort in Herzberg, Torgau, Meißen, Dresden ꝛc., am 22. Juli fand die Publikation der Formel in Leipzig statt. Auch auswärts suchte er das Konkordienwerk zu fördern durch Sendschreiben (z. B. an den holsteinischen Theologen Paul von Eitzen, d. Altenburg 26. Aug. 1577) und durch persönliche Konferenzen und Reisen z. B. nach Halle, nach Prenzlau und Angermünde (Sept. 1577 s. Heppe S. 311). Auch in den folgenden Jaren nahm das Konkordienwerk ihn fortwärend in Anspruch; insbesondere war er beauftragt, für das zugleich mit der Eintrachtsformel zu publizirende Konkordienbuch die echte und ursprüngliche Gestalt der Confessio Augustana aus 20 ihm vom Kurfürsten vorgelegten Exemplaren festzustellen; auch nahm er, meist in Begleitung Andreäs teil an verschiedenen Konventen, so an dem zu Tangermünde, zu Herzberg, zu Jüterbog und Torgau. Nun aber kommt für ihn „sein Geduld- und Schweigejar", wie er das Jar 1579—80 nennt, weil da über ihn viel Reden ausgesprengt, die er geduldig habe verschweigen müssen. Insbesondere hatte sein anfangs so intimes Verhältnis zu J. Andreä in diesen Jaren so mancherlei Störungen erlitten. Andreä glaubte Grund zu haben, weder auf die Charakterfestigkeit noch auf das theologische Judicium Selneckers allzuviel zu vertrauen; Selnecker, der sich von Andreä zurückgesetzt glaubte, wird zum Denuncianten gegen seinen früheren Freund und Mitarbeiter, indem er seiner alten Gönnerin, der Kurfürstin Anna, und durch ihre Vermittlung dem Kurfürsten August (u. d. 16. Mai 1579) ein Verzeichnis von Klagen und Denunciationen gegen J. Andreä zustellt, das darauf berechnet war, den Zorn des empfindlichen Kurfürsten gegen diesen aufs höchste zu erregen und das dann schließlich die ungnädige Entlassung Andreäs aus Kursachsen im Dezember 1580 zur Folge hatte. Als Andreä am Neujarstage 1581 auf der Durchreise durch Leipzig sich von S. verabschieden wollte, war dieser nach Halle verreist und Andreä konnte nur brieflich (Leipzig 1. Jan. 1581 im Dr. Archiv) von ihm „einen christlichen Abschied nehmen" und ihm „rechte warhaftige Buß und Erkenntnis seiner Sünde" wünschen. Andreä übersandte von Tübingen aus (22. Aug. 1581) dem Kurfürsten eine ruhig und würdig gehaltene Schutzschrift gegen Selneckers Lästerbüchlein, worin er dessen Denunciationen als Entstellungen der Warheit aufdeckt und diesen beschuldigt, dass er „durch Weib und Kinder, Schwäher und Schwäger" sich gegen ihn habe einnehmen lassen. Der persönliche wie briefliche Verkehr zwischen den beiden früher so eng verbundenen Konkordienmännern war damit abgebrochen (s. die Akten des

Dresd. Archivs und die Mitteilungen daraus von Pressel in Jahrbb. für deutsche Theol. 1877, S. 238 ff.). Fortan blieb Selneckers Stellung in Leipzig unangefochten, so lange seine Gönnerin, die Kurfürstin Anna († 1. Okt. 1585) und der Kurfürst August († 12. Febr. 1586) lebten; seine Tätigkeit war in diesen Jaren teils seinen geistlichen Berufspflichten, insbesondere auch der Verbesserung des Kirchengesangs und Einrichtung eines tüchtigen kirchlichen Sängerchors in Leipzig (vgl. Thiele S. XIV), teils neuen litterarischen Arbeiten, insbesondere der Verteidigung des Konkordienwerks gegen die dawider von verschiedenen Seiten erhobenen Angriffe, teils den Arbeiten der Kirchen- und Schulvisitation in Kursachsen gewidmet. So hatte er 1581 mit P. Leyser die sächsischen Fürstenschulen Pforta, Meißen, Grimma zu visitiren, trat im Herbst 1581 mit Chemnitz und Kirchner in Erfurt zusammen zur Apologie des Konkordienbuchs, lieferte 1582 eine verbesserte lateinische Übersetzung der F. C. und schmalkaldischen Artikel, beteiligte sich 1583 an dem Colloquium zu Quedlinburg mit den Helmstädter Theologen Heßhus, Hofmann und Sattler, gab 1584 eine neue Ausgabe des Konkordienbuchs mit einem verbesserten Abdruck der C. Aug. Invariata heraus, hatte 1585 auf Befehl des Kurfürsten eine Verhandlung mit dem immer noch gefangenen Peucer in der Pleißenburg (19./21. August) ꝛc. — Kaum aber war im Februar 1586 Kurfürst August gestorben und K. Christian I., den S. „oft als Kind auf den Armen getragen" hatte, zur Regierung gelangt, so erhob der gewaltsam niedergehaltene Philippismus aufs neue sein Haupt in dem sog. zweiten kryptocalvinistischen Streit in Kursachsen (1586—91). Selnecker, der sich indessen den Philippisten wider genähert, blieb anfangs unangefochten. Als er aber die litterarische wie Kanzelpolemik gegen die Maßregeln des Krellschen Kirchenregimentes trotz widerholter aus Dresden an ihn ergangener Warnungen fortsetzte und im Mai 1589 dem Kurfürsten erklärte, dass er gewissenshalber nicht unterlassen könne, seine Zuhörer vor calvinistischen Irrtümern zu warnen, so wurde ihm am 17. Mai in der Sakristei der Thomaskirche seine Absetzung angekündigt. Zu Himmelfart hält er seine letzte Predigt, bleibt aber zunächst als Privatmann in Leipzig, mit schriftstellerischen Arbeiten sich beschäftigend. Als dann am 22. Okt. ein geschärfter Befehl an ihn erging, dass er sich alles Schreibens enthalten solle, geht er, aus Furcht vor einer drohenden Verhaftung, freiwillig ins Exil — zunächst nach Halle, wo D. Olearius sich seiner annahm, dann nach Magdeburg-Sudenburg, wo er eine Zeit lang privatisirte, von dem Administrator Joachim Friedrich und dessen Gemalin, sowie von mehreren adeligen Herren (von Alvensleben, Asseburg, Schulenburg ꝛc.) mit Unterstützungen bedacht. Bald aber eröffnet sich ihm ein neuer Wirkungskreis, er folgt einem Ruf nach Hildesheim als Nachfolger des 1590 verstorbenen Seniors Joh. Uden mit dem Titel eines Superintendenten, wartet hier seines Amtes mit Eifer und Treue, hält Predigten und Vorlesungen über die Conf. Augustana, macht aber auch trotz zunehmender Kränklichkeit noch mehrere Reisen in kirchlichen Geschäften nach Wolfenbüttel, wo er an einer kirchlichen Beratung unter H. Heinrich Julius teilnahm (Mai 1591), nach Ostfriesland zum Grafen Edzard und seiner Gemalin Katharina von Schweden (Juni bis Juli), nach Minden zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten, nach Augsburg (18. Aug. ff.), wo er im Auftrag des Kaisers Rudolf an einer Verhandlung über strittige Patronatsrechte teilnahm, und von wo aus er auch seine Vaterstadt Nürnberg noch einmal besuchte. Krank kehrte er im Dezember nach Hildesheim zurück und war von nun an meist bettlägerig, in den Schmerzen der Krankheit sich selbst und Andere tröstend und zur Geduld ermahnend, aber auch unablässig beschäftigt mit den Angelegenheiten der Kirche und besonders mit dem Kampf wider die Calvinisten, die er mit Juden und Türken in gleiche Verdammnis warf.

Unterdessen aber war in Kursachsen nach Kurfürst Christians I. frühem Tod (25. Sept. 1591) die neue Katastrophe des Kryptocalvinismus erfolgt. Mit anderen vertriebenen Lutheranern wird auch Selnecker nach Leipzig zurückberufen und in seine früheren Ämter wider eingesetzt. Trotz seiner Krankheit und zunehmenden Schwäche konnte er dem widerholten Ruf nicht widerstehen; am 9. Mai

1592 reiſte er gegen den Rat ſeiner Freunde mit ſeiner Familie von Hildesheim ab, am 19. Mai kam er todmüde in Leipzig an, um hier 5 Tage nach ſeiner Ankunft zu ſterben — Sonntag den 24. Mai 1592. Am 26. wird er in der Thomaskirche der Kanzel gegenüber mit fürſtlichem Pompe beſtattet; Georg Mylius hielt ihm die Grabrede; ſeine Grabſchrift nennt ihn Doctor clarissimus, testamenti Christi assertor constantissimus. Er ſelbſt hat ſich das Namensſymbolum gewält: Deus Novit Suos und ſein ganzes Leben und Sterben in den Vers zuſammengefaſst: In vita et morte es Tu mea Christe salus!

Er hinterließ eine Witwe und 2 Söne, von denen einer, Georg S., Superintendent in Delitzſch († 1593), der andere, Nikolaus S., Diakonus in Leipzig wurde († 1619); ein Son Daniel war 1587 als Lehrer an der Schule zu Grimma geſtorben; eine Tochter war mit Sup. Albinus in Weißenfels, eine zweite mit Rektor Lindner in Schulpforta verheirotet; 10 Kinder von den 15, die ſeine Frau ihm geboren, waren früh geſtorben. Auch ſonſt war er von allerlei ſchmerzlichen Erfarungen in ſeiner Familie nicht verſchont geblieben, ſ. ſeine Schrift gegen Barsmann und daraus Frank S. 221.

Es iſt ein wenig erfreuliches Bild aus dem Zeitalter der Epigonenkämpfe des 16. Jarhunderts, das in dem äußeren Lebensgang Selneckers mit ſeinen verſchiedenen Vokationen und Exilen ſich darſtellt. Ebenſo unerquicklich iſt das Bild, das wir von ſeiner Perſönlichkeit, von ſeinem moraliſchen und wiſſenſchaftlichen Charakter, von ſeinen theologiſchen und kirchlichen Stellungen oder vielmehr Schwankungen aus dem Urteil der Zeitgenoſſen und allermeiſt aus ſeinem eigenen handſchriftlichen und gedruckten Nachlaſs gewinnen.

Auffallend klein von Figur (daher er von Freunden und Gegnern oft ſcherz- oder ſpottweiſe mit allerlei Diminutiven „der Selneckerle, der Doktorle, der kleine Magiſter, nannus, homuncio, magnus in diminutivo etc. benannt wird) und von zarter ſchwächlicher Geſundheit, daher von häufigen Krankheitsanfällen heimgeſucht, „faſt keinen Tag in ſeinem Beruf ganz geſund und eine Zeit lang auch von Geſpenſtern heimlich turbirt", wie er ſelbſt von ſich ſagt, zeigt er auch in ſeinem geiſtigen Weſen etwas Kleinliches, Ängſtliches, Schwächliches, bald reizbar und eigenſinnig, bald verzagt und gedrückt, fremden Einflüſſen leicht ſich hingebend, aber auch wider empfindlich, unaufrichtig, heimtückiſch, wie er namentlich in ſeinem Benehmen gegen Andreä ſich gezeigt hat. Bei Leuten der verſchiedenſten Richtungen und Lebensſtellungen, insbeſondere bei fürſtlichen Perſönlichkeiten wie dem Kurfürſten und Mutter Anna, aber auch beim Kaiſer Maximilian und Rudolf ꝛc. weiß er ſich zu inſinuiren, hat es bald mit Philippiſten, bald mit Flacianern, bald mit den Schwaben, bald mit den Niederſachſen gehalten, iſt aber eben darum faſt mit Allen zerfallen, mit Miſstrauen behandelt, mit Schmähungen und Vorwürfen überſchüttet worden. Er ſelbſt klagt: expertus sum furorem, insidias, odium, rabiem, mendacia, fastum, und mit gutem Grund nennt ihn einer ſeiner Biographen einen theologus valde exercitatus. Die Reformirten, die er den Juden und Türken gleich achtete, und auf die er den Vers machte: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort, und wehr der Zwinglianer Mord" nannten ihn das „Lutheräfflein"; bei den Gneſiolutheranern ſtand er im Verdacht des Philippismus, Majorismus, Kryptocalvinismus und hieß der Schelmlecker, Seelhenker, Selnecator etc.; die Philippiſten nannten ihn einen theologiſchen Wetterhahn und Wendehals, einen Vertumnus und Polypus, den parvus Flacius, alter Iscariotes, Judas insuspensus, den Cacolalus Schelmnecker etc.

Eine weiche, gefülige, mehr poetiſch und muſikaliſch als verſtandesmäßig, mehr zu friedlichem Stillleben als zum Kämpfen und Schaffen in ſturmvoller Zeit angelegte, mehr an Andere ſich hingebende als feſt in ſich abgeſchloſſene Natur, wie Selnecker war, konnte ſich in einer ſo erregten, wirren und wüſten Zeit, wie die ſeine war, nicht wolfülen und keine feſten Poſitionen gewinnen, — wie er ſelbſt klagt: „Der Teufel überſchreie und überſtimme jetzt die ganze Cantorei Davids, und verderbe mit ſeinem Poltern und Schlagen den ſanften Takt, die lieblichen Flöten und Cymbeln, ja oft das ganze Werk der Friedfertigen". Wie das Werk, an dem Selnecker mitarbeitete, ſo macht auch ſein eigenes Leben

und Wirken mehr den Eindruck einer Concordia discors als concors — einer durch ſchrille Miſsklänge geſtörten Harmonie.

Selneckers zalreiche Schriften (Gleich a. a. O. zält 94 lateiniſche, 81 deutſche; Will 160—70 im Gegenſ.) ſind teils dogmatiſch-polemiſchen, teils exegetiſchen, hiſtoriſchen, praktiſch erbaulichen Inhalts.

Unter den dogmatiſchen ſind die beiden bedeutendſten ſein Lehrbuch der chriſtlichen Religion, Institutio religionis christianae continens explicationem locorum theol. etc., zuerſt erſchienen 1573 zu Frankfurt a. M. mit einer Dedikation an Herzog Ludwig von Württemberg, in erweiterter und vielfach veränderter Umarbeitung 1579 in drei Teilen, anfangs noch näher an Melanchthon ſich anſchließend, dann aber von ihm hinüberlenkend zum Lehrbegriff der Konkordienformel (vgl. Gaß, Geſch. der prot. Dogmatik I, 51); ſowie ſein Examen Ordinandorum oder Forma explicationis examinis ordinandorum, olim scripti a Ph. Melanchthone, instituta et accommodata ad veram confessionem, edita in usum publicum et privatum discentium, Leipzig 1582, 84, 92, 4° mit Dedikation an Kurfürſt Auguſt — eine Umarbeitung der bekannten melanchthoniſchen Schrift im Sinne des Luthertums der Konkordienformel. An dieſe ſeine zwei dogmatiſchen Hauptwerke ſchließt ſich eine große Zal von kleineren dogmatiſch polemiſchen Schriften, meiſt auf die Abendmalslehre und Chriſtologie bezüglich, z. B. Libellus brevis et utilis de coena Domini 1561, Warnung ſich vor der Sakramentirer Streit zu hüten 1567, Analecta de praecipuis capitibus doctrinae 1571, Ep. ad theol. Witeb. de re sacramentaria 1571, De loco Act. 3: oportet Christum coelum accipere 1572, Bekenntniß vom Abendmal 1572, Fragſtücke und Antwort ꝛc. 1572, Widerlegung der Auflagen der Sakramentirer 1576, Unterricht von der Perſon Chriſti 1577, Theses de doctrina sacramentorum N. T. 1578, Ep. ad Danaeum 1580, Ad Ambrosium Wolfium 1580, De libro concordiae, persona et coena Christi 1581, De hypostatica unione 1581, Antwort auf die Läſterung Danäi 1581, vom hl. Abendmal ꝛc. kurze Bekenntniß und Teſtament 1590, Gegen das Famoslibell Pezels 1592 u. ſ. w.

Zu Selneckers exegetiſchen und bibliſch-theologiſchen Arbeiten gehören: eine Auslegung der 3 johanneiſchen Briefe 1561, Ev. Joh. ex Syriaca versione exscriptum 1561, explicatio Amos, Obadjae, Sophoniae 1564, Ausl. der Klaglieder und des Propheten Jeremias 1566, Annot. in Acta Ap. 1567, Ausl. der Propheten Amos, Obadja, Jonas, Nahum, Habakuk, der Bußpſalmen, des Buchs Tobiä, Ezechiels 1567, zweite theilw. veränderte Ausg. 1579, Liber sapientiae 1568, Offenb. Joh., Hoſea, Joel, Amos 1568, Comm. in Genesin 1569 (mit einer Vorrede, worin er die Überzeugung ausſpricht, daſs der jüngſte Tag gewiſs nicht mehr ferne ſei), Collatio textus bibl. et Chaldaicae paraphraseos 1576, Comm. in omnes Pauli epp., in harmoniam evv. u. ſ. w.

Zu den kirchenhiſtoriſchen Arbeiten S.'s können wir rechnen einen Catalogus praecip. conciliorum oecum. et nationalium, a tempore apost. usque ad nostra tempora 1564 u. 1571 (mit Dedikation an den braunſchweigiſchen Kanzler Mynſinger von Frundeck), eine Historia Lutheri Lipsiae praelecta 1575 (mit Dedikation an den Kurprinzen Chriſtian), daſſelbe auch deutſch u. d. T.: von Lehr, Leben und Wandel Lutheri 1576, Colloquia oder Tiſchreden Luthers 1580, Hiſtorie von der Augsb. Confeſſion 1584, Epitaphia, beſonders aber ſeine Recitationes aliquot de consilio scripti libri Concordiae et modo agendi, qui in subscriptionibus servatus est 1584, zweite vermehrte Aufl. 1582, 4°, wichtig für die Geſchichte des Konkordienwerkes, ſowie eine hiſt. Relation von H. Julii Religion und chriſtlicher Abſchied, verfaſst 1589, gedruckt 1591.

Zu den theologiſch-praktiſchen und aſketiſch-erbaulichen Schriften S.'s, die ihm eine Stelle in der Geſchichte der katechetiſchen und Erbauungslitteratur der lutheriſchen Kirche verſchafft haben (vgl. Beck, Erbauungslitteratur I, 202 ff.), gehören: Bericht, wie ſich ein Chriſt in Sterbensläufen tröſten und halten ſoll 1566, Paedagogia Christiana 1566, mehrmals neu aufgelegt 1567, 71, 77 und ins Deutſche überſetzt u. d. T.: Unterweiſung in der chriſtlichen Lehr nach Ordnung des Kinderkatechismi, in lateiniſcher Sprache geſchrieben und am kurſächſiſchen Hof

gepredigt, ins Deutſche überſetzt von L. Mai 1569, 70 und öfter; Ehe- und Regentenſpiegel 1589 und 1600, Jungfrauenſpiegel und von Nothwendigkeit wahrhafter Kinderzucht 1580, Troſtſprüche für verfolgte Chriſten 1594, und endlich zur theologiſchen Methodologie: Notatio de studio theologiae s. et de ratione discendi doctrinam coelestem. 1579 u. 97.

Als Prediger, insbeſondere auch als Caſual- und Feſtprediger, war Selnecker bei ſeinen Zeit- und Glaubensgenoſſen ſehr geſchätzt und beliebt; viele ſeiner Predigten ſind gedruckt, teils einzeln (z. B. Predigt vom h. Abendmal 1577, Drei Predigten vom Abendmal 1589, Predigt zu Wolfenbüttel gehalten beim Tod Kurf. Joachims 1571, Predigt vom Buch der Concordien 1581, Leichenpredigt für Kurfürſtin Anna 1586 u. ſ. w.), teils in Sammlungen vereinigt, z. B. Poſtilla 1575 (mit Dedikation an Herzog Wilhelm von Braunſchweig-Lüneburg, enthaltend die von S. in Wittenberg, Dresden, Jena und im Herzogtum Braunſchweig gehaltenen Predigten), Pſalmpredigten 5. Aufl. 1623, Paſſionspredigten u. d. T.: Passio mit Dedikation an die Kurfürſtin Anna 1587 (in der Vorrede ein Paſſus, der ihm ſpäter den Ruf eines Propheten verſchafft hat, ſ. Gleich S. 132; Frank 221); Leichenreden 1589, beſ. aber: Sonderbare Leichpredigten über Kaiſer, Könige, Kurfürſten ꝛc. 1591. Wenn auch nicht immer frei von ſcholaſtiſch-polemiſcher Kathedermanier, ſind doch ſeine Predigten im ganzen warm und lebendig, reich an Gedanken und Lebenserfarungen; wie ſein Schüler und Kollege Schröter ſagt: Proferebat res magnas et graves sed semper lenem et modestum spiritum pronuntiatio referebat; nullus ibi fastus, nullus aliorum contemtus, nulla contentio, mera humilitas, caritas, patientia, pietas.

Bekannter noch und verdienter iſt Selnecker als Dichter und Sammler von geiſtlichen Liedern; ja es iſt vorzugsweiſe dieſe Seite ſeiner Wirkſamkeit, durch die er in der evangeliſchen Kirche immer noch fortlebt und fortwirkt, wärend die meiſten ſeiner übrigen Schriften vergeſſen ſind oder nur noch hiſtoriſches Intereſſe haben. Frühe liebte und übte er, wie wir aus ſeiner Jugendgeſchichte wiſſen, Poeſie, Muſik und Orgelſpiel; gerade in ſeiner Nürnberger Umgebung fand ſeine muſikaliſche und poetiſche Begabung die vielſeitigſte Anregung. Seine uns erhaltenen lateiniſchen Poeſieen (zalreiche Epigramme und Epitaphien, ein lateiniſches Gedicht Theophania, lat. Pſalmenüberſetzungen, eine poetiſche Bearbeitung der Leidensgeſchichte und anderer chriſtlicher Materien, eine Autobiographie in lateiniſchen Hexametern), auch einige griechiſche Gedichte, z. B. auf die Conf. Aug. etc., und eine 1568 und 73 von ihm herausg. „Prosodia oder Anleitung zur Verfertigung griechiſcher und lateiniſcher Verſe“ zeigen den gewandten Verſificator, der auch chriſtliche Gedanken in das antike Gewand zu kleiden weiß. Für die Geſchichte der Hymnologie oder der geiſtlichen Dichtung in deutſcher Sprache kommen folgende ſeiner Werke in Betracht, in denen er teils eigene, teils fremde Lieder geſammelt hat: 1) Fünfzig Pſalmen des königl. Propheten Davids ausgelegt durch N. S., Nürnberg 1563; 2) Der ganze Pſalter des kön. Proph. Davids ausgelegt durch N. S., Nürnberg 1565—66, III. t., Fol., Nürnberg 1569, Leipzig 1571, 81, Helmſtedt 1589, Leipzig 1593, 1621, 1623 (mit 19 Pſalmenliedern); 3) tröſtliche Sprüche und Grabſchriften aus h. Schrift ꝛc. 1567; 4) Pſalter Davids mit kurzen Summarien und Gebetlein 1572, 78 ꝛc., 6. Aufl. 1589 u. ö ; 5) Chriſtliche Pſalmen, Lieder und Kirchengeſänge ꝛc., Leipzig 1587 (mit Dedikation an die gottſelige Frau und Fürſtin Katharina von Brandenburg, Gemalin des Adminiſtrators von Magdeburg, mit Liedern von S. ſelbſt, von Joh. Spangenberg, Frölich ꝛc. (Näheres bei Thiele, Mützell, Koch, Wackernagel ꝛc.). Selneckers Lieder entſprechen im ganzen dem Charakter ſeiner Zeit, des objektiven Bekenntnisliedes aus der Epigonenzeit der Reformation; ſie zeigen viel Anklänge an die Lieder Luthers und anderer Sänger der Reformationszeit; bisweilen hat er ſich ſo an dieſelben angelehnt, daſs er bloße Umarbeitungen oder Erweiterungen älterer Lieder gibt. Andererſeits bringt es ſein vielbewegtes Leben mit ſich, daſs mehr als bei Anderen auch perſönliche Stimmungen, insbeſondere perſönliches Leid, aber auch leidenſchaftliche Parteipolemik in ſeinen Liedern zum Ausdruck kommt, wärend freilich oft das Hereinziehen

von allerlei profaischem Detail dem poetischen Wert Abbruch tut. Die zwei bekanntesten seiner Lieder und die, welche in den meisten Kirchengesangbüchern Eingang gefunden, sind die beiden Gebetslieder: „Laß mich dein sein und bleiben, Du treuer Gott und Herr ꝛc.“, sein eigenes tägliches Gebet, noch heute von vielen Gemeinden am Schluſs des Gottesdienstes gesungen (Thiele), und das (jedoch nur teilweise von S. herrürende) Gebet für Erhaltung der Kirche: „Ach bleib bei uns Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist ꝛc.“. Viele andere Lieder sind ihm mit Unrecht zugeschrieben worden (s. Koch, Thiele, Mützell).

Briefe von und an Selnecker sind gedruckt bei Götze (bes. epp. ad Chemnitium 1725), in den Unschuldigen Nachrichten in verschiedenen Jargängen, bei Gleich, Hutter, Löscher u. a. a. O.; weit mehr ungedruckte finden sich in Göttingen, Dresden, Wolfenbüttel, Nürnberg ꝛc.

Zu einer Gesamtausgabe seiner Schriften hat S. selbst einen Entwurf und Anfang gemacht (Christ. Inst. P. III, ep. dedic. v. J. 1572); sie sollte 10 Bände umfassen und zwar Vol. I die dogmatischen, Vol. II—VII die exegetischen, VIII opp. didactica et elenchtica, IX studia inferiora, poemata sacra etc., X sollte eine Ausgabe des Pastor Hermae und der Schriften der „Roswida“ von Gandersheim enthalten. Erschienen sind nur Operum lat. partes IV, Leipzig 1584—93, 4°.

Quellen für Selneckers Lebensgeschichte sind vor Allem seine eigenen gedruckten Schriften und Briefe und sein handschriftlicher Nachlaſs, von dem sich der größte Teil (5 Folianten, 1797 aus dem Nachlaſs des Pfarrers Steiner in Augsburg erkauft, vgl. Planck V, 2, S. 496) auf der Göttinger Bibliothek befindet und von Planck und Heppe benützt ist. Eine kurze Darstellung seines Lebensganges gibt S. selbst in einem lateinischen Carmen, 1. Dez. 1590, Hildesiae recitatum, abgedruckt bei G. H. Götze in seinem Epitaphium N. S. scriptum, Lübeck 1723, 4°, S. 15—28. Weiteres Material gibt sein Leichenredner Georg Mylius in seiner Predigt bei der Leiche des ehrw. und gel. Herrn N. S., Leipzig 1592, 4°, und sein früherer Schüler, späterer Kollege und Freund M. Georg Schröter, Pastor zu St. Jakobi in Hildesheim, in einer Oratio de vita N. S., gedruckt zu Hildesheim 1600, abgedruckt bei G. H. Götze in seinem Septenarius dissertationum memoriam D. N. Selnecceri renovatam exhibens, Lübeck 1723, 4°. Diese von dem Lübecker Superintendenten und D. theol. Georg Heinrich Götze († 1728) herrürende Sammelschrift enthält sieben verschiedene, auf S. bezügliche Dissertationen: 1) Epitaphium N. S. scriptum, 2) de S. vita literaria, 3) de S. commentariis in Scripturae s. libros, 4) de S. meritis in Catechismum Lutheri, 5) de S. Doctoratu theologico, 6) de S. consensu cum presbyterio Tripolitano, 7) de S. pietate Luthero declarata; daran schließen sich noch einige weitere, in den folgenden Jaren erschienene Dissertationen desselben Verfassers: 8) de colloquiis eccl., quibus interfuit N. S., ejusdemque Symbolis vulgo Leibsprüchen 1725, 9) de N. S. exilio Lipsiensi 1726, 10) Indiculus scriptorum a S. editorum 1723, 11) de S. pietate Melanchthoni approbata 1724, 12) de S. amore longaevis exhibito 1725. Die von dem gelehrten Vielschreiber Götze beabsichtigte Gesamtdarstellung von Selneckers Leben und Wirken, wozu diese zwölf Abhandlungen die Vorarbeiten bilden, ist nicht erschienen. Mehr oder minder unvollständige Lebensbeschreibungen finden sich bei Melchior Adam, Vitae theol. Germ. 663; Freher, Theatrum v. erud. I, 3, 286; Will, Nürnberger Gel.-Lex. III, 673 ff.; Zeumer, Vitae prof. Jenensium, 63 ff.; Gleich, Annales eccl., 1730, I, 89 ff. (mit wertvollen Beilagen); G. Leukfeld, Antiquit. Gandersheimenses, S. 315 ff.; Rehtmeier, Kirchengesch. der Stadt Braunschweig III, 344 ff.; Wetzel, Liederhistorie II, 210; Schirks, Geistl. Sänger der christl. Kirche, Heft V: Selneckers Lieder, herausgeg. von H. Thiele, Halle 1855, S. VII ff.; Koch, Gesch. des Kirchenlieds II, 191 ff.; Beste, Kanzelredner der luther. Kirche II, 202 ff.; Beck, Erbauungslitteratur I, 202 ff. — Außerdem sind zu vergleichen die allgemeinen Werke zur Geschichte der prot. Theologie und der Konkordienformel, bes. Hutter, Concordia concors; Löscher, Hist. motuum; Anton, Gesch. der C.-F.;

Planck, Geſch. des prot. Lehrbegriffs V, 560 ff.; Heppe, Geſch. des Proteſtantismus Bd. III und IV; G. Frank, Geſch. der prot. Theol. I, 220 ff.; Döllinger, Reformation II, 331 ff. **Wagenmann.**

Semaja, שְׁמַעְיָה, war ein Prophet oder „Mann Gottes" zur Zeit Rehabeams. Wie groß ſein Anſehen in Juda und Jeruſalem war, erhellt daraus, daſs ſein Wort genügte, den beabſichtigten Krieg gegen die abgefallenen 10 Stämme, die man mit Gewalt unter die Botmäßigkeit des davidiſchen Königshauſes zurückzubringen gedachte, zu vereiteln (1 Kön. 12, 22 ff.; 2 Chr. 11, 2 ff.). Als König Siſak von Ägypten Juda mit Krieg überzog, verkündigte Semaja zuerſt ſchwere Heimſuchung als gerechte Strafe für den Abfall des Königs und Volkes vom wahren Gotte; danach aber verhieß er den ſich Demütigenden nach vorübergehender Dienſtbarkeit (Zinspflicht) unter Ägypten baldige Errettung vom fremden Joch one gänzliche Vernichtung (2 Chr. 12, 5 ff.). Wenn der Chroniſt V. 15 דִּבְרֵי, „Worte", dieſes Semaja citirt als Quelle der Geſchichte Rehabeams, ſo iſt darunter ſchwerlich ein eigenes Geſchichtswerk desſelben gemeint, ſondern nur der betreffende Abſchnitt des großen Buches über die Könige von Juda und Iſrael, in welchem auch von dieſem Propheten, ſeinen Worten und Taten, nach Veranlaſſung, Inhalt und Erfolg ausfürlicher die Rede war; vgl. 2 Chr. 20, 34, wonach die דִּבְרֵי Jehus ausdrücklich einen Teil jenes großen Annalenwerkes bildeten; ſ. Bertheau, Einleitung zur Chronik S. XXXIV ff.

Einen anderen Semaja, zubenannt „der Nahalemite", was wol nicht ſeine Heimat, ſondern als Patronymicum ſeine Familie angeben ſoll, hat Jeremia zu bekämpfen. Derſelbe hatte als falſcher Prophet, deren es damals mehrere gab, durch Briefe aus dem Exil dem Jeremia in Jeruſalem entgegenzuwirken und die Obrigkeit zum gewaltſamen Einſchreiten gegen denſelben zu bewegen geſucht. Jeremia erhielt Einſicht in einen ſolchen Brief und ſchrieb nun ſeinerſeits den Exulanten, indem er ſie gegen den Lügenpropheten warnte und ihnen Gottes Strafgericht über denſelben ankündigte (Jer. 29, 24 ff.). — Ein dritter Semaja, Son Delajas, war ein falſcher Prophet, der, von Tobia und Sanballat gedungen, den Nehemia verleiten wollte, im Innern des Tempels — das zu betreten einem Laien verboten war — ſich vor angeblichen Mordanſchlägen ſeiner Feinde zu verbergen, um ihn dann hinterher verläſtern zu können, Neh. 6, 10 ff.

Andere Männer dieſes, ſeiner Bedeutung („den der Ewige erhört") wegen öfter vorkommenden, Namens übergehen wir hier, als für die Geſchichte des Gottesvolkes one Bedeutung; ſo hieß z. B. ein Levite (1 Chr. 9, 14), ein anderer Neh. 3, 29 und ein Davidide 1 Chr. 3, 22. — S. Schenkels Bibellex. V, 280 und Kleinert in Riehms Hdwb. S. 1458. **Rüetſchi.**

Semiarianer. (Vgl. die Artikel „Arius" Bd. I, S. 620, „Macedonius" Bd. IX, S. 113, und „Meletius von Antiochien" Bd. IX, S. 530). Der Name der Semiarianer tritt als beſonderer Parteiname in jenem Stadium des arianiſchen Streites hervor, in welchem nach Unterdrückung der nicäniſchen Lehre der entſchiedene Arianismus eines Aetius und Eunomius ſich auch gegen die bisher im Orient überwiegende mittlere Lehrart kehrte und die beim Kaiſer Conſtantius einflusſreichen Männer, Urſacius, Valens, Acacius von Cäſarea und Eudoxius von Antiochien (ſeit 360 von Konſtantinopel), den Arianismus, wenn auch in verhüllterer Weiſe, begünſtigten. Da traten Männer wie Baſilius von Ancyra, Euſtathius von Sebaſte in Armenien, Macedonius von Konſtantinopel mit Jenen in Kampf und ſuchten mit Fernhaltung der eigentlich nicän. Formeln (des ὁμοούσιος und der γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) doch den Begriff der Zeugung des Sones als eines von Schöpfung ſpezifiſch verſchiedenen Verhältniſſes feſtzuhalten. Sie behaupten demnach, daſs der Son dem Vater dem Weſen nach änlich ſei (ὅμοιος κατ' οὐσίαν in dem oben Bd. I, S. 632 bezeichneten Sinne). Der Hauptſache nach iſt dies die Richtung, welche ein Euſebius von Cäſarea als Repräſentant der

großen Mehrzal der Orientalen bereits zu Nicäa vertrat, nur entſchiedener verwart gegen die arianiſche Auffaſſung. Nach Euſebius von Cäſarea hat Gott, der Herr des Alls, der über alles Sein erhabene, eine, ware, Gott (ὁ θεός) aus ſich hervorgehen laſſen den Logos, ſeine eingeborne göttliche Kraft, durch den als durch die zwiſchen dem Ungewordenen und der vergänglichen Kreatur mittlere Natur erſt die Schöpfung möglich geworden iſt. Dieſer Logos oder Son Gottes iſt zwar Gott aus Gott, Licht aus Licht, aber doch nur Abglanz des erſten Lichtes, auf die vollkommenſte Weiſe dem Vater änlich, als Bild der erſten ungewordenen οὐσία, welcher letztere, bei der mittleren Richtung beſonders betonte Ausdruck bei aller behaupteten Änlichkeit doch eine bleibende Unterſchiedenheit gerade in Beziehung auf das Weſen vorausſetzt. Namentlich iſt nun aber die Zeugung des Sones durch den Vater nicht ein unfreiwilliges, naturnotwendiges Geſchehen, one welches der Vater nicht gedacht werden kann, ſondern ein durch Vorſatz und freie Wal des Vaters Geſetztes; die Zeugung wird alſo im Gegenſatze gegen gefürchteten ſinnlichen, Gott in ein leidentliches Verhältnis ſetzenden Emanatismus auf den Willen ausſchließlich zurückgefürt. Ebendeshalb iſt der Son, dieſe οὐσία δευτέρα, die im Willen des Vaters die Urſache ihres Daſeins hat, nicht abſolut ewig (ἁπλῶς ἀΐδιος), denn obgleich eigentlich zeitliche Vorſtellungen fern zu halten ſind, ſetzt doch die Exiſtenz des Sones die des Vaters immer voraus (der Vater: προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ). So ſetzt Euſebius im weſentlichen die ältere (origeniſtiſche) Subordinationslehre fort, wie ſich auch darin zeigt, daſs ihm der Begriff der Zeugung des Logos noch in den der Schöpfung hinüberſchwankt. Wie er daher früher wenigſtens den Son auch (änlich wie Origenes und Dionyſius von Alexandria) τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου nannte und ihn nur durch ſeine mittere Stellung von allen anderen Geſchöpfen unterſchieden wiſſen wollte, ſo muſste er auch die Lehre des Arius ſehr mild beurteilen und darin etwa nur die in einſeitiger Schärfe ausgeſprochene Übertreibung einer an ſich mit dem Glauben wol vereinbaren Anſicht finden. Wenigſtens erſcheint ihm der Ausdruck des Arius, daſs der Son κτίσμα θεοῦ τέλειον ſei, hinreichend gegen häretiſchen Irrtum geſichert, da er hinzuſetze: ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων.

Nach dem vorläufigen, aber nur vorübergehenden Siege des Athanaſius zu Nicäa, und wärend die nicäniſche Formel hauptſächlich im Abendlande ihren Stützpunkt fand, erhielt nun oder behielt vielmehr jene Mittelrichtung im Orient das entſchiedene Übergewicht. Weder die Homouſie noch die Lehre des Arius wollte ſie anerkennen; ſie betrachtete vielmehr, und zwar mit einem gewiſſen Rechte, ihre Verſuche, die ware Mitte zwiſchen beiden Seiten feſtzuhalten, als eine Bewarung der väterlich überlieferten Lehre. Nur ſchloſſen ſich zunächſt, ſo lange der Gegenſatz gegen die nicäniſche Formel das Beſtimmende war, auch die minder entſchiedenen Arianer ihnen an, wie denn Euſebius von Nikomedien als die einflusreichſte Perſönlichkeit an ihrer Spitze erſcheint (daher Euſebianer, οἱ περὶ Εὐσέβιον). Die von dieſer Seite ausgehenden Verſuche, durch vermittelnde Formeln die dogmatiſche Einheit zu gewinnen, wie ſie auf den antiocheniſchen Synoden ſeit 341, zu Philippopolis und auf der erſten ſirmiſchen Synode 351 gemacht wurden (ſ. die Formeln bei Hahn, Bibl. der Symbole, 2. Aufl., Br. 1879, S. 103 ff. 184 f. 115 ff.), gehen mit geringen Schwankungeu im Einzelnen darauf hinaus, einerſeits die Homouſie des Sones als zum Sabellianismus fürend, ſowie die im Weſen Gottes begründete Notwendigkeit der Exiſtenz des Sones zu verwerfen, andererſeits aber auch die arianiſche Behauptung einer Schöpfung des Sones ἐξ οὐκ ὄντων als nicht ſchriftgemäß, ebenſo die Annahme eines eigentlich zeitlichen (weltzeitlichen) Urſprunges und der natürlichen Wandelbarkeit des Sones zu beſeitigen. Namentlich läſst die fünfte antiocheniſche Formel (ſ. macrostichos a. a. O. S. 109 ff.), welche man zur Verſtändigung nach dem Abendlande ſchickte, durch die ausfürlichen Antitheſen nach beiden Seiten hin am deutlichſten die Richtung der Partei erkennen. Sie faſst den Vater, um die Monarchie in der Trinität zu waren, durchaus als gleichbedeutend mit dem einen abſoluten, anfangsloſen und ungezeugten Gott, der allein das Sein aus ſich ſelbſt hat; von ihm aber

iſt der Son von Ewigkeit (vor aller Zeit), aber durch freien Willen und Entſchluſs des Vaters erzeugt. Er iſt dem Vater in Allem änlich (*κατὰ πάντα ὅμοιος*) als vollkommenes Abbild des Urbildes, von vornherein (von Natur, nicht erſt *ἐκ προκοπῆς*) vollkommen und unwandelbar und ſo vollkommener Gott aus Gott; aber in eigner perſönlicher Subſiſtenz bei Gott iſt er dieſem untergeordnet und nur durch vollkommene Willensübereinſtimmung eins mit ihm.

Als nun durch die erſte ſirmiſche Synode (351), dann die zu Arles (353) und Mailand (355) die Verdrängung des Athanaſius erreicht war, geriet durch dieſen Sieg die orientaliſche Partei in jene innere Zerſetzung, und die oben genannten Semiarianer widerſetzten ſich im Intereſſe der bisherigen orientaliſchen Lehrart den eigentlich arianiſchen Tendenzen. So auf der Synode von Ancyra (358), welche zwar das des Sabellianismus verdächtige *ὁμοούσιος* (was ſie auch mit *ταυτοούσιος* gleich ſetzt) auch jetzt zurückwies und die Unterordnung des Sones, der nicht *ἀγέννητος* ſei, ſondern ſeine *ἀρχή* im Vater, in dem ungezeugten Gott habe, betonte, aber doch allen Verſuchen, die göttliche Würde Chriſti weiter abzuſchwächen, den ſchon früher gebrauchten Terminus der Homöuſie entgegenſtellte, welcher dem feſtzuhaltenden Verhältnis von Vater und Son im Unterſchiede von dem des Schöpfers zum Geſchöpf entſpreche. Die Häupter dieſer Partei, welche auch auf der 3. ſirmiſchen Synode (358) ihre Geſichtspunkte geltend machte, ließen ſich zwar von der Hofpartei der Homöer (ſ. Bd. I, S. 632 f.) die Zuſtimmung zur unbeſtimmten dritten ſirmiſchen Formel (angenommen auf der vierten ſirmiſchen Verſammlung; ſ. Hahn a. a. O. S. 124) ablocken, welche nun den Synoden von Ariminum und Seleucia aufgedrängt werden ſollte und ſchließlich auch wirklich durchgeſetzt wurde. Aber ſchon zu Seleucia, wo die ſemiarianiſche Majorität den als Exulant im Oſten lebenden Hilarius zuzog, zeigte ſich die durch den entſtandenen Gegenſatz gegen den Arianismus herbeigefürte Annäherung dieſer Richtung an die Nicäniſche. Die ſiegreiche Hofpartei, welche nach ihrem Hauptvertreter zu Seleucia auch als die Acacianiſche bezeichnet wird, wuſste daher auch die hervorragenden Häupter der ſemiarian. Partei, Macedonius, Baſilius von Ancyra und Euſtathius von Sebaſte in Armenien, ungeachtet ihrer Nachgiebigkeit, zu entfernen und unſchädlich zu machen (Synode von Konſtantinopel 360, ſ. den Artikel „Macedonius“). Eudoxius nahm den Stul von Konſtantinopel ein, und der an ſeine Stelle zum Patriarchen von Antiochien erhobene Meletius muſste weichen, ſowie ſich ſeine antiarianiſche (im weſentlichen mild ſemiarianiſche) Richtung zeigte. Jetzt aber (361) ſtarb Conſtantius, nachdem er durch ſeine Einmiſchung, die um ſo unberufener war, je mehr ihm ſelbſt eine klare Einſicht und ſelbſtändige Überzeugung abging*), die Verwirrung geſteigert und durch ſeine Neigung Synoden zu veranſtalten, das Statsfurweſen zugrunde gerichtet hatte (Ammian. Marcell. XXI, 16).

Von jetzt ab beginnt die immer entſchiedenere Annäherung der ſemiarianiſchen Partei an die nicäniſche. Die alexandriniſche Synode (362, unter Athanaſius) kam dem entgegen, indem ſie nicht auf der bisher im Orient als nicäniſch geltenden Terminologie beſtand, welche in der Trinität von einer Hypoſtaſis (= *οὐσία*) und drei *πρόσωπα* ſprach, ſondern auch die Unterſcheidung von einer *οὐσία* und drei Hypoſtaſen als orthodoxer Auslegung fähig gelten ließ und damit den durch Marcells Auftreten im Orient noch bekräftigten Verdacht des Sabellianismus von der nicäniſchen Formel zu entfernen ſuchte. Zwar legte die durch die Biſchofsweihe des Paulinus befeſtigte meletianiſche Spaltung der völligen Einigung ein ſchwer zu beſeitigendes Hindernis in den Weg, aber die Verfolgung des arianiſchen Kaiſers Valens, welche die Semiarianer ſo gut wie die Nicäner traf, fürte beide Richtungen näher zuſammen, Meletius ſelbſt erklärte ſich immer entſchiedener im nicäniſchen Sinne, und die drei Kappadocier, Baſilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyſſa wirkten dogmatiſch erfolgreich für

*) Theodoret. h. e. II, 18 von der kirchlichen Hofpartei: *οἱ τὴν βασιλέως γνώμην μεταθέντες εἰς ἅπερ ἐβούλοντο.*

die kirchliche Vereinigung mit Alexandrien und dem Abendlande. Eine semiarianische Partei erhielt sich zwar und widersetzte sich — was jetzt gegen die Lehre vom Sone in den Vordergrund trat — besonders der auf Grund der nicänischen Anschauung ausgebildeten Lehre von der Gottheit des Geistes (s. den Art. „Macedonius"). Aber auf dem zweiten ökumenischen Konzile zu Konstantinopel (381), auf welchem ein Meletius den Vorsitz füren konnte, drang die nicänische Lehre durch, und mit dem Arianismus wurde auch die Lehre der Semiarianer oder Macedonier verworfen.

Quellen: Die griechischen Kirchenschriftsteller und Epiphanius, haer. 76. Die Synodalakten bei Mansi II und III. — Vgl. Fuchs, Bibl. der Kirchenversammlungen II; Hefele, Conziliengesch., I. — Die übrige Litteratur s. in den am Eingang genannten Artikeln. **W. Möller.**

Semipelagianismus, eine erst durch die Scholastiker aufgebrachte Benennung für eine die Mitte zwischen Augustin und Pelagius haltende theologische Zeitrichtung, die schon der patristischen Zeit angehört. Die Lehre Augustins hatte im Abendlande durch die überlegene Persönlichkeit desselben, das kräftige Auftreten der afrikanischen Kirche, die Zustimmung der römischen Kirche und die Hilfe der kaiserlichen Reskripte den Sieg erlangt. Allein nicht nur blieb die griechische Kirche im wesentlichen bei ihrer bisherigen Anschauungsweise, auch als die Verbindung der Pelagianer mit Nestorius jenen zugleich mit diesem die Verdammung auf der ephesinischen Synode zugezogen hatte, sondern auch im Abendlande fehlte viel daran, dass der strenge Augustinismus in seiner Konsequenz wirklich Allgemeingut des kirchlichen Bewusstseins geworden wäre, so sehr man auch seiner Lehre folgen wollte und zu folgen meinte, oder mindestens es vermied, in ausdrücklichen Widerspruch mit ihm zu treten. Überdies hatten die den Ausschlag gebenden afrikanischen Synoden zwar die augustinische Lehre von der adamitischen Sünde und ihren Folgen, von der Taufe, namentlich der Kindertaufe, sofern sie durch die Erbsündenlehre charakteristisch bestimmt wird, und den augustinischen Begriff der Gnade als einer innerlich wirkenden, ad singulos actus gegebenen gebilligt, aber die augustinische Prädestinationslehre, welche überhaupt erst nachher, zwischen Augustin und Julian von Eklanum, zur genaueren Erörterung kam, aus dem Spiele gelassen. Gerade in ihr aber lag der eigentliche Stein des Anstoßes auch für Viele, die keineswegs Pelagianer sein wollten, die aber von hier aus konsequenterweise auch den augustinischen Bestimmungen über Sünde und Gnade entgegentreten mussten. Jene Bedenken und Zweifel der hadrumetischen Mönche (s. den Artikel „Pelagius" Bd. XI, S. 424) ließen sich, wie es scheint, durch Augustin beschwichtigen. Folgenreicher aber war der Einspruch, welchen Augustin noch in seinen letzten Lebensjaren von Gallien her vernehmen musste. Seine treuen Schüler und Anhänger, Prosper aus Aquitanien und Hilarius berichten ihm davon (August. epp. 225. 226); nach Prosper waren viele Diener Christi (Mönche) zu Massilia der Ansicht, Augustin habe in den Streitschriften wider die Pelagianer Sätze über die Berufung und Erwälung nach Gottes Ratschluss aufgestellt, welche im Widerspruch mit der Lehre der Väter und der Kirche ständen. Da sie noch darüber im Zweifel gestanden und Viele sich von Augustin selbst hätten Auskunft erbiten wollen, sei ihnen Augustins Buch „de correptione et gratia" zugekommen, wodurch Einige sich in seiner Lehre befestigt, Andere aber um so mehr sich von ihm entfernt hätten. Sonst so treffliche, in allem Eifer der Tugend ausgezeichnete Männer, stünden sie in Gefar, der pelagianischen Ketzerei zu verfallen und um so mehr andere zu verlocken. Nach Prospers Beschreibung erkennen sie an, dass Alle in Adam gesündigt und dass niemand durch seine Werke, sondern alle nur durch die Gnade Gottes vermöge der Widergeburt in der Taufe selig werden könnten. Aber indem sie den Nachdruck darauf legen, dass Christus für Alle gestorben, behaupten sie: Alle, welche zu Glaube und Taufe kommen wollen, können selig werden, und (wie Hilarius angibt) das Vermögen, zu glauben, und der Wille, gerettet zu werden, sei vom Schöpfer in die Natur des Menschen gelegt. Wenn daher Gott die Einen

zum Leben vorherbeſtimmte, die Anderen nicht, ſo ſei dieſe Prädeſtination durchaus bedingt durch Gottes Präſcienz des menſchlichen Verhaltens. Die Lehre vom unbedingten Ratſchluſs ſei zu verwerfen, weil ſie die Gefallenen verzagt, die Heiligen träge mache; aller Eifer in der Heiligung und alle Tugend höre auf, si Dei constitutio humanas praevenit voluntates. Die Prädeſtination füre auf Fatalismus oder auf Naturverſchiedenheit. Andere gingen noch weiter und verſtänden unter der gratia initialis bloß die natürlichen Gaben und Kräfte der Vernunft und des Willens; wer dieſe recht gebrauche, dem werde die heilbringende Gnade zu teil. Der göttliche Ratſchluſs der Berufung ſei nichts anderes, als der erklärte Wille Gottes, daſs niemand anders als durch Widergeburt in ſein Reich komme und daſs er alle Menſchen dazu durch Naturgeſetz, geſchriebenes Geſetz und Evangelium einlade; wer nun wolle, könne Gottes Kind werden, denn jeder Menſch habe gleiches Vermögen zum Guten und Böſen. Das Schickſal der ungetauft ſterbenden Kinder, ſowie das ganzer Völker, welche der göttlichen Offenbarung entbehren, ſuchen ſie durch die Präſcienz Gottes, wonach er vorauswuſste, daſs ſie das Evangelium nicht annehmen würden, zu erklären. Zugleich aber erinnern ſie, daſs die heidniſchen Völker doch durch das Licht der Natur zur Verehrung des einen waren Gottes hätten gelangen können. So bleibe die Univerſalität des göttlichen Gnadenratſchluſſes doch war, aber das Heil werde nur ergriffen von denen, welche freiwillig glaubten und merito credulitatis den Gnadenbeiſtand empfingen. Endlich dürfe auch das Beharren im Guten nicht ſo vom göttlichen Ratſchluſs abhängig gemacht werden, daſs man ſage, es könne weder verdient (suppliciter mereri), noch durch Bosheit verloren werden. Durch dieſe Sätze wollten ſie der Lehre entgehen, daſs Gott durch unbedingten Ratſchluſs Einige zur Ehre, Andere zur Schmach erſchaffen habe. Proſper wünſcht nun, daſs Auguſtin dieſe Leute über das Gewicht und die Gefar ihrer Irrtümer aufklären und die falſchen Konſequenzen, die man aus der Prädeſtinationslehre ziehe, zurückweiſen möchte. Dieſe Briefe des Proſper und Hilarius nennen, mit Ausnahme des Biſchofs Hilarius von Arles (ſ. den Artikel Bd. VI, S. 108), keinen Namen; ſie weiſen aber ausdrücklich hin auf die Mönchsgemeinſchaften in Maſſilia, welche in großem Anſehen ſtanden und unter denen Johannes Caſſianus (ſ. den Artikel Bd. III, S. 156), nachdem er Schüler des Chryſoſtomus geweſen war und dann längere Zeit ſich bei den ägyptiſchen Mönchen aufgehalten hatte, an der Spitze einiger von ihm ſelbſt gegründeten Klöſter von bedeutendem Einfluſs war. Seine Schriften, in denen ſich die Einwirkung griechiſcher Theologie, der Geiſt des Mönchtums und ein warmer Hauch der Frömmigkeit, die dem dogmatiſch-dialektiſchen Streben eher abgeneigt iſt, erkennen laſſen, zeigen uns, daſs Proſper, der den Maſſilienſern perſönlich nahe ſtand, die Richtung derſelben im weſentlichen richtig aufgefaſst hat. Caſſian erſcheint darnach als der bedeutendſte Vertreter der Partei der Maſſilienſer oder, wie ſie erſt im Mittelalter genannt worden ſind, Semipelagianer. Sie ſuchten zwiſchen Pelagius und Auguſtin einen Mittelweg zu finden, um, one der Gnade zu nahe zu treten, der Prädeſtinationslehre auszuweichen und der Gefar zu entgehen, daſs der chriſtliche Heilsprozeſs ſeinen weſentlich ethiſchen Charakter verliere, wenn ſchlechthin Alles auf die Gnade geſtellt und dieſe dann unwiderſtehlich wirkend gedacht werde. Den auguſtiniſchen Sätzen wollten ſie die Lehre der Schrift und der Kirche vor Auguſtin entgegenſtellen, und man kann in der Tat ihr Auftreten als eine Reaktion der bisherigen, namentlich griechiſchen Lehre gegen Auguſtin anſehen. Dieſe Partei verwirft aufrichtig die Lehre des Pelagius und unterſcheidet ſich von ihr weſentlich dadurch, daſs ſie tief greifende Folgen der Sünde Adams für die menſchliche Natur anerkennt, nämlich den Tod und eine erbliche Sündhaftigkeit, eine Krankheit der ſittlichen Natur des Menſchen, beſtehend in Schwäche des Willens und in dem durch die Sünde erſt hervorgerufenen Gegenſatze von Geiſt und Fleiſch. Denn dieſer Gegenſatz iſt zwar als heilſam von Gott zur Übung der ſittlichen Kraft geordnet, aber doch erſt unter der Vorausſetzung des Sündenfalls. Der Menſch kann ſich nun nicht ſelbſt geſund machen, nicht aus ſich ſelbſt das Heil erlangen. Ebenſo entfernen ſie ſich von Pelagius und nähern ſich Auguſtin in der Auffaſſung der

Gnade, wenn auch hier der Mangel feſter Beſtimmungen am empfindlichſten iſt. Im allgemeinen kennen ſie jedoch eine innerlich auf den Willen einwirkende Gnade und erkennen die Notwendigkeit einer ſolchen erleuchtenden und den Willen belebenden und kräftigenden Gnadenwirkung an. Allein der Menſch iſt nun doch nur ſittlich geſchwächt, iſt krank, nicht tot. Mit der ihm gebliebenen ſittlichen Kraft des freien Willens kann und ſoll er ſich für die göttliche Gnade empfänglich machen. Das Glauben- und Gehorſam-Sein-Wollen wenigſtens iſt in der Regel das Vorausgehende, wodurch er ſich die äußerlich dargebotene Gnade aneignet, um dann durch deren Unterſtützung zum wirklichen heilskräftigen Glauben zu gelangen. Nostrum est velle, Dei perficere. Menſchlicher Wille und göttliche Gnade wirken immer zuſammen und ſind nicht von einander zu trennen, noch ſo zu faſſen, daſs das eine das andere aufhebt. Dieſer für die ethiſche Auffaſſung des chriſtlichen Lebens unumgängliche Kanon wird nun aber von Caſſian nicht nur in einer äußerlichen, falſch empiriſchen Weiſe aufgefaſst, ſondern auch weſentlich alterirt dadurch, daſs eigentlich ein Alterniren von Gnade und freiem Willen behauptet wird, was es zu einer wirklichen Durchdringung beider Seiten nicht kommen läſst. Daher die wunderliche Behauptung, allgemein laſſe ſich über die Priorität von Gnade oder Freiheit nicht entſcheiden, man müſſe hier die Mannigfaltigkeit der Fälle aus der Erfarung aufnehmen und zugeſtehen, daſs in manchen Fällen in der Tat eine gratia praeveniens dem Willen zuvorkomme, wärend in anderen die Bewegung des Willens vorangehe. Vornehmlich aber richtet ſich nun die Oppoſition gegen die gratia irresistibilis Auguſtins. Nirgends wirke die Gnade auf unwiderſtehliche Weiſe, ſondern wie ſie in ihrer Wirkung immer bedingt ſei durch die Willensentſcheidung, ſo könne ihr auch der Wille immer widerſtreben. Daran ſchließt ſich denn von ſelbſt die Leugnung einer abſoluten Prädeſtination und die Behauptung, daſs die Vorherbeſtimmung zur Seligkeit oder Verdammnis lediglich abhänge von dem göttlichen Vorherwiſſen des freien ſittlichen Verhaltens des Menſchen; denn an ſich beziehe ſich der Gnadenwille Gottes auf alle Menſchen. Dieſe Anſichten hat Caſſian mit deutlicher Beziehung auf Auguſtin beſonders in der XIII. ſeiner collationes patrum vorgetragen.

Die Nachrichten des Proſper und Hilarius über dieſe galliſche Richtung bewogen nun Auguſtin zur Abfaſſung ſeiner Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Natürlich vermochte er durch dieſelben den Anſtoß an ſeiner Lehre nicht zu heben, jene ſemipelagianiſche Richtung nicht zu beſeitigen. Nach dem bald darauf (i. J. 430) erfolgten Tode Auguſtins hielt ſich daher Proſper für verpflichtet, für den Auguſtinismus den Streit fortzuſetzen. Er begab ſich mit Hilarius nach Rom und erlangte von dem dortigen Biſchof Cöleſtin einen Brief an die galliſchen Biſchöfe (ſ. bei Mansi IV, 454 sq., auch im Anhange des X. Bandes der Benediktiner-Ausgabe Auguſtins S. 88 ff.), in welchem dieſer zwar auf Grund der Anklagen des Proſper das Anſehen des gefeierten Auguſtin in Schutz nimmt und es tadelnswert findet, daſs in Gallien einige Presbyter vorwitzige Fragen aufwerfen, Neuerungen anſtiften und ſich zu Lehrern der Biſchöfe machen wollen. Über die Streitfragen ſelbſt aber iſt dieſer Brief auffallend ſchweigſam. In den älteren kirchenrechtlichen Sammlungen findet ſich zwar, an dieſen Brief Cöleſtins angehängt, eine Sammlung von Zeugniſſen früherer römiſcher Biſchöfe und afrikaniſcher Synoden über die Lehre von der Gnade (die auctoritates de gratia Dei), welche entſchieden die auguſtiniſche Lehre von der Gnade enthalten, jedoch mit Übergehung der gratia irresistibilis und der Prädeſtinationslehre, auf welche one Zweifel der vorſichtige Schluſs hinweiſt: profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere etc. Allein obgleich dieſe Sammlung ſehr alt und gewiſs unter den damaligen Streitbewegungen aufgeſetzt worden iſt, haben doch mit Recht ſchon G. J. Voß, Mauguin, Quesnell und andere nach Vorgang auch des Baronius die Zugehörigkeit jener auctoritates zum Schreiben Cöleſtins geleugnet. (Die Abfaſſung durch Proſper oder Leo den Großen läſst ſich nicht beweiſen.) Cöleſtin mochte Grund haben, die Erörterung der Streitpunkte wo möglich

zu unterdrücken wegen der sehr einflussreichen Stimmen derer, welche der augustinischen Konsequenz nicht folgen wollten. Auch Vincentius Lerinensis (s. diesen Artikel) gehört zu dieser gallischen Partei, und es ist nicht zu bezweifeln, dass er in seinem berühmten Commonitorium auch auf die augustinische Doktrin stillschweigend von seiner Theorie der Tradition aus den Vorwurf der Neuheit und Subjektivität fallen lassen will, ja dass er in dem uns erhaltenen Fragmente des zweiten Abschnittes dieser Schrift die Worte aus Cölestins Brief desinat incessere novitas vetustatem in diesem Sinne für sich ausbeutet. Es dürfte nicht zu gewagt sein, den Untergang des zweiten Abschnittes seiner Schrift hauptsächlich aus der darin wargenommenen polemischen Tendenz gegen Augustin herzuleiten. Eben deshalb haben wir in ihm auch den Verfasser jener obiectiones zu sehen, gegen welchen Prospers Schrift pro Augustini doctrina responsiones ad capitula objectionum Vicentianarum gerichtet ist.

Prosper war nun durch Cölestins Verfaren wenig befriedigt und hoffte von seinem Nachfolger Sixtus ein entschiedeneres Auftreten gegen die gallische Irrlehre, betrieb aber selbst schriftstellerisch sehr eifrig die Sache Augustins. Schon früher hatte er in seinem polemischen Gedichte de ingratis seine gallischen Gegner als undankbare Verächter der Gnade bekämpft und nachzuweisen gesucht, wie sie durch ihre Behauptungen ganz auf die pelagianischen Irrtümer zurückgedrängt würden. Dann nach Augustins Tode hatte er in mehreren Schriften (responsiones ad capitula calumniantium und die genannte gegen Vincentius) die gewönlichen Einwürfe gegen die Prädestinationslehre zu entkräften gesucht. Endlich nach Cölestins Tode verfasste er sein Hauptwerk pro Augustino contra collatorem (nämlich gegen die XIII. collatio Cassians), worin er Augustins Lehre von der Gnadenwal in geschickten, die Härte verdeckenden Wendungen darstellt, one doch in der Sache dem augustinischen Dogma irgend etwas zu vergeben. Ein anderer in jener Zeit gemachter Versuch von augustinischer Seite, die Lehre möglichst mild darzustellen und dabei namentlich die Behauptung eines allgemeinen göttlichen Gnadenwillens, freilich in einem sehr uneigentlichen Sinne, festzuhalten, liegt uns vor in dem unter Prospers wie Leos des Großen Werken befindlichen, aber keinem von beiden mit Grund zuzuweisenden Buche de vocatione gentium. Es unterscheidet eine gratia universalis und specialis. Die erstere, bestehend in der Offenbarung Gottes in Schöpfung, Natur und Geschichte, wie sie von der religiösen Anlage des Menschen erfasst werden kann, wäre zum Heile des Menschen hinreichend gewesen, wenn nicht die Sünde verdunkelnd und herabziehend dazwischen getreten wäre. So aber ist nun eine specialis gratia erforderlich, welche nur denen zu teil wird, die gerettet werden. Diese Gnade hebt zwar, wie der Verfasser mit Augustin behauptet, den menschlichen Willen nicht auf; er bleibt vielmehr ihr notwendiges Organ, aber die voluntas, welche auf der niedrigsten Stufe eine voluntas sensualis, auf höherer, aber immer noch dem bloß natürlichen Leben angehöriger, eine voluntas animalis ist, wird doch erst durch die Gnade zu einer voluntas spiritualis gemacht. Die Gnade ist es also, welche in dem, den sie beruft, sich erst den ihre Gaben empfangenden Willen bereitet. Die Allgemeinheit des eigentlichen Gnadenwillens Gottes kann nun dabei doch nur im Sinne einer specialis universalitas behauptet werden, d. h. dass Gott aus allerlei Volk und zu allen Zeiten sich seine Erwälten berufe.

Natürlich vermochten solche Milderungen im Ausdruck, welche vom Prinzip des Augustin nichts aufgeben, den Widerspruch der Semipelagianer nicht zu beschwichtigen, um so weniger, als Andere die Prädestinationslehre mit großem Nachdruck und in großer Schroffheit vorgetragen zu haben scheinen. Eine eigentliche, von der Kirche als ketzerisch verworfene Sekte der Prädestinatianer hat es aber nicht gegeben. Die praedestinati, von denen die Semipelagianer reden, sind keine anderen, als Anhänger der augustinischen Lehre vom semipelagianischen Standpunkte aus, d. h. so geschildert, dass man ihrer Lehre von der Gnadenwal die bekannten schroffen und zum Teil unberechtigten Konsequenzen, gegen welche schon Augustin sich verteidigen musste, aufbürdet und zugleich mit wirklicher oder fingirter Überzeugung zu verstehen gibt, dass jene mit Unrecht sich auf den gefeier-

ten Namen Auguſtins beriefen. Dafür ſpricht im Grunde auch der Verfaſſer des berühmten, vom Jeſuiten Sirmond zuerſt herausgegebenen Buches: Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio (Par. 1643, 8°, auch bei Galland. X.), indem er ſeine Gegner ſchildert als Wölfe in Schafskleidern, welche ſich mit ſo feiner Vorſicht unter die katholiſche Herde gemiſcht hätten, daſs ſie mehr als Bürger der Heiligen und Hausgenoſſen des Glaubens geachtet, denn als liſtige Feinde der Kirche erkannt würden, und indem er ſagt, daſs ſie durch ihre Schriften unter Auguſtins Namen ſchon beinahe die ganze Welt verwundet hätten. Man ſieht, er greift die ganze auguſtiniſche Richtung an. Der Verfaſſer gibt nun zuerſt einen Ketzerkatalog in der Weiſe der alten Häreſeologen und mit Anſchluſs an Auguſtins Buch: De haeresibus; den Schluſs bildet als 90ſte Ketzerei die der praedestinati. Daran ſchließt ſich das zweite Buch, angeblich die Schrift eines Prädeſtinatianers, welche derſelbe unter dem falſchen Namen Auguſtins geſchrieben habe. Sie werde von dieſen Leuten heimlich geleſen und ſehr hoch geſtellt. Dieſes Buch ſei endlich non tam editus quam deprensus in die Hände des Verfaſſers gekommen, nachdem bereits der Biſchof Cöleſtin, der es einmal zu ſehen bekommen, ſeinen Abſcheu darüber ausgedrückt und befohlen habe, es mit ewigem Stillſchweigen zu begraben. Neander war noch der Anſicht, daſs dieſe Schrift wirklich von einem excentriſchen und nicht durch den ſittlichen Takt Auguſtins geleiteten Anhänger der Prädeſtinationslehre abſichtlich ſchroff verfaſst ſei; allein bei weitem warſcheinlicher iſt es, daſs dieſelbe vom ſemipelagianiſchen Verfaſſer des Ganzen fingirt, d. h. aus den Sätzen Auguſtins und ſeiner Anhänger mit den Folgerungen, die man daraus zog, geſchickt zuſammengeſetzt iſt. Es wird hier die Lehre von einer doppelten Prädeſtination, einer Vorherbeſtimmung nicht nur zum Leben und zum Tode, ſondern auch zur Gerechtigkeit und zur Sünde vorgetragen. Eine gewiſſe Zal der Gerechten und der Böſen ſei feſtgeſetzt, die nicht überſchritten werden könne. Zwar klingt es nun nicht einmal ſtreng auguſtiniſch, wenn geſagt wird, die Prädeſtination erfolge nicht nach einem parteiiſchen Anſehen der Perſon, ſondern nach der Vorherſehung Gottes. Von denen er vorhergeſehen, daſs ſie ſich nicht bekehren würden, die habe er zum Tode prädeſtinirt, und die zum Leben, von denen er vorausgeſehen, daſs ſie omni modo bekehrt würden. Allein damit ſoll, wie andere Stellen zeigen, keineswegs eine Bedingtheit der Prädeſtination durch die vorausgeſehene Betätigung der endlichen, menſchlichen Kauſalität des Willens behauptet, ſondern nur das weſentliche Zuſammenfallen von Prädeſtination und Präſcienz bezeichnet werden, denn ſogleich wird für die Prädeſtination zur Gerechtigkeit und zur Sünde auf nichts anderes zurückgegangen, als auf die Unwiderſtehlichkeit der göttlichen Macht. Man müſſe ſonſt annehmen, Gott habe one Vorherſehung Menſchen geſchaffen, die anders handeln konnten, als er wollte. Unbeſieglich ſei Gottes Wille, darum könnten die Menſchen nichts anderes ſein, als wozu ſie Gott geſchaffen. Quos deus semel praedestinavit ad vitam, etiamsi negligant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam perducentur inviti: quos autem praedestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine causa laborant. Das dritte Buch dieſer Schrift enthält dann eine Bekämpfung dieſer Lehre vom ſemipelagianiſchen Standpunkte aus. Der ganze Charakter des intereſſanten Werkes weiſt es offenbar den ſemipelagianiſchen Streitigkeiten des 5. Jarhunderts zu, und daſs es nicht viel ſpäter verfaſst iſt, als etwa um die Mitte dieſes Jarhunderts, ſcheint auch daraus hervorgehen, daß als vorletzte Häreſie die des Neſtorius aufgeſtellt iſt. Der Verfaſſer iſt unbekannt; Sirmond wies es Arnobius dem Jüngeren zu, deſſen Kommentare allerdings dieſelbe ſemipelagianiſche Richtung zeigen; über Vermutungen aber kommt man hier nicht hinaus.

Wie nun überhaupt der Streit zwiſchen den Maſſilienſern und den Anhängern Auguſtins ſich in Gallien mitten unter den politiſchen Unruhen und Zerüttungen des 5. Jarhunderts fortgeſetzt habe, darüber iſt uns nur ſehr Vereinzeltes bekannt. Erſt die Perſon und die der zweiten Hälfte des Jarhunderts angehörigen Schriften des Biſchofs Fauſtus von Reji (Riez) in der Provence (ſ. Bd. V,

S. 511 f.) bieten uns wider einen Anhalt. Fauſtus weiſt durch ſeine Bildung zurück auf jene Mittelpunkte klöſterlichen und wiſſenſchaftlichen Lebens im ſüdöſtlichen Gallien; denn auch er iſt Mönch im Kloſter zu Lerinum geweſen, und wir ſehen ihn nun als Biſchof die dort empfangene Richtung fortpflanzen und durch das Anſehen ſeiner Frömmigkeit und biſchöflichen Tüchtigkeit befördern. Unter ſeiner Leitung ſind damals Verhandlungen in Gallien mit einem Presbyter Lucidus, welcher der Prädeſtinationslehre entſchieden anhing, gepflogen worden. Ein Brief des Fauſtus (Bibl. Patr. Lugd. VIII, 524 sq., auch bei Mansi, Coll. conc. VII, 1008 sqq.) an Lucidus will dieſen, nachdem bereits mündliche Verhandlungen erfolglos geweſen ſind, noch einmal von ſeinen Irrtümern abzubringen ſuchen. Nachdem Fauſtus hier die ſeiner Anſicht nach ware Lehre kurz dargeſtellt, erbietet er ſich, wenn Lucidus zu ihm komme oder vor der Verſammlung der Biſchöfe erſcheine, den ausfürlichen Beweis zu liefern. Auch Fauſtus geht, wie Caſſian, davon aus, daſs mit der Gnade Gottes immer zugleich auch die menſchliche Betätigung zu verbinden ſei; wer mit Ausſchließung aller eigenen Betätigung des Menſchen die Prädeſtination behaupte, ſei ebenſoſehr wie Pelagius zu verwerfen. Zwar könne der Menſch, der nicht one Sünde geboren werde, auch nicht one die Gnade Gottes frei werden, und es müſſe dem Menſchen aller Stolz und alle Einbildung auf ſeine Werke genommen werden. Bei allem unſerem Eifer, die Gnade Gottes an uns nicht vergeblich ſein zu laſſen, müſſen wir doch, was wir von der Hand des Herrn erhalten, nicht als Lon, ſondern als Geſchenk anſehen; aber anderſeits, wer durch ſeine Schuld verloren gehe, habe doch können ſelig werden, wenn er nicht der Gnade ſeinen eigenen Gehorſam (laboris obedientiam) verſagt habe. Und umgekehrt, wer durch die Gnade vermittelſt des Gehorſams zur Vollendung komme, habe doch durch Nachläſſigkeit fallen und durch ſeine Schuld verloren gehen können. Nach der Gnade, one welche wir nichts ſeien, ſei die Arbeit des eigenen Gehorſams nötig. Eben deshalb muſs der Satz verworfen werden, daſs Chriſtus nicht für Alle geſtorben ſei, daſs er nicht Alle ſelig haben wolle; ebenſo der, daſs wenn ein Getaufter in Sünden falle, er durch Adam und die Erbſünde verloren gehe; endlich daſs der Menſch durch Vorherſehung zum Tode beſtimmt werde, und daſs ein Gefäß zur Unehre nicht dahin kommen könne, ein Gefäß zur Ehre zu werden. Lucidus ſcheint ſich nun zur weiteren Verhandlung auf einer Synode, warſcheinlich der zu Arles (475), auf welcher wenigſtens der error praedestinationis verurteilt worden iſt, geſtellt zu haben. Er widerruft in einem uns erhaltenen Schreiben (Mansi l. l. 1010). Noch eine Synode iſt dann kurz darauf zu Lyon gehalten worden, und dieſe beiden Verſammlungen ſind für Fauſtus die Veranlaſſung geworden, die von ſeinen Geſinnungsgenoſſen hochgehaltene Schrift: De gratia et humanae mentis libero arbitrio abzufaſſen, wie darüber ſein Brief an den Biſchof Leontius Bericht gibt. — So ſchien der Semipelagianus in der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts in Gallien ſiegreich und geſichert. Hervorragende Männer, wie Arnobius und Gennadius, ſtehen auf ſeiner Seite, ebenſo in Oberitalien der Biſchof Magnus Felix Ennodius zu Pavia, wärend Afrika und Rom der Sache Auguſtins oder wenigſtens ſeinem Namen und Andenken treu blieben. Im Anfange des 6. Jarhunderts kam es aber noch einmal zum Kampfe. Veranlaſst wurde derſelbe zunächſt durch jene ſcythiſchen Mönche, welche in Konſtantinopel zur Zeit Kaiſer Juſtins I. den Theopaſchitismus durchzuſetzen ſuchten, was ihnen erſt unter Juſtinian gelang. Mit ihrem Eifer gegen alles, was ihnen als neſtorianiſch erſchien, verbanden ſie auch einen entſchiedenen Gegenſatz gegen den Pelagianismus. Dieſe Männer, unter denen beſonders Johannes Maxentius hervortritt, übergaben den in Konſtantinopel weilenden Geſandten des römiſchen Biſchofs Hormisdas ein Glaubensbekenntnis (Bibl. max. PP. Lugd. IX, 534 sq.), worin ſie auch entſchieden gegen die Feinde der göttlichen Gnade auftraten. Der natürliche freie Wille, ſagen ſie, vermöge nichts nisi ad discernenda et desideranda carnalia sive secularia — —; ad ea vero, quae ad vitam aeternam pertinent, nec cogitare nec velle nec desiderare nec perficere posse nisi per infusionem et inspirationem intrinsecus spiritus sancti. Wir verabſcheuen, ſagen ſie, auch die, welche ſagen

nostrum est velle, Dei perficere. Von den Gesandten des Hormisdas zurückgewiesen, schicken sie vier aus ihrer Mitte nach Rom, die aber bei Hormisdas ebenfalls kein Gehör finden. Sie wenden sich jetzt in einem Briefe sowol über die christologische, als die anthropologische Frage an die von den Vandalen vertriebenen afrikanischen Bischöfe, welche sich in Sardinien aufhielten und unter denen besonders Fulgentius von Ruspe (s. Bd. IV, S. 713 ff.), der als lingua et ingenium derselben bezeichnet wird, hervorragt. Dieses Schreiben (Bibl. Lugd. l. l. p. 196), welches mit Verdammung nicht nur des Pelagius, sondern auch namentlich der Bücher des Faustus schließt, weil letztere offenbar gegen die Prädestination gerichtet seien und die Hilfe der göttlichen Gnade der menschlichen Natur unterordneten, wird von den afrikanischen Bischöfen billigend aufgenommen und durch Fulgentius in der Schrift de incarnatione et gratia beantwortet. Er weist den Semipelagianismus entschieden zurück, wenn auch one Nennung des Faustus, dessen Schriften damals ihm noch unbekannt gewesen zu sein scheinen. Nachdem die Mönche bereits Rom wider verlassen hatten, wandte sich der vertriebene afrikanische Bischof Possessor, der sich zu Konstantinopel aufhielt, auf Verlangen der kaiserlichen Statsbeamten Vitalian und Justinian an Hormisdas um Auskunft über die durch jene Mönche angeregte Streitfragen (520). Der römische Bischof antwortet sehr diplomatisch (Mansi VIII, 497 sqq.), beklagt sich über jene Mönche, erklärt, dass Faustus nicht zu den recipirten Auktoritäten der Kirche gehöre und daher der freien Beurteilung unterliege. Man solle bei den Lehrern der Schrift, Konzilien und Kirchenväter bleiben. Die Lehre von der Gnade und vom freien Willen sei aus Augustins Büchern, besondern denen an Prosper und Hilarius, zu ersehen; auf Verlangen könne er auch darüber einige Kapitula, welche im römischen Archiv aufbewart würden, übersenden. (Mit Warscheinlichkeit denkt man dabei an die oben erwänten auctoritates de gratia Dei.) Die Mönche waren mit dieser vorsichtigen Auskunft nicht zufrieden. Johannes Maxentius trat dagegen in der responsio ad epistolam Hormisdae (Bibl. max. PP. Lugd. IX, 539 sqq.) sehr rücksichtslos auf. Scheinbar zweifelnd an der Abfassung des Briefs durch den römischen Bischof selbst gibt er ihm eine sehr derbe Antwort, welche sich größtenteils auf die christologische, von Hormisdas ebenfalls umgangene Frage, dann aber auch auf die anthropologische bezieht. Hier kommt er zu dem Schluss, dass, wenn doch die Bücher Augustins gelten sollten, wie Hormisdas zugebe, Faustus notwendig ein Ketzer sein müsse. Zugleich übersandte er das Hauptwerk des Faustus den Bischöfen auf Sardinien und veranlasste dadurch den Fulgentius zur weiteren schriftlichen Bekämpfung des Semipelagianismus in den verlorenen 7 Büchern contra Faustum und der in Afrika nach seiner Rückkehr aus dem Exil (523) verfassten Schrift de veritate praedestinationis et gratiae, in welcher er die augustinische Gnaden- und Prädestinationslehre entschieden, aber vorsichtig und mit ausdrücklicher Verwerfung der Prädestination zur Sünde vorträgt. Auf diese Schriften nimmt bereits Bezug die von den Afrikanern nach Konstantinopel gesandte epistola synodica episcop. Afric. in Sardinia exulum (Mansi VIII, 591 sqq.), welche des Hormisdas Berufung auf Augustin für sich acceptirt, aber eben deshalb die Schriften des Faustus für ketzerisch erklärt. Unterdessen aber hatten sich nun auch in Gallien sehr einflussreiche Stimmen mehr im Sinne Augustins erklärt, namentlich Avitus von Vienna und Cäsarius von Arles. Wie letzterer ein vom römischen Bischof Felix IV. sehr belobtes, uns aber verlorenes Buch de gratia et libero arbitrio gegen Faustus' gleichnamiges Werk geschrieben, so suchte er überhaupt der semipelagianischen Richtung in Gallien entgegenzuarbeiten, und wurde darin durch Felix unterstützt. Bei Gelegenheit der Einweihung einer vom Präfekten Liberius erbauten Kirche wurde 529 in Orange (Arausio) in der arelatensischen Kirchenprovinz, damals noch unter ostgothischer Herrschaft, eine Synode von 14 Bischöfen abgehalten. In den Akten derselben (Mansi III, 711 sqq.), unserer einzigen Quelle, erzälen die Bischöfe, dass ihnen einige capitula vom apostolischen Stule zugesandt seien, welche von den alten Vätern aus der hl. Schrift über die Gnadenlehre zusammengestellt worden; diese haben sie unterschrieben. Man hat

dabei oft an die oben erwänten auctoritates, auf die ſich aller Warſcheinlichkeit nach, wie wir ſahen, auch Hormisdas bezog, gedacht*). Dann wären ſie den araufikaniſchen Beſchlüſſen eben nur zugrunde gelegt, denn dieſe berüren ſich nur verwandtſchaftlich mit jenen, greifen aber weiter und decken ſich keineswegs mit ihnen. Nach dem Text der Akten muſs man aber vielmehr annehmen, daſs die 25 araufikaniſchen Sätze ſelbſt im weſentlichen die von Rom zugeſandten ſind und nur das Schluſsbekenntnis ſelbſtändig von den Biſchöfen angeſetzt iſt. Jene 25 Sätze laſſen ſich nun alle in Ausſprüchen Auguſtins und Proſpers mehr oder weniger wörtlich widerfinden und tragen daher auch im allgemeinen die auguſtiniſche Lehre von der Erbſünde und der Gnade Gottes vor. Allein in erſter Beziehung halten ſie ſich an die Behauptungen, daſs Adams Sünde, welche nicht bloß ſeinen Leib, ſondern auch ſeine Seele verletzt und deren Tod herbeigefürt habe, auch auf alle ſeine Nachkommen übergegangen, one auf die genaueren Beſtimmungen Auguſtins über Fortpflanzung und Zurechnung der adamitiſchen Sünde einzugehen. Sie heben nur nachdrücklich hervor, daſs der Menſch aus natürlichen Kräften nichts denken und wälen könne, was zum Heile gehöre, ja daſs der Menſch in ſich ſelbſt nichts habe, als Lüge und Ungerechtigkeit, ein Gedanke, der zurückgefürt wird auf die auguſtiniſche Grundanſchauung vom Verhältnis des Geſchöpfes zum Schöpfer, darnach von Anfang herein der Menſch auch im Stande der Unſchuld nicht vermochte, das geſchenkte Heil zu bewaren one Gottes Hilfe. Um ſo mehr muſs nun die Gnade dem gefallenen Menſchen zuvorkommen, und zwar nicht etwa bloß äußerlich als Verkündigung, ſondern innerlich als inspiratio dilectionis etc., welche — dies iſt der Hauptgeſichtspunkt — nicht etwa auf Veranlaſſung menſchlich-natürlicher Willensbetätigung (Anrufung, Sehnſucht nach Reinigung, ſittliche Anſtrengungen) erſt gegeben wird, ſondern ſelbſt alle ſolche Willensbewegungen erſt hervorruft. So iſt das initium fidei, der affectus credulitatis ſelbſt Gnadengeſchenk, wie alles, was wir Gutes tun und denken, und die Liebe ſelbſt, womit wir Gott lieben. Auch bedürfen die Widergeborenen und Heiligen noch immer der Hilfe Gottes, um im Guten zu beharren, und nichts, was wir beſitzen, kann Gegenſtand eines Rühmens ſein, obwol es einen Lon für gute Werke gibt: debetur merces bonis operibus si fiant: sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant. Die Lehre von der gratia irresistibilis, der Prädeſtination und der Partikularität des Gnadenwillens liegt in der Konſequenz dieſer Sätze, welche ja aus Auguſtin entlehnt ſind; aber ſie ſind nicht ausgeſprochen, wie denn auch nicht gerade die ſcharfen Ausſprüche Auguſtins gewält ſind. Ja das angehängte Bekenntnis der Biſchöfe begnügt ſich damit, zu bekennen, daſs durch den Sündenfall der freie Wille ſo gebeugt und geſchwächt ſei, daſs ſeitdem keiner Gott, ſo wie ſichs gebürt, lieben, keiner glauben und um Gottes Willen das Gute tun könne, wenn ihm nicht die Gnade der göttlichen Erbarmung zuvorkomme. Daher auch die altteſtamentlichen Frommen ihren von Paulus geprieſenen Glauben nicht per bonum naturae, ſondern per gratiam dei haben. Und andererſeits verwerfen ſie nicht nur ausdrücklich die praedestinatio ad malum, ſondern ſuchen auch wenigſtens für die Geſamtheit aller Getauften die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in der allgemeinen Möglichkeit, das Heil zu erhalten, nachzuweiſen in einem Satz, der, wenn er nicht ganz illuſoriſch ſein ſoll, von der Vorſtellung einer gratia irrestibilis und eines decretum absolutum abfürt, nämlich: credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent possint et debent, si fideliter laborare voluerint, adimplere. — Die Beſtimmungen dieſer Synode erhielten dann auf Betrieb des Cäſarius noch beſondere Beſtätigung durch Bonifacius II., den Nachfolger des Felix. In demſelben Sinne erklärte ſich damals noch eine Synode zu Valence, auf welcher die Biſchöfe der Kirchenprovinz Vienna (zu welcher Valence gehörte) mit Abgeordneten aus der

*) So auch Baur, Die chriſtliche Kirche vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. Tüb. 1859, S. 213.

arelatenſiſchen, welche Cäſarius ſandte, zuſammenkamen. Gewönlich ſetzt man dieſe ſpäter, als die von Orange; Hefele kehrt das Verhältnis nicht one Warſcheinlichkeit um, doch fehlen entſcheidende Data. — Das große Problem war nicht gelöſt; man zog ſich auf die religiös unmittelbar bedeutſamen Ausſagen Auguſtins zurück, one ſich zu den Konſequenzen ſeines Syſtems zu bekennen. Schon die nächſtfolgende Zeit zeigt daher bei aller Verehrung Auguſtins eine Hinneigung zur Abſchwächung ſeiner Lehre und der Geiſt des mittelalterlichen und in noch höherem Grade der des modernen (jeſuitiſchen) Katholizismus fürt noch weiter von ihm ab. Das Problem taucht immer wider auf, im Gottſchalkſchen Streite, im Gegenſatz der ſcholaſtiſchen Schulen und Mönchsorden, in der Reformation, im Arminianismus, im Streite des Bajus und im Kampfe der Jeſuiten mit den Dominikanern (de auxiliis gratiae) und mit den Janſeniſten. Dieſem Umſtande verdanken, wie die pelagianiſchen ſo auch die ſemipelagianiſchen Streitigkeiten die ſehr zalreichen gelehrten Unterſuchungen. — Quellen: Außer den ſchon bezeichneten Schriften die des Caſſian, Proſper, Fauſtus, Fulgentius von Ruſpe (ſ. die betr. Artikel). Die Bearbeitungen ſ. beim Art. „Pelagius“, zu denen noch die bedeutendſten Schriften über die ſogenannten Prädeſtinatianer kommen, nämlich Sirmonds Historia praedestinatiana, Par. 1648 (auch in ſeinen opp. tom IV und bei Gallandi X, 401) und ſeines janſeniſtiſch geſinnten Gegners Mauguin Vindiciae praedestinationis et gratiae, Tom. II, Par. 1650, 4°. Außerdem die histoire littéraire de la France II. Von Walchs Ketzergeſchichte gehört Bd. V hierher; von Wiggers pragmat. Darſtellung ꝛc., Thl. 2, woran ſich deſſen Aufſätze über die ſpäteren Schickſale der auguſtiniſchen Anthropologie in Riedners hiſtoriſch-theologiſcher Zeitſchrift 1844 ff. ſchließen. — J. Geffken, Hist. Semipelag. antiquissima, Gottg. 1826, 4°. **W. Möller.**

Semiten. Dieſer Name weiſt uns zunächſt in die Völkertafel Gen. 10. Indem dieſelbe die Geſamtheit der zur Zeit des Verfaſſers überſehbaren Völker auf die Söne Noahs zurückfürt, bezeichnet ſie v. 22 Sem (ſ. d. Art. Noah Bd. X, S. 618) als Stammvater der Elam, Aſſur, Arpachſad, Lud, Aram genannten Völker. Der bei den Orientalen herkömmlichen Deutung und dem bibliſchen Sprachgebrauch, ſowie der geographiſchen Lage der Länder gemäß iſt Elam das Volk und Land öſtlich vom unteren Tigris, ſüdlich von Aſſyrien und Medien, ungefär dem ſpäteren Suſiane und Elymais entſprechend; Aſſur die Landſchaft Aſſyrien, im urſprünglichen Sinn die öſtlich vom Tigris gelegene Provinz mit der dem heutigen Moſul gegenüberliegenden Hauptſtadt Ninive; Arpachſad Ἀρραπαχῖτις (?) nach Schrader Babylonien. Als Arpachſadäer gelten aber nach der Völkertafel auch Hebräer und Araber. Denn als Großſon von Arpachſad wird Eber aufgefürt, von welchem Joktan und Peleg ſtammen. Die Joktaniden ſind Araber, wie denn auch bei den arabiſchen Genealogen Joktan unter dem Namen قحطان als Stammvater der reinen Araber im eigentlichen Arabien gilt; von Peleg aber ſtammt Terach, der Vater Abrahams, des Stammvaters der Hebräer im engeren Sinne des Wortes, und der iſmaelitiſchen ſamt den keturäiſchen Arabern. Der Name Aram bezeichnet nach altteſtamentlichem Sprachgebrauch die in Syrien, Meſopotamien bis hinein in die oberen Tigrisebenen und die Tallandſchaften innerhalb des Taurus ſeßhaften Völker, die Aramäer oder Syrer; unter Lud endlich denkt man ſich nach der einfachen Namensgleichheit, der geographiſchen Lage und den alten Autoritäten gewönlich die Lydier Kleinaſiens.

Dieſe unter dem Namen Sems zuſammengefaſsten Völker, deren Aufzälung, wie man ſieht, im Südoſten beginnt, nordwärts ſchreitet, ſich dann von Norden nach Weſten wendet, um ſüdlich von dieſer nördlichen Reihe zu ſchließen, gelten nach der Völkertafel als ſtammverwandt. Wird nun dieſe Stammverwandtſchaft von der ſprachlichen Seite her beſtätigt? Man nennt eine beſtimmte Gruppe durch ihren Wortſchatz und ihre Grammatik eng mit einander verwandter Sprachen die ſemitiſche. Welche Sprachen rechnet man hiezu?

Der semitische Sprachstamm zerfällt in zwei Hauptzweige: Das Nord- und das Südsemitische. Zu ersterem gehört 1) das Aramäische, das sich wider in Ost- und Westaramäisch gliedert. (Zum Ostaramäischen sind die Sprache des babylonischen Talmud, die sogenannte syrische Schriftsprache, das Mandäische und einige noch jetzt gesprochene Dialekte zu zälen; zum Westaramäischen gehören dagegen das biblisch Aramäische, gewönlich [freilich misbräuchlich] „chaldäisch“ genannt, die Sprache der Targumim und der jerusalemischen Gemara, das Samaritanische und die Sprache der palmyrenischen und nabatäischen Inschriften.) 2) das Kananäische, nämlich das Phönizische (und Punische) und das mit ihm bis auf unbedeutende Abweichungen übereinstimmende Hebräische des alten Testaments; 3) das Assyrisch-Babylonische, welches nach seiner sprachlichen Eigentümlichkeit die Brücke zwischen dem Nord- und Südsemitischen bildet. Zum Südsemitischen gehört 1) das Arabische, d. h. der koreischitische Dialekt, die Sprache des Korân, die arabische Schriftsprache, 2) das Südarabische (Sabäische und Himjarische); 3) das Geez oder Äthiopische und das Amharische. Also die Sprachen der Hebräer und Phönizier, der Aramäer, der Babylonier und Assyrer im Norden und Nordosten, der Central- und Nordaraber, der Südaraber und der Abessinier im Süden zält man zu den semitischen. Wäre hienach die Angabe der Völkertafel in Betreff der Verwandtschaft der Assyrer, Babylonier, Aramäer (?), Hebräer und Araber auch von der sprachlichen Seite her bestätigt, so liegen die Dinge anders bei den Elamitern und Lydiern einerseits und den Phöniziern andererseits. Die Elamiten haben seit uralter Zeit eine weder dem semitischen, noch dem indogermanischen Idiom, sondern eine dem sumerisch-akkadischen verwandte Sprache geredet, wie die aufgefundenen Inschriften zeigen; und was das Lydische betrifft, so machen es ethnographische und geographische Gründe höchst unwarscheinlich, dass es zu den semitischen Sprachen gehörte. Die Phönizier hinwiderum, welche eine semitische und zwar, wie bemerkt, dem Hebräischen sehr nahe stehende Sprache redeten, sind als Canaanäer nach der Völkertafel Hamiten und waren auch aus anderen Gründen sicherlich nicht semitischer Nationalität. Hier hat ein Sprachentausch stattgefunden; ob auch bei den Elamitern und Lydiern, welche, wenn semitischer Abkunft, eine nichtsemitische Sprache eingetauscht haben würden, lassen wir dahingestellt. Wie unzutreffend bei solcher Sachlage der Name *semitische* Sprachen ist, welcher seit Eichhorn und Schlözer sich im Gebrauch befindet und mit Rücksicht darauf gewält wurde, dass, soweit man damals wusste, die nach Gen. 10, 21 ff. von Sem abstammenden Völker hebräischänliche Sprachen redeten, wird nun erhellen. Man hat andere Bezeichnungen vorgeschlagen. Renan will die Sprachengruppe syroarabisch nennen. Aber dass dieser Name besser ist als jener, dürfte mehr als zweifelhaft sein.

Dass alle diese von uns als semitisch bezeichneten Sprachen und infolge dessen auch die sie redenden Völker einst eine Einheit bildeten und dann erst durch Auswanderung sich in neue Stämme mit neuen Dialekten zu spalten begannen, um schließlich zu ganz neuen Völkern mit neuen Sprachen zu werden, ergibt sich aus der Vergleichung dieser Sprachen untereinander hinsichtlich ihres Wortschatzes und ihrer Grammatik. Sie zeigen alle denselben Typus*) auf, und geben sich

*) Eine treffende Charakteristik der Eigentümlichkeiten der semitischen Sprachfamilie hat Stade in seinem Lehrbuch der hebräischen Grammatik gegeben (1. Theil, Leipzig 1879). Es sind folgende Hauptpunkte, welche er hervorhebt: 1) Mit Ausnahme der Deutewurzeln sind alle flexionsfähigen Stämme oder gelten wenigstens für die Flexion als mindestens dreilautig; 2) die Stellung des Vokals innerhalb des Stammes trägt nichts zur Bedeutung desselben aus; 3) die Verschiedenheit der Vokale innerhalb der drei Stammkonsonanten bedingt nicht Verschiedenheit der Bedeutung des Stammes. Haftet somit die Bedeutung des Stammes an der Konsonantengruppe, so ist konsonantischer Wandel nur in sehr engen Grenzen möglich, wogegen sich das Semitische in ausgedehntester Weise des Vokalwandels bedient, um damit alle die feineren Nüancirungen der Bedeutung sinnenfällig zu machen, welche dem Wort im Unterschied zum einfachen Stamm, wie zu anderen Stämmen eignen. Ferner kennt das Semitische im Verbum nur zwei Gegensätze, das Gewordensein und das Werden, die vollendete

ſo als Töchter Einer Mutter zu erkennen, einer ſemitiſchen Urſprache. Wir verſtehen unter ihr die Sprache der Semiten in dem letzten Stadium vor ihrer Trennung. Sie will freilich von der Wiſſenſchaft erſt rekonſtruirt werden. Denn in der Geſtalt, in welcher die ſemitiſchen Sprachen in den verſchiedenen Litteraturen uns vorliegen, darf keine einzige den Anſpruch erheben, den urſprünglichen Beſtand des Semitiſchen zu repräſentiren, die ſemitiſche Sprache, aus der ſich alle übrigen entwickelt hätten, auszumachen, auch das Arabiſche nicht, das man mit dem Urſemitiſchen hat identifiziren wollen. Aber das unterliegt keinem Zweifel, daſs in dem Arabiſchen der dem Urſemitiſchen zunächſt ſtehende Typus des Semitiſchen zu ſuchen iſt. Wenn es ſich ſo mit dem Arabiſchen verhält, ſo ſcheint der Schluſs nahe zu liegen, daſs eben Arabien der Urſitz des Semitismus war; daſs ſich derſelbe von hier aus ſtrahlenförmig nach Norden, Oſten, Süden, Weſten verzweigte. Allein die alte Reinheit der arabiſchen Sprache — hat man mit Recht entgegnet — berechtigt ebenſowenig zu dieſem Schluſs, als die Tatſache, daſs die Sprache der Griechen und Inder der indogermaniſchen Urſprache verhältnismäßig am nächſten ſteht, auf Indien oder Griechenland als auf die Urſitze der Indogermanen zu ſchließen geſtattet. Wenn der ſpäter Araber genannte Teil der Semiten erſt nach der ſemitiſchen Sprachtrennung in Arabien eingewandert iſt, ſo muſste allein der Eintritt in dieſes wunderbare, nach drei Seiten hin von Waſſer und nach einer Seite durch die Wüſte Jartauſende lang von allem Völkerverkehr abgeſchloſſene Land den Charakter der Sprache bis auf alle ſpäteren Zeiten beſtimmen und dieſelbe ſo rein und unverändert als möglich erhalten. Die alte hebräiſche Tradition weiſt auf das Zweiſtromland als den Ausgangspunkt aller Semiten hin, auf Meſopotamien. Und daſs man in der Tat ihre Urſitze in dem letzten Stadium vor ihrer Trennung nicht in Arabien, ſondern in der meſopotamiſchen Tiefebene zu ſuchen hat, läſst ſich durch unanfechtbare Gründe erhärten. Es iſt A. v. Kremers und neuerdings Fritz Hommels Verdienſt, auf dieſe Gründe hingewieſen zu haben. Sie ergeben ſich aus einer Vergleichung der verſchiedenen Tier- und Pflanzennamen im Zuſammenhang mit der Erforſchung der Fauna und Flora der betreffenden Länder und ihrer hiſtoriſchen Entwicklung in denſelben. Man hat die Exiſtenz von Tieren für die urſemitiſche Fauna nachgewieſen, welche es in Arabien entweder gar nie gab oder die doch wenigſtens nur ganz vereinzelt daſelbſt vorkommen. So fehlt im Altarabiſchen 1) das urſemitiſche Wort dubbu „Bär“. Daſs daſſelbe wirklich urſemitiſch, beweiſt das äthiopiſche debb, das hebräiſche דֹּב, das aramäiſche dabba und aſſyriſche dabu, womit das wirkliche Vorkommen des Bären in Habeſch, Paläſtina, Syrien und Meſopotamien übereinſtimmt, wärend Arabiens Naturbeſchaffenheit das Vorkommen dieſes Tieres ausſchließt. Das Wort دُبٌّ „Bär“, das die arabiſchen Lexika bieten, tritt erſt bei ſpäteren muslimiſchen Schriftſtellern und Dichtern auf, als längſt der Schwerpunkt des geiſtigen Lebens nicht mehr in Arabien lag. 2) fehlt im Arabiſchen das urſemitiſche Wort ri'mu (hebr. רְאֵם, aſſyr. rîmu), im Nordſemitiſchen „wilder Ochs“ bedeutend, deſſen wirkliches Vorkommen in den nordſemitiſchen Ländern die bildlichen Darſtellungen der aſſyriſchen Denkmäler beſtätigen, wärend es in Arabien wilde Ochſen nie gab und auch heute noch nicht gibt. Die Araber haben zwar auch das Wort, aber ſie bezeichnen damit die Antilope leucoryx, auf welche ſie es übertrugen. 3) macht Hommel auf das überaus ſeltene Vorkommen des urſemitiſchen Worts für Panther (äthiop. namr, hebr. נָמֵר, aram. nemra und aſſyr. nimru) in der vormuhammedaniſchen Poeſie aufmerkſam: ein Tier, das heute in Arabien ſehr ſelten iſt und es auch ſchon im Altertume geweſen ſein muſs. Andererſeits

---

und die unvollendete Handlung. Es hat im Vergleich mit den indogermaniſchen Sprachen eine ärmliche Nominalflexion; es beſitzt keine Kompoſition (außer in Eigennamen), keine Periodiſirung u. ſ. f.

gibt es nun aber Tiernamen, welche allein der arabischen Fauna eigen sind, und für welche die verschiedenen anderen semitischen Sprachen entweder gar keine oder neue Ausdrücke haben. Diese zweite Art von Beweisen dient dem aus der genannten ersten gewonnenen Resultat, dass die Wonsitze der Ursemiten nicht in Arabien gesucht werden können, zur Bestätigung. Es lässt sich sprachlich nachweisen, dass die Semiten vor der Trennung und Dialektbildung das Kamel kannten, aber nicht den Strauß. Sie saßen also nicht in Arabien, wo der Strauß einheimisch ist, und Arabien kann folglich auch nicht als der Entstehungsherd des Kamels angesehen werden. Den Satz v. Kremers, dass die Semiten vor der Dialektbildung die Palme und ihre Frucht nicht gekannt hätten, dass der älteste eigene Ausdruck für Dattel sich im Sprachgebrauch der die babylonische Tiefebene bewonenden aramäischen Stämme finde, glaubt Hommel dahin abändern zu müssen, dass den Semiten der Baum sicher bekannt gewesen sein musste, wenn auch die künstliche Befruchtung und Züchtung erst in historischer Zeit und zwar in Babylonien, dem eigentlichen Herd der semitischen Landwirtschaft, in assyrischer wie später in aramäischer Zeit stattgefunden. Dann können aber, wird geschlossen, die Wonsitze der Ursemiten kurz vor der Trennung unmöglich außerhalb der später nordsemitischen Gebiete gelegen sein; denn in alter Zeit ging das Verbreitungsgebiet der Dattelpalme nicht über die im Norden und Nordosten die semitischen Länder abschließenden Gebirgsketten hinaus. Und da die älteste Heimat der Dattelpalme das mittlere und untere Stromgebiet des Euphrat und Tigris ist, und außerdem die Tradition der Semiten selbst hieher von jeher das Stammland derselben verlegt hat, so sehen wir uns wider auf den zwischen Assyrien und Babylonien liegenden Teil des Zweistromlandes verwiesen. Dort wäre die letzte Station der Semiten vor der Trennung zu suchen. Die gemeinsame Urheimat der semitischen wie der arischen Stämme verlegt v. Kremer nach Hochasien. Im hohen Turan, westlich vom Bolortag und der Hochebene von Pamir hätten die Ursemiten in naher Berürung mit den Ariern gesessen, von wo aus, dem Lauf der großen Wasseradern, besonders des Oxus folgend, zunächst nach Westen und dann am Südrande des kaspischen Meeres herum immer weiter gegen Südwesten die Wanderung der Semiten vor sich gegangen wäre. Von da wären sie durch einen der Elburzpässe in die medische Gebirgslandschaft eingedrungen, und dann hätte warscheinlich durch jene alte Einbruchstelle aller Völkerströme von und nach Medien, durch die Felsenschlucht von Holwân der Einmarsch in das tiefe Becken der assyrisch-mesopotamischen Niederung stattgefunden. Doch weiter verfolgen wir diese Aufstellungen v. Kremers nicht. Wir begnügen uns mit dem Resultate, dass die mesopotamische Tiefebene der Sitz der Semiten vor jener letzten Wanderung gewesen ist, welche die uns bekannte, vom Anfang der Geschichte an uns entgegentretende Gestaltung der semitischen Völkergruppe zur Folge hatte. Nach Hommels Vermutung hätte schon vor Medien und Elam ein Teil der noch vereinigten Semiten (derjenige nämlich, der nachher zu den Babyloniern wurde) sich losgetrennt, um durch den Engpass bei Holwân in das Euphratland einzuwandern, wärend die übrigen am Südrand des kaspischen Meeres vorbei und dann mehr nördlich von oben herein über Mesopotamien die späteren semitischen Länder okkupirt, hier noch eine Zeit lang zusammengesessen hätten und darauf nacheinander zu den verschiedenen semitischen Völkern (Aramäern, Hebräern, Arabern) durch weitere Wanderung und Abzweigung geworden wären. Es sind widerum sprachliche Gründe, welche diese Annahme nahe legen, ebenso wie auch sprachliche Gründe zu dem Schluss nötigen, dass die nachmals in Nord- und Südaraber (Sabäer), von welch letzteren sich wiederum die Abessinier abzweigten, auseinandergehenden Semiten nach ihrer Trennung von den übrigen noch etwas länger, und zwar in Centralarabien, zusammen gewesen sein müssen. Vor weiteren Versuchen, aus der größeren oder geringeren Zal von Übereinstimmungen in der und jener der semitischen Sprachen die Aufeinanderfolge der Trennung und Einzelwanderung der semitischen Stämme rekonstruiren zu wollen, ist mit gutem Grunde gewarnt worden.

In der ältesten historischen Zeit, der wir uns nun zuwenden, bilden die

Grenzen der semitischen Völker im Norden die östlichen Ausläufer des Taurusgebirges, im Nordosten die Zagroskette (vom Urmiasee ab südlich bis zum persischen Meerbusen), im Osten der persische Meerbusen, im Süden das arabische Meer, im Westen das rote Meer, die Landenge von Suez und das mittelländische Meer. Die einzelnen, innerhalb dieser Grenzen im Altertum seßhaften Völker ins Auge fassend, richten wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf Babylonien, das Mutterland nicht bloß der babylonisch-assyrischen, sondern der ganzen nordasiatischen Kultur überhaupt. Unter Babylonien verstehen wir die Landschaft am unteren Lauf des Euphrat und Tigris, etwa von da an, wo sich beide Ströme nähern, bis zum persischen Meerbusen. Wenn in den Keilinschriften die Könige von Babylonien den Titel „König von Sumir und Akkad" füren, so bezeichnen diese Namen Süd- und Nordbabylonien, in welch letzterem die Stadt Babylon lag. In den Sumero-Akkadiern lehren uns die Keilinschriften die ursprünglichen (nichtsemitischen) Bewoner des Landes und die eigentlichen Schöpfer seiner Kultur erkennen. Ihre Sprache wird wegen ihres agglutinirenden Charakters der sogenannten turanischen Sprachfamilie zugezält. Sie waren auch die Erfinder der Keilschrift. Diese, ursprünglich Bilderschrift, bildete sich erst allmählich zu einer Sylbenschrift um, one jedoch den hieroglyphischen Charakter, weder in Babylon noch in Ninive, jemals zu verlieren. Zu jenem nichtsemitischen Elemente gesellte sich nun das einwandernde semitische, das zunächst in Nord-, dann in Südbabylonien sich festsetzend lange Zeit mit jenem um die Herrschaft rang, bis es allmählich den Sieg davontrug und mehr und mehr dem Lande seinen Stempel aufdrückte, one jedoch die Spuren jenes andersartigen Elementes jemals vollständig verdrängen zu können. Von den Sumero-Akkadiern überkamen die semitischen Babylonier Schrift, Religion und andere tief in das Volksleben einschneidende Kulturelemente, die sie jedoch selbständig weiterbildeten. Was Babel betrifft, so ist dasselbe als Stadt wol erst eine Gründung der Semiten. Seine Geschichte beginnt erst gegen das letzte Drittel des dritten Jartausends vor Christo. Über tausend Jare ist sie die Metropole des Landes. Dann tritt sie hinter dem aufblühenden Tochterstat Assyrien-Ninive zurück, der über ein halbes Jartausend (von Tiglatpilesar I. bis Asurbanipal) die Herrschaft behauptet, bis für Babel mit Nebukadnezar eine letzte, freilich nur kurzdauernde Blüte anbricht, wo es „nicht nur Hauptstadt von Babylonien mit Assyrien ist, sondern sogar als die der halben Welt betrachtet werden darf". Im Jare 538 machte Cyrus dem babylonischen Reich ein Ende. Die babylonisch-assyrische Sprache wich der aramäischen. (S. hierüber den Art. Babylonien Bd. II, S. 42.) Was die assyrisch-babylonische Religion betrifft, so handeln von derselben verschiedene Artikel dieses Werkes, auf welche wir hier verweisen müssen. Wir bemerken hier nur so viel — und dies ist für die Beurteilung des Semitismus von der höchsten Wichtigkeit — dass die meisten bisher für rein semitisch gehaltenen Götter nicht semitischen, sondern, wie sich jetzt nachweisen läßt, sumero-akkadischen Ursprungs sind. Aber nicht nur religiöse Anschauungen, auch andere Kulturelemente nahmen, wie bereits bemerkt, die Babylonier von den Sumero-Akkadiern zum Teil lediglich herüber, was wir aus den genauen astronomischen Aufzeichnungen, die uns auf den alten, in den Ruinen Babylons und Ninives gefundenen Thontäfelchen begegnen, aus der genauen Normirung der Münz-, Maß- und Gewichtsverhältnisse in Babylon, aus den baulichen Konstruktionen und Anderem ersehen. Wir besitzen eine Reihe epischer und lyrischer Poesieen, welche aus dem Akkadisch-Sumerischen in das semitische Idiom übertragen worden sind, neben dichterischen Produktionen semitischen Ursprungs. Anlangend die uns erhaltenen assyrisch-babylonischen Litteraturwerke, so unterscheidet man drei Epochen, 1) die altbabylonische (von ungefär 2000—1500 v. Chr.), wohin die ältesten semitisch-babylonischen Königsinschriften, die sogenannten Izdubarlegenden, das große babylonische Nationalepos, welches die Taten des Königs Izdubar von Erech besingt, u. a. gehören; 2) die assyrische (ungefär 1200—600 v. Chr.) mit den längeren historischen Königsinschriften; 3) die neubabylonische, wohin die Inschriften des Nebukadnezar und seiner Nachfolger, dann die assyrische Übersetzung der dreisprachischen Achämeni-

beninſchriften zu rechnen ſind. Fragen wir ſchließlich, welche Stelle das Aſſyriſch-Babyloniſche, wie uns die Keilinſchriften dasſelbe erſchloſſen haben, unter den ſemitiſchen Sprachen einnimmt, ſo haben wir bereits bemerkt, daſs es die Brücke zwiſchen dem Nord- und Südſemitiſchen bildet. Wenn das Arabiſche, was Altertümlichkeit und Urſprünglichkeit der Formen betrifft, an erſter Stelle ſteht, ſo das Aſſyriſch-Babyloniſche an zweiter. Wärend die lautlichen Verhältniſſe des Aſſyriſchen, was die Konſonanten anlangt, ſtark an das Hebräiſche erinnern, die Pronomina hebräiſchartig ſind, die Zalwörter mit ihren istin (vgl. עַשְׂתֵּי) und ihit auf näheren Zuſammenhang des Hebräiſchen mit dem Aſſyriſch-Babyloniſchen füren, ebenſo wie die Niphal-Bildung, iſt es andererſeits mit dem Aramäiſchen eng verknüpft durch die Vorliebe für Reflexivbildungen, den Mangel eines Artikels, die Umſchreibung des Genetivs durch das Relativpronomen und Anderes. Hinwiderum teilt das Aſſyriſche mit dem Nord- wie Südarabiſchen den vokaliſchen Auslaut der Nomina, die Naſalirung der Ausſprache am Schluſſe derſelben, ſpeziell mit dem Südarabiſchen (Äthiopiſchen) die Zehnerbildung auf ā, die Perſonbildung im Imperfekt u. a. Das Aſſyriſche hat die ſonſt nur im Arabiſchen erhaltene Reflexivbildung mit eingeſchobenem t (iḳtatala) zu der regelrechten Reflexivform gemacht.

Die Länderſtrecken, welche die Aramäer im Altertume inne gehabt, haben wir oben näher bezeichnet. Wenn das Am. 9, 5 und 9, 7 vorkommende קִיר die Gegend am Fluſſe Kur iſt, dem *Κῦρος* der Griechen, welcher zwiſchen dem ſchwarzen und kaſpiſchen Meere fließt und mit dem Araxes zuſammen in letzteres ſich ergießt, ſo gewinnen wir die Vorſtellung, daſs die Einwanderung der Aramäer in die nachmals von ihnen beſetzten Gebiete aus der nordwärts von Armenien gelegenen Gegend erfolgt iſt. Allein jener Annahme ſtehen erhebliche Schwierigkeiten entgegen (ſ. den Art. Aram Bd. I, S. 600). Abgeſehen von der Stelle Gen. 10, 22 f. (über welche zu vgl. Bd. V, S. 601 d. W.) erſcheint אֲרָם im alten Teſtament nie als Geſamtname, ſondern wird immer nur zur Bezeichnung einzelner Stämme, Landſtriche und Reiche gebraucht; daher, wo genauer geredet werden ſoll, ein Beiſatz gemacht wird, wie אֲרַם דַּמֶּשֶׂק 2 Sam. 8, 5 f.; 1 Chr. 18, 5 f., als der für die Iſraeliten vor dem Exil bei weitem wichtigſte Teil aramäiſchen Gebiets oft ſchlechtweg אֲרָם genannt. Durch die Aſſyrer unter Tiglatpileſar wurde Aram, namentlich Damaskus, deſſen letzter Fürſt jener Rezin war, welcher ſich mit Pekach von Iſrael gegen das Reich Juda verband, erobert und zur abhängigen Provinz gemacht. Später ſtand es unter babyloniſcher, dann unter perſiſcher Herrſchaft, bis es nach Alexanders des Großen Tode ein eigenes Reich Syrien bildete unter den Seleuciden und ſo auch Judäa umfaſste. Seit Pompejus (64 v. Chr.) kam es unter römiſche Herrſchaft. Die Religion der alten Aramäer hat ihre Wurzeln in Babylonien. Was die Sprache betrifft, ſo ſtehen die, oben von uns aufgefürten aramäiſchen Dialekte demjenigen, was wir urſemitiſch nennen, ebenſo fern, als ihm das Arabiſche nahe ſteht. Über die Eigentümlichkeiten des Aramäiſchen ſ. Bd. I, S. 603. Übrigens war die aramäiſche Sprache und Schrift in alter Zeit recht eigentlich die Verkehrsſprache und Schrift Vorderaſiens und nahm etwa die Stellung ein, welche heutzutage etwa das Engliſche oder das Franzöſiſche hat. Seit dem 5. Jarh. v. Chr. weicht ihm nicht nur das Aſſyriſch-Babyloniſche in Babylonien, ſondern auch das Hebräiſche in Paläſtina. Dem Aramäiſchen gehören die ſogenannten „chaldäiſchen“ (beſſer weſt- oder bibliſch-aramäiſchen) Stücke des alten Teſtaments an. Der Hauptteil der uns erhaltenen aramäiſchen Litteratur beginnt jedoch mit der ſyriſch-chriſtlichen Litteratur, welche ſich auf Bibelerklärung, Dogmatik und Polemik, Martyrologieen und Liturgieen, aber auch auf Geſchichte, Philoſophie und Naturwiſſenſchaften erſtreckte. Das älteſte, noch vorhandene ſyriſche Dokument iſt die Überſetzung des Alten und Neuen Teſtaments, welche warſcheinlich ſchon vor das Ende des zweiten chriſtlichen Jarhunderts gehört. Noch heute werden auf altaramäiſchem Gebiete Dialekte des Oſtaramäiſchen geſprochen, wie in Ṭûr Abdîn am

oberen Tigris. Das sogenannte Neusyrische ist die heutige Schriftsprache der nestorianischen Christen am Urmiasee und in Kurdistan (s. d. Art. „Aram").

Zu den Hebräern im engeren Sinne übergehend nehmen wir widerum unseren Ausgangspunkt von der Völkertafel Gen. K. 10 unter Hinzunahme von Gen. K. 11. In Gen. K. 10 sehen wir die Genealogie, welche bei der Aufzälung der Nachkommenschaften Japhets und Hams meist Völker- und Ländernamen genannt hat, wie sie zur Zeit des Berichterstatters übersehbar waren, mit Arpachsad, dem Ahnherrn der Abrahamiden und Joktaniden als persönliche eintreten. Denn die Namen Arpachsad, Schelach, Eber und die Namen der Söne Ebers sind Personennamen. Dann aber scheidet sich der jüngere Zweig dieser Nachkommenschaft Ebers ab und wird Gen. 10 in die große Zal von Völkerstämmen verfolgt, die aus ihm erwuchsen, wogegen der andere Zweig Gen. K. 11 in seine patriarchalische Fortsetzung verfolgt wird bis zu den Sönen Terachs: Abram, Nahor und Haran. Denn um die Geschichte der Nachkommenschaft Abrams ist es der Urkunde zu tun. Das Haus Terachs war noch eine Familie, als Abram geboren wurde, und nicht ein Volksstamm, aber eine Familie mit zalreichen Knechten. Sie lebte zwischen erwachsenden und sich ausbreitenden Stämmen, die zu Völkern wurden, die sich untereinander bekriegten, sodass aus Kriegsgefangenen Knechte wurden. Der Ort, wo die Familie Terachs wonte, wird Gen. 11, 28 אוּר כַּשְׂדִּים genannt, Ur der Chaldäer, das heutige El-Mugheir, südlich von Babylon am rechten Ufer des Euphrat. Terach verließ diese Heimat nach dem Tode seines Sones Haran und wanderte mit Abram und dem Son seines Erstgeborenen Lot weiter nordwärts. Als das Ziel der Wanderung wird das Land Canaan bezeichnet. Aber welchen Weg die Wanderung nahm, erhellt aus dem Umstande, dass Terach unterwegs in Haran, dem nachmaligen *Κάρραι*, also in der Nähe des späteren Edessa, unterwegs blieb. Wir sehen, dass Terach den Euphrat aufwärts zog, um an eine Stelle zu kommen, wo er denselben leichter überschreite. Dass er letzteres wirklich vorhatte, lässt sich daraus schließen, dass in der Richtung, in welcher er sich dem Euphrat näherte, später Thapsakus (hebr. תִּפְסַח = Übergang, Furt) lag. Was konnte ihn nun bestimmen, in die zwischen Jordan und Mittelmeer gelegene Landschaft Canaan zu wandern? Er erweiterte, indem er dahin ging, den Umfang des Bereichs, in welchem sich bis dahin die Nachkommenschaft Sems ausgebreitet hatte. Aus dem Lande, in dem sich bereits die semitischen Stämme ausgebreitet hatten, ging er weg in ein noch nicht semitisch, vielleicht in ein, als er mit diesem Zwecke aufbrach, überhaupt noch nicht besetztes Land. Es ist nämlich bemerkenswert, wie es Gen. 10, 18 heißt, nachdem von der Nachkommenschaft Canaans die Rede gewesen: Hernach haben die Stämme der Canaaniter sich ausgebreitet und zwar südwärts bis Gaza und bis gen Lescha, welches warscheinlich am Eingang des Siddimtales, also im Jordantal, gelegen hat. Sollte nun etwa diese Ausbreitung der Canaaniter, da sie ausdrücklich als eine nachmalige bezeichnet wird, zu der Zeit noch nicht stattgefunden haben, als Terach seine Heimat verließ, sodass er ein noch unbewontes Land aufsuchen wollte? Dann würde auch Gen. 12, 6 besser erklärlich sein, warum es, wo erzält wird, dass Abram nach Cannaan gekommen, ausdrücklich heißt, dass damals die Canaaniter in diesem Lande gewont. Terach selbst aber gab unterwegs seine Wanderung nach Canaan auf und blieb jenseit des Euphrat, vielleicht weil er vernommen, dass sich inzwischen die Canaaniter von der sidonischen Küste aus über das Land verbreitet hatten, in das er einwandern wollte. Dann wäre Abram unter ganz anderen Umständen von seinem Vater weg nach Canaan gezogen, als unter welchen Terach den Entschluss gefasst, dahin überzusiedeln. Letzterer hatte das Land, in das er übersiedeln wollte, sich selbst erwält und dann aus eigenem Entschluss die Wanderung aufgegeben. Abram empfing göttliche Offenbarung, welche ihn die von seinem Vater aufgegebene Wanderung selbst zu Ende bringen hieß. Nach der Darstellung der Genesis ruht alles Gewicht darauf, dass es nicht eigener Entschluss Abrams gewesen ist, sondern eine an ihn gelangte göttliche Kundgebung, die ihn veranlasste, seines Vaters Haus zu verlas-

ſen und nur von ſeines verſtorbenen Bruders Son begleitet in jene bereits von Fremden beſetzte Landſchaft weiter zu wandern. In einem Lande, wo er, vom Zuſammenhang mit der ſemitiſchen Nachkommenſchaft abgetrennt, Gefar lief, daſs ſeine und ſeines Neffen Nachkommenſchaft unter ein fremdes Volk ſich verlor, ſollte er — ſo lautete die Verheißung — zu einem großen Volke werden. Seine Nachkommenſchaft ſollte, und er in ihr und durch ſie zum Segen aller Geſchlechter des Erdbodens werden, d. h. zur Stätte der Verwirklichung jenes Heiles, welches laut der Geneſis von Anfang an der Menſchheit als das Ziel ihrer Geſchichte geoffenbart worden war. Abram gehorcht im Glauben an die an ihn ergangene Verheißung dem göttlichen Befehle und zieht nach Canaan. Mit dieſer Tat des Glaubensgehorſams Abrams beginnt die Geſchichte desjenigen Volkes ſemitiſchen Stammes, das wir das Volk der Heilsgeſchichte nennen, weil es die Stätte der Offenbarung des lebendigen Gottes zum Heile der Welt geworden, der Offenbarung, welche auslief in die Erſcheinung Jeſu Chriſti, des Heilandes Iſraels und der Völkerwelt. Wir verfolgen die Geſchichte dieſes Volkes, die wir, wie ſich aus dem Geſagten von ſelbſt ergibt, nicht auf gleiche Linie ſtellen mit der Geſchichte der übrigen ſemitiſchen Völker, an dieſem Orte nicht weiter. Auch in eine Bekämpfung der modernen Auffaſſung der Geſchichte Iſraels, wie ſie aus der Reuß-Wellhauſenſchen Pentateuchkritik hervorgegangen, treten wir nicht ein. Die neuentzifferten aſſyriſch-babyloniſchen und ägyptiſchen Denkmäler gereichen der Glaubwürdigkeit jener Geſchichte nicht nur bezüglich ſpäterer Epochen, wie der Zeit des Aufenthaltes Iſraels in Ägypten, ſondern ſchon bezüglich der Patriarchenzeit, inſonderheit der Zeit Abrams, zu einer weſentlichen Stütze. Neuerdings ſucht man die Spuren nichtſemitiſcher (ſumero-akkadiſcher) Einwirkungen in der Sprache und dem Kulturleben auch der Hebräer nachzuweiſen. Solche Spuren ſind unſtreitig vorhanden. Hat man doch auch, ſeit ſich das aſſyriſch-babyloniſche Altertum erſchloſſen, Übereinſtimmung dortiger Sagen mit der in der heil. Schrift niedergelegten Geſchichte aufgezeigt. Wir erinnern unter Anderem an den eine Epiſode der ſogenannten Izdubarlegenden bildenden keilinſchriftlichen Sindflutbericht, der in frappanter Weiſe an den bibliſchen erinnert. Hier liegt offenbar eine gemeinſame Überlieferung vor. Aber bei allem Gemeinſamen darf man des Unterſchiedes, der in der Faſſung ſolcher Sagen dort und hier wahrnehmbar iſt, nicht vergeſſen und hat ſich namentlich davor zu hüten, dasjenige, was Iſraels religiöſe Eigentümlichkeit ausmacht, in der Art über das ſemitiſche Völkertum überhaupt zu erſtrecken, daſs man das Iſrael Unterſcheidende nur als eine eigentümliche Entwicklung der ſemitiſchen Eigenart gelten läſst. Die altteſtamentliche Religion iſt eine einzigartige, weil auf der Offenbarung des lebendigen Gottes beruhende und fordert als ſolche eine einzigartige, nicht mit den Maßen der Profanhiſtorie zu meſſende Geſchichte. Den negativ-kritiſchen Folgerungen gegenüber, welche einzelne Aſſyriologen aus der engen Verwandtſchaft der moſaiſchen mit den babyloniſchen Urſagen zu ziehen verſucht, iſt neuerdings das hohe Alter und der original-bedeutſame Charakter der altteſtamentlichen Schöpfungs-, Paradieſes-, Sündenfalls- und Sindfluts-Überlieferung verteidigt und gezeigt worden, daſs in ihnen ſtatt ſpäterer Plagiate vielmehr uralte monotheiſtiſche Parallelen zu den polytheiſtiſch-gearteten Izdubarlegenden der babyloniſchen Litteratur zu erkennen ſeien. Doch dieſe Gedanken verfolgen wir hier nicht weiter; wol aber iſt hier der Ort, des Einfluſſes zu gedenken, welchen Ägypten auf die Entwickelung des Semitismus gehabt hat. Mannigfache Beziehungen fanden von jeher zwiſchen Ägypten und den Semiten ſtatt. Der altteſtamentliche Geſchichtsbericht erzält uns von einer zweimaligen Reiſe Abrams nach Ägypten, von einem vierhundertjärigen Aufenthalt Iſraels dortſelbſt; wir wiſſen von Eroberungszügen der Pharaonen des zweiten Jartauſends v. Chr. nach Syrien und Meſopotamien. Semiten, die ſogenannten Hykſos, herrſchten lange Zeit in den öſtlichen Teilen des Deltalandes, nahmen „Sitten und Gewonheiten, Sprache und Schrift der unterjochten Ägypter an, drückten aber doch der ganzen Kultur, Religion und Kunſt des Nillandes, ja ſogar der Sprache einen eigenen, nie mehr ganz verwiſchten Stempel auf“. Die Hykſos-

zeit war die Veranlaſſung jenes ägyptiſchen Kultureinfluſſes auf das phöniziſche Altertum, deren erſte und wichtigſte Äußerung die Entlehnung der phöniziſchen Schrift aus der hieratiſchen war, welche die Mutter aller ſemitiſchen Alphabete geworden iſt.

Was die von den Nachkommen Abrams geredete Sprache, das Hebräiſche, betrifft, ſo hat die Meinung viel für ſich, daſs dasſelbe von den aus einem altaramäiſchen Lande, dem weſtlichen Meſopotamien, kommenden, alſo urſprünglich aramäiſch redenden Einwanderern in Canaan erſt angenommen worden iſt. Das Hebräiſche wird Jeſ. 19, 18 als שְׂפַת כְּנַעַן bezeichnet. Daſs die Canaaniter eine dem Hebräiſchen verwandte Sprache redeten, ergibt ſich aus den Namen von Stämmen, Landſchaften und Orten Canaans, welche größtenteils älter ſind, als die iſraelitiſche Einwanderung; überdies ſtanden die alten Canaaniter in nahem Verwandtſchaftsverhältnis zu den Phöniziern; und daſs deren Sprache der hebräiſchen ſehr nahe ſtand, iſt bereits bemerkt worden. Aber wie kamen dieſe Völker zu einer ſemitiſchen Sprache, wenn ſie, wie die Völkertafel angibt, der hamitiſchen Raçe angehörten? Am nächſten liegt die Annahme eines Sprachentauſches. Es fragt ſich nur, wann ſich derſelbe vollzogen hat. Hat man eine ſemitiſche Urbevölkerung in Canaan anzunehmen, von der das ſemitiſche Idiom auf die einwandernden Canaaniter übergegangen, oder hat ein längeres und engeres Zuſammenwonen der Hamiten und Semiten in den ſüdlichen Gegenden des Euphrat und Tigris ſtattgehabt, ehe jene nach Weſten zogen? Für letztere Annahme ſprechen gewichtige Gründe. Man verweiſt mit Recht darauf, daſs auch die h. Schrift von der einſtigen hohen Bedeutung der hamitiſchen Raçe am Euphrat berichte, indem ſie (Gen. 10, 8 f.) die Gründung des babyloniſchen Reiches auf den Hamiten Nimrod zurückfüre; daſs auch ſonſt ein Übergewicht der Hamiten in den Euphratländern, ehe das ſemitiſche ſich geltend gemacht, außer Frage ſtehe; daſs für die öſtliche Herkunſt der Phönizier unter Anderem auch die vielfachen Berürungen ihrer Kultur und Religion mit derjenigen Babylons ſprächen. Doch ſei dem wie ihm wolle: daſs ſeitens der Terachiten bei ihrer Einwanderung ein Sprachentauſch ſtattgefunden, dafür haben wir das Zeugnis der Stelle Gen. 31, 48. Jakob und Laban haben beide Ein Stammhaus, und doch nennt letzterer den Steinhügel, den ſie errichten, aramäiſch יְגַר שָׂהֲדוּתָא, erſterer hebräiſch גַּל עֵד. Es erklärt ſich dies nur bei der Annahme, daſs Abram die herrſchende Sprache des Landes annahm, in das er nach Gottes Geheiß einzog. Indem wir für die hebräiſche Sprache und ihre Geſchichte auf den betreffenden Artikel dieſes Werkes verweiſen, bemerken wir nur noch, daſs das alte Teſtament dialektiſche Unterſchiede des Althebräiſchen aufzeigt, namentlich ein vom benachbarten Aramäiſch beeinfluſstes Nordhebräiſch, im Unterſchied von dem reinen Judäiſchen, als deſſen klaſſiſche Vertreter etwa Micha und Jeſaja gelten können; vielleicht auch ein dem Arabiſchen ſich näherndes Süd- oder Oſthebräiſch. Das Althebräiſche iſt nicht bloß in Canaan, ſondern auch im Oſtjordanlande, inſonderheit in Moab mit geringen dialektiſchen Abweichungen geſprochen worden. Letzteres iſt durch die im Jare 1868 in den Ruinen des alten Diban erfolgte Auffindung des Meſchaſteins erwieſen worden. Seit dem 5. Jarh. v. Chr. weicht das Hebräiſche in Paläſtina dem Aramäiſchen. Das Phöniziſche ſtimmt, allen denjenigen Inſchriften und einzelnen Wörtern zufolge, welche man mit Sicherheit geleſen hat, bis auf unbedeutende Abweichungen mit dem Hebräiſchen überein; nur hat die Rechtſchreibung das Eigentümliche, daſs die Vokalbuchſtaben (ו u. י), da, wo ſie quieſciren, gewönlich ausgelaſſen werden, was man als einen Überreſt der älteſten Orthographie betrachten kann. Übrigens ſind die meiſten der vorhandenen Denkmäler nicht gerade alt. Die verhältnismäßig wichtigeren Inſchriften gehören in die nächſte Zeit vor Chriſto, die Münzen in die Periode der Seleuciden und Römer, die 1846 bekannt gewordene Inſchrift von Marſeille in das vierte Jarh. v. Chr., wärend die phöniziſchen Inſchriften von Ipſambul beträchtlich älter ſind. Auf nordafrikaniſchem Boden hat ſich das Phöniziſche eigentüm-

lich ausgebildet. Wir kennen das Neupunische aus dem Pönulus des Plautus und aus Inschriften.

Was die arabische Gruppe betrifft, von der man sagen kann, dass bei ihr der eigentliche Typus des Semiten am vollständigsten ausgeprägt ist, so können wir für die meisten der hier in Betracht kommenden Fragen auf den Artikel „Arabien" (Bd. I, S. 589) verweisen, wo sich auch eine Auseinandersetzung darüber findet, was die hl. Schrift über die Abstammung und Verzweigung der Araber sagt. Wir beschränken uns auf folgende Bemerkungen. Man unterscheidet die Central- und Nordaraber, gewönlich schlechtweg Araber genannt, und die Südaraber oder Sabäer (Himjaren) (hebr. שְׁבָא); endlich die von Südarabien ins afrikanische Alpenland gewanderten Abesinier. Wärend die Nordaraber erst spät, ja eigentlich erst durch Muhammed zu einem größeren geordneten Gemeinwesen zusammengefasst wurden, haben die Südaraber bereits im Altertum sich nicht nur durch den Bau größerer Städte, sondern auch durch Gründung größerer Staten, überhaupt durch eine gewisse Kultur hervorgetan. Nach dem Alten Testament sind die Sabäer bekannt durch Reichtum an Weihrauch, Spezereien, Gold und Edelsteinen (1 Kön. 10, 1 ff.; 2 Chr. 9, 1 ff.; Jes. 60, 6; Ez. 27, 22 f.; 38, 13; Ps. 72, 14), zugleich wichtig durch ihren Handel (Ez. a. a. O. Ps. 72, 10; Jo. 4, 8; Hiob 6, 19). In der Tat waren sie im Altertum das bedeutendste Handelsvolk Vorderasiens neben den Phöniziern. Nach der Tradition der Araber erbaut der Urenkel des Kachtan, der Stammvater der Südaraber, Abd-Schams = Saba die Hauptstadt von Sabäa, welche die Alten bald Saba nennen (indem sie den Namen des Volkes auf die Hauptstadt übertragen), bald Mareb (auf den Inschriften Marjab, bei den arabischen Geographen مأرب), und welche im J. 1843 östlich von dem heutigen San'â wider entdeckt worden ist. Im ersten Jarh. v. Chr. erwarb Harith, ein Nachkomme Himjars, die Herrschaft über das Sabäerreich. Seitdem sind die Himjariten das herrschende Volk in Jemen. Gen. 10, 28; 1 Chr. 1, 22 erscheinen die שְׁבָא als Söne des Joktan, eines Abkommen Ebers, wie auch in arabischen Traditionen; Gen. 25, 3; 1 Chr. 1, 32 als als Nachkommen Abrahams von Ketura, beide Male also als Semiten; hingegen sind die שְׁבָא Gen. 10, 7; 1 Chr. 1, 9 Kuschiten, also Hamiten, wie die סְבָא, mit denen sie Jes. 43, 3; 45, 14; Ps. 72, 10 zusammen genannt werden. Unter סְבָא versteht man nach Josephus (antt. 2, 10, 2) Meroe, eine vom weißen und blauen Nil inselartig umschlossene Provinz Äthiopiens (das heutige Sennâr) mit gleichnamiger Hauptstadt. Wenn man — und wir sahen oben, dass diese Vermutung viel für sich hat — annimmt, dass Hamiten, von den Euphratländern nach Südwesten gedrängt, sich im südlichen Arabien mit Semiten vermischten, von wo aus dann jene Wanderung nach Habesch erfolgte, so erklärt sich einerseits, dass die Völkertafel Kuschiten auch in Arabien kennt (שְׁבָא und רְעְמָא), andererseits, dass dieselben Stämme auch als abrahamidische, bezw. joktanidische, also als Semiten aufgefürt werden, ganz so wie die Völkertafel ebensowol kuschitische, also afrikanische, als auch joktanidische, also semitische Haviläer und Sabäer (Gen. 10, 7. 28 ff.) namhaft macht. Dass die afrikanischen Sabäer mit den arabischen im Grunde identisch seien, darf nicht bezweifelt werden. Die Äthiopen standen mit den Sabäern in engem Kontakt. Die Handelsbeziehungen beider Völker sind alte, die Sprache weist viele Änlichkeiten auf; die äthiopische Schrift ist aus der sabäischen hervorgegangen. Das Südarabische kennen wir aus zalreichen himjarischen und sabäischen Inschriften, von welchen einige sogar bis in das 8. Jarh. v. Chr. zurückzudatiren sind. Das Äthiopische oder Ge'ez (d. i. die Sprache der Freien) weist eine Litteratur auf von der Zeit an, als die Äthiopen zum Christentum übertraten (3. Jarh. n. Chr.). Es ist, wie dem Süd-, so dem Nordarabischen nächst verwandt, nicht minder reich und ausgebildet als letzteres, hat aber eine nicht unbedeutende Anzal von Wörtern mit dem Hebräi-

ſchen und Aramäiſchen gemein, die ſich nicht im Arabiſchen finden. Von letzterem unterſcheidet es ſich auch anderweit noch, z. B. durch die Imperfekt- und Caſusbildung (ausgenommen den Accuſativ). In manchen Stücken hat es einen altertümlicheren Typus bewart als alle ſemitiſchen Sprachen, unter welchen es einzig und eigentümlich daſteht durch die Entwicklung der u-haltigen Kehl- und Gaumenlaute. Im 14. Jarh. n. Chr. wurde dieſe Sprache durch eine Regierungsveränderung von dem amhariſchen Dialekte verdrängt, welcher noch jetzt in Habeſch geſprochen wird, wärend die Geezſprache nur als Schrift- und Kirchenſprache blieb. Die heutigen Dialekte, das Tigre und Tigrina ſind als dialektiſche Entwicklung des Ge'ez anzuſehen, mit welchem das Amhariſche in entfernterem Verwandtſchaftsverhältniſſe ſteht.

Das Arabiſche, das den Urtypus des Semitiſchen am treueſten bewart hat, iſt eine der reichſten und gebildetſten und auch durch ihre Verbreitung und litterarhiſtoriſche Wichtigkeit merkwürdigſten Sprachen der Welt. Was wir arabiſch nennen, iſt der nördliche, in der Gegend von Mekka geſprochene Hauptdialekt, der koreiſchitiſche, welcher durch Muhammed zur Schrift und allgemeinen Volksſprache erhoben wurde. Die arabiſche Litteratur und mithin unſere Kenntnis der Sprache beginnt kurz vor Muhammed mit zalreichen Poeſieen verſchiedenen Inhaltes, denen der Korân ſelbſt folgt. Seit den erſten Abbaſiden und der Erbauung von Bagdad (im 9. Jarh.) kam zu der Nationallitteratur auch eine, freilich auf fremdem Boden erwachſene, wiſſenſchaftliche, die ſich über Philoſophie, Mathematik und Naturwiſſenſchaften erſtreckte. Die eigentliche Nationallitteratur der Araber beſteht aus einer bedeutenden Reihe von Dichtern, Sprach- und Redekünſtlern, Hiſtorikern und Geographen, welche erſt mit dem 14. Jarh. n. Chr. ſchließt. Bei einer Sprache, wie der arabiſchen, konnte es nicht an dialektiſchen Verſchiedenheiten fehlen, und es zeigt ſich, daſs gerade manche dialektiſche Eigentümlichkeit mehr mit dem Hebräiſchen übereinſtimmt, als die gewönliche arabiſche Schriftſprache. Es gilt dies namentlich von der ſogenannten arabiſchen Vulgärſprache. Dieſe zeigt widerum verſchiedene Dialekte auf, wie man denn heutzutage einen algeriſchen, ägyptiſchen, malteſiſchen, ſyriſchen und iraliſchen Dialekt des Arabiſchen unterſcheidet.

Wir bemerkten bereits, daſs mit dem 5. Jarh. v. Chr. an die Stelle des Babyloniſch-Aſſyriſchen und des Hebräiſchen das Aramäiſche tritt. Mit dem Aufkommen und der Ausbreitung des Islam wird das Arabiſche die herrſchende Sprache nicht nur in den alten ſemitiſchen Gebieten, ſondern über dieſelben hinaus, nicht nur in Mittel- und Nordarabien, in Paläſtina, Syrien und dem Euphratgebiet, ſondern auch vom Nordweſten Afrikas die ganze Nordküſte entlang bis einſchließlich Ägypten, kleinere Striche ausgenommen, wo noch jetzt das Aramäiſche herrſcht, oder ſolche, wo, wie in Abeſinien das Amhariſche, oder, wie in Südarabien, eine Tochterſprache des Sabäiſchen, das Machri, geſprochen wird.

Sehen wir auf das Alter der in den verſchiedenen ſemitiſchen Sprachen uns erhaltenen Litteraturwerke, ſo tritt uns die eigentümliche Erſcheinung entgegen, daſs die Litteratur desjenigen ſemitiſchen Volkes, deſſen Sprache ſich durch die größte Altertümlichkeit ihrer Formen auszeichnet, des arabiſchen, die dem Alter nach jüngſte iſt. Daran würde ſich, wenn wir rückwärts gehen, die äthiopiſche anſchließen, dann die aramäiſche, dann die uns erhaltenen phöniſikiſchen Denkmäler. Darauf würden die neubabyloniſchen und älteſten ſüdarabiſchen Inſchriften folgen, dann die aſſyriſchen. An ſie würden ſich die älteſten Stücke der altteſtamentlichen Litteratur, wie das Deboralied, Stücke des Pentateuchs und Anderes anreihen. Das höchſte Alter wäre den altbabyloniſchen Denkmälern, den älteſten ſemitiſch-babyloniſchen Königsinſchriften, den ſogenannten Izdubarlegenden u. a. zuzuerkennen. Es lägen dann zwiſchen der nachweisbar älteſten Fixirung des aſſyriſch-babyloniſchen und der älteſten des arabiſchen weit über 2000 Jare.

Doch wir haben nunmehr, nachdem wir uns einen Überblick über die ſemitiſchen Völker und Sprachen zu verſchaffen geſucht, zu der Frage nach dem Charakter der Semiten überzugehen und anzudeuten, welchen Anteil ſie an dem gemeinſamen

Werk der Civiliſation gegenüber den Indogermanen gehabt. In erſterer Hinſicht hat man mit Recht die ſcharfe Dialektik des Verſtandes, das Abzielen vor Allem auf logiſches Sondern und Zergliedern als ein charakteriſtiſches Merkmal des Semiten gegenüber dem zuſammenſchauenden und zuſammenfaſſenden Denken des Indogermanen bezeichnet. Dem Letzteren iſt die Richtung von dem Einzelnen auf das Allgemeine, unter dem es zuſammenzufaſſen iſt, eigentümlich, während die Richtung des erſteren vom Allgemeinen auf das Einzelne geht, unter dem es ſich beſondert. So hat der Semite, ſpeziell der Hebräer, kein Wort für Welt. Er benennt dieſelbe — und wir finden dies gleich in dem erſten Vers des Alten Teſtamentes — nach der Zwieteiligkeit von Himmel und Erde. Und um auf hieher gehörige Eigentümlichkeiten der ſemitiſchen Grammatik im Gegenſatz zur indogermaniſchen hinzuweiſen: die der letzteren eigene Verſchmelzung verſchiedenartiger Elemente zur Einheit fehlt der erſteren. Das Semitiſche kennt — mit Ausnahme der Eigennamen — keine Zuſammenſetzung, keine Periodiſirung; die Gedanken reihen ſich parataktiſch neben einander u. dgl. m. Müſſen wir nun den Semiten die größere logiſche Begabung, die größere Konſequenz des Denkens und ebenſo die größere Energie des Handelns und Fülens vor den Indogermanen zugeſtehen, ſo hinwiderum den letzteren eine größere Vielſeitigkeit der Begabung, eine bedeutendere ſchöpferiſche Kraft, die ſie zu Leiſtungen befähigte, welche unvergleichlich viel höher ſtehen als die der Semiten, denen dabei das Verdienſt ungeſchmälert bleiben ſoll, daſs ſie — wir denken hier an die von Babylonien ausgegangene Kultur — den Indogermanen wichtige, freilich ſelbſt erſt anderen Völkern entlehnte, Kulturelemente übermittelten, und daſs ſie dann ſpäter, wie dies durch die Araber geſchah, die von den Indogermanen geſchaffene Bildung auf ein halbes Jartauſend an ſich nahmen und ſo dem Abendland retteten.

Man hat den Semiten eine natürliche Anlage zum Monotheismus zugeſchrieben und behauptet, letzterer ſei die urſprüngliche Religionsform aller Semiten geweſen. Allein ein Beweis für letztere Behauptung iſt bis jetzt nicht erbracht. Die Religion des Volkes, welches für das älteſte ſemitiſche Kulturvolk gilt, iſt in ſeiner erſten und älteſten Phaſe Polytheismus. Und was das iſraelitiſche Volk betrifft, ſo finden wir bei ihm allerdings Monotheismus; aber derſelbe hat ſich nicht, wie bereits hervorgehoben, auf natürlichem Wege aus der Geſchichte dieſes Volkes entwickelt. Es gibt keinen ſtärkeren Proteſt gegen die Annahme einer natürlichen Dispoſition zum Monotheismus bei dieſem Volke, als ſeine eigene Geſchichte, die uns zeigt, welche Leiden über dasſelbe ergehen muſsten, bis es lernte, unverrückt an dem Einen Gott feſtzuhalten, der ſich ihm geoffenbart als der Erlöſer. Die Araber endlich anlangend, ſo iſt die Religion der alten voriſlamiſchen Araber im letzten Grunde Sterndienſt, und der durch Muhammed aufgekommene Monotheismus iſt kein Erzeugnis des arabiſchen Semitismus, ſondern aus den beiden monotheiſtiſchen Religionen gefloſſen, die zu Muhammeds Zeit bereits feſten Fuß auf der arabiſchen Halbinſel gefaſst hatten, aus dem Judentum und dem Chriſtentum.

Litteratur: Abgeſehen von den Kommentaren zum 1. Buch Moſe und den die einzelnen ſemitiſchen Völker betreffenden Artikeln dieſer Encyklopädie zu vergleichen: Duncker, Geſch. d. Alterth. I, S. 187 ff.; J. G. Müller, Wer ſind denn die Semiten und mit welchem Rechte ſpricht man von den ſemitiſchen Sprachen? Baſel 1860; Renan, Histoire générale et Système comparé des Langues Semitiques, Paris 1855, und Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples semitiques et en particulier sur leur tendance au Monothéisme in Journal asiatique 1859, V. Série, Tom. II, p. 214—282. 417—450; R. F. Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wiſſenſchaft, eine Apologie des Chriſtenthums vom Standpunkt der Völkerpſychologie, Stuttgart 1864, 2. Aufl. 1866 und Urſprünge und Ziele unſerer Culturentwickelung (Gütersloh 1875) S. 113 ff.; J. Fürſt, Die Semiten, in Merx' Archiv I, S. 9 ff.; J. Röntſch, Über Indogermanen- und Semitentum, eine völkerpſychologiſche Studie, Leipzig 1872; D. Chwolſon, Die ſemitiſchen Völker, Verſuch einer Charakteriſtik, Berlin 1872; A. v. Kremer, Semitiſche Culturentlehnungen

aus dem Pflanzen- und Thierreich in das Ausland, Jahrg. 1875, S. 1, 25, 66, 86; E. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Ges. Bd. XXVII, S. 397 ff.; Fritz Hommel, La partie originaire des Sémites in Atti del IV congresso internationale degli Orientalisti tenuto in Firenze nel Settembre 1873, vol. I, p. 217 sq. (vgl. Beilage zur Allg. Zeit. 1878, Nr. 263, 264) und Die Semiten und ihre Bedeutung für die Culturgeschichte, Leipz. 1881 (s. die Anzeige in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1881, S. 585) und Die vorsemitischen Kulturen in Ägypten und Babylonien, Leipz. 1883; Volck, Festrede zur Jahresfeier der Universität Dorpat 1884. Die Litteratur zu den verschiedenen semitischen Sprachen s. in der 9. Aufl. von W. Gesenius' hebr. u. chald. Handwörterbuchüber d. A. T. S. XI ff.

Volck.

Semler, Johann Salomo. Seine hervorragende Stellung unter den Theologen der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts nimmt Semler ein als Begründer der historisch-biblischen Kritik.

Geboren 1725 in Saalfeld, wo sein Vater Diakonus, kommt er dort in eine pietistische Umgebung, deren Mittelpunkt der fürstliche Hof selbst ist. Abstoßend treten ihm hier die Einseitigkeiten und Schattenseiten des hallischen Pietismus entgegen. Es wird ihm zugesetzt, seiner „Versiegelung in der Gnade" gewiss zu werden und er betet mit Inbrunst darum, one sie erlangen zu können. 1743 wird er nach der Halle'schen Universität geschickt. Auch dort wird ihm von verschiedenen Seiten auf das Dringendste seine Bekehrung ans Herz gelegt — one Erfolg. Er gewinnt Baumgarten lieb mit seiner massenhaften Gelehrsamkeit und seinem Wolf'schen logischen Schematismus. Nur die erstere ist es indes, die ihn angezogen zu haben scheint, von dem letzteren — wie seine Schriften zeigen — hat er sich fast zu wenig angeeignet, und dass Baumgartens Theologie einen bestimmenden Einfluss auf ihn geübt habe, erwänt er nicht. One Sichtung und Auswal verschlingt er eine große Büchermasse und nur einer Idee gedenkt er, welche damals in ihm aufdämmerte, die auch der Grundgedanke seiner Theologie: „Ich hatte schon damals einige Einfälle von dem Unterschiede der Theologie und der Religion". 1750 wird er Magister und geht nach Saalfeld zurück, von wo er, da die Aussicht auf das Condirektorat sich ihm nicht erfüllt, nach Coburg übersiedelt und Redakteur der dortigen Zeitung wird. „Erdbeben, wissenschaftliche Entdeckungen, feurige Himmelserscheinungen, Prätensionen von Staten und Städten, gemeine vorübergehende Neuigkeiten" — diese zu sammeln und zusammenzustellen, darin findet er sein Element. 1751 erhält er indes den Ruf als Prof. historiarum nach Altdorf und schon nach einem halben Jare von dort nach Halle als theologischer Professor.

Er war nun an die Seite seines geliebten Lehrers gestellt, mit welchem er auch bis zu seinem Tode in pietätsvollem Verkehr steht; doch auch jetzt noch one theologische Leitung und Einwirkung von demselben. Semler hatte diejenige theologische Aufgabe, welcher er am meisten gewachsen, richtig erkannt, als er zuerst mit Vorlesungen über die Hermeneutik und die Kirchengeschichte auftrat. Es drängte sich ihm nämlich, wie er in seinem Leben sagt, die Unterscheidung auf „der historischen Auslegung, die wirklich in jene Zeiten des ersten Jarhunderts als damaliger Inhalt und Umfang der Vorstellungen dieser Zeitgenossen gehört, und der jetzigen wirklichen Anwendung zur Belehrung unserer Christen aus den richtig erklärten Stellen, welche Anwendung der Lehrer nach den Umständen seiner Zeit und seines Ortes mit jetziger Lehrgeschicklichkeit zu befördern hat". Teilte er nun die Entdeckungen, welche er auf diesem Wege gemacht, Baumgarten mit, so — sagt Semler, „beredete er mit mir die Freiheit im Denken, die ich nach und nach zu äußern anfing; ich würde mir eine gewisse Art Leute auf den Hals hetzen, deren es sehr viele gebe, die auch Verbindungen hätten, wodurch sie mir in der äußerlichen Welt schaden könnten". Man sieht, dass Baumgarten, der wol änliche Bedenken teilte, doch entweder sich nicht sicher genug darin fülte, oder aus äußeren Gründen nicht damit hervorzutreten wagte, den jungen Gelehrten aber seine eigenen Wege versuchen lassen wollte.

Nach dem Tode Baumgartens (1757) tritt Semler als Erbe seines Ruhmes in die erste Stelle der Halle'schen Fakultät. Je kühner er vorschritt, desto heftiger wurden die Invectiven gegen ihn von seiten der Orthodoxen in der Büzower, Göttinger, Jenaischen theologischen Zeitschrift, in der Nova bibliotheca ecclesiastica wird er ein homo impius et Judaeis pejor genannt; Piderit, damals Professor in Kassel, erhebt eine Anklage gegen seine Lehre bei dem Corpus evangelicorum in Regensburg; bei der oppositionslustigen studirenden Jugend erhöht dies — trotz der großen formellen Mängel seines Vortrags, der Ideenlosigkeit und der Konfusion — natürlich nur den Reiz der neuen Lehre. Keiner von den neben ihm auftretenden Theologen kann im Beifall mit ihm wetteifern: Joh. Georg Knapp bis 1771, Nösselt und Gruner seit 1764, Joh. Ludwig Schulze seit 1769, Anastasius Freylinghausen seit 1772, Georg Christ. Knapp seit 1782, A. H. Niemeyer seit 1784. Doch nur bis zum Ende der siebziger Jare erhält sich in Halle und auswärts dieser Beifall. 1779 tritt er mit einer „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten" (des Wolfenbüttler Fragmentisten) und der „Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekenntniß" auf. Sofort trifft ihn von seinen nächsten Freunden der Vorwurf der Zweizüngigkeit; dieser Eifer für die kirchliche Lehre scheint unvereinbar mit der seit einer Reihe von Jaren von ihm ausgegangenen rücksichtslosen Kritik derselben. Selbst die Regierung läßt ihn eine empfindliche Demütigung erfaren. „Da wegen seiner letzten Unternehmung ihm das Publikum das Vertrauen entzogen", wird ihm durch Bahrdts Gönner, den Minister Zedlitz, das Direktorium des theologisch-pädagogischen Seminars abgenommen. Wer indes auf seine sofort zu entwickelnde Ansicht über öffentliche Kirchen- und Privat-Religion eingeht, wird in seinem Auftreten für den durch ihn selbst in seinen Grundvesten erschütterten Kirchenglauben doch nicht einen Abfall von dem früher von ihm eingenommenen Standpunkte, sondern nur die Hervorkehrung und Geltendmachung einer anderen Seite desselben erblicken. Zum Beweise dient noch, dass er auch nach dieser Periode einerseits fortfärt, in einer Anzal Schriften seine früheren Ansichten weiter zu entwickeln: in den von ihm herausgegebenen Briefen von Farmer über die Dämonischen, in Townsons Abhandlung über die vier Evangelien, in Kiddels Abhandlung von der Eingebung der Schrift, in den Zusätzen zu Lord Baringtons Versuch über das Christentum und den Deismus; andererseits die herrschende Kirchenlehre gegen den offenen Naturalismus in Schutz nimmt, so in der „Vorbereitung auf die königlich großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi 1787" und in der „Vertheidigung des königlichen Religionsedikts vom 9. Juli 1788", dieses Wöllnerischen Edikts, gegen welches das ganze aufgeklärte Deutschland sich im Sturm erhebt. Von denen, welche in diesen Schriften nur traurige Retraktationen des einst freisinnigen Mannes warnahmen, wurde ein Beweis für die bei ihm eingetretene Geistesschwäche auch darin gesehen, dass diese letzten Jare seines Lebens ihn im Laboratorium als gläubigen Adepten der Alchymie finden lassen. Eine veränderte Richtung seines *Interesses* gibt sich hierin allerdings zu erkennen, doch nicht seines *Glaubens*, denn er beruft sich zu seiner Rechtfertigung nur auf uns noch unbekannte Kräfte der Natur, und solche konnten one Selbstwiderspruch wol von einem Manne verteidigt werden, welcher niemals den gesunden Menschenverstand zum höchsten Maße aller Dinge gemacht hatte, welcher vielmehr demütig bekennt (Einl. zu Baumgartens Glaubenslehre, 1759, S. 103): „ich will hoffen, dass billige Leser meinen bisherigen Vortrag nach meiner Ansicht beurteilen; *ich will gewiss unsere wenige und arme Vernunft nicht zur Meisterin und Anfürerin unseres Glaubens machen*". Noch mehr nimmt jetzt sein Interesse am Geheimnisvollen zu. Die Gaßner'schen Wunderkuren und der Lavater'sche Wunderglaube bildeten damals einen allgemeinen Gegenstand der Verhandlung und auch Semler fült sich aufgefordert, in der Berliner Monatsschrift 1787 als Vertreter für die rationelle Möglichkeit von dergleichen Wundern aufzutreten. Er billigt, was er in einem alchymistischen Buche gefunden: „wenn die anima rationalis aufgemuntert und durch eine starke Einbildung entzündet wird, so überwindet sie die Natur und verrichtet „durch ihre gewaltigen Affekte

viel Ding". — Über die Achſel angeſehen von ſeinen früheren Bewunderern ſtirbt Semler 1791.

Semlers Kritik richtet ſich auf ein zweifaches Objekt: auf die bis dahin herrſchende Anſicht über den bibliſchen Kanon und auf die herrſchende Behandlung der Kirchengeſchichte, beſonders der älteſten. Durch die hierauf bezüglichen Unterſuchungen zalreiche Irrtümer zerſtört und — wenn auch nicht Probehaltiges an die Stelle geſetzt, doch zu richtigeren Anſichten die Anregung gegeben zu haben, darin beſteht ſein bleibendes Verdienſt.

Die Anſicht vom Kanon, welche Semler noch als die herrſchende vor ſich ſah, betrachtete denſelben als ein in ſich identiſches und gleichmäßig inſpiriertes Ganzes, als ein totum homogeneum, wie Semler ſich ausdrückt. Dieſe Anſicht war ſowol durch ſeine eigenen Studien, als durch die Vorarbeiten eines R. Simon, eines Clericus und eines Wetſtein bei ihm erſchüttert worden. Sie zu widerlegen iſt die Aufgabe ſeiner „Abhandlung von freier Unterſuchung des Kanons", 4 Bde., 1771—1775, womit ſeine Spezial-Unterſuchungen über die unter allen andern ihm verhaſsteſte neuteſtamentliche Schrift, die Apokalypſe, zu verbinden, in der von ihm 1769 herausgegebenen Oederſchen Schrift „chriſtlich-freie Unterſuchung über die ſogenannte Offenbarung Johannis" und in ſeinen „neuen Unterſuchungen über apocalypsin", 1776. Was ſich ihm bei allen ſeinen Studien ergab, daſs die Anſichten der ſpäteren Jarhunderte nicht mit denen der erſten Zeiten übereinſtimmen und daſs die theologiſchen Anſichten — nicht einer fortgehenden Entwicklung, denn zu dieſer Idee vermochte ſein deſultoriſcher Geiſt ſich nicht zu erheben, ſondern einer ſteten Veränderlichkeit unterworfen geweſen, dies ergaben ihm auch ſeine Forſchungen über den Begriff des Kanon. Nicht wie es die ſpäteren Zeiten anſahen, eine für alle Zeiten feſtgeſtellte Lehrnorm verſtand die alte Kirche unter dem Worte Kanon, ſondern „das Verzeichnis der Bücher, welche in den Zuſammenkünften der Chriſten vorgeleſen wurden". Nicht nach planmäßiger Auswal, ſondern durch zufällige Rückſichten ſind dieſe Bücher zuſammengekommen. Aus dem Alten Teſtament, deſſen Kanon unter den Paläſtinern, den Samaritanern, den Alexandrinern verſchieden beſtimmt wurde, entſchied man ſich in der erſten chriſtlichen Zeit, diejenigen Bücher als göttlich anzunehmen, welche ſich in der für inſpirirt gehaltenen Überſetzung der LXX fanden; was die des Neuen betrifft, deren Zälung in der erſten Kirche ſtreitig, ſo vereinigten ſich die Biſchöfe um der Gleichförmigkeit willen über eine beſtimmte Anzal Bücher, welche zur canonica lectio in den Gottesdienſten gebraucht werden ſollten. — Wenn ſchon dieſe hiſtoriſchen Ergebniſſe über Begriff und Geſchichte des Kanon die herrſchende Anſicht über die Inſpiration desſelben umſtoßen, ſo noch mehr die Unterſuchungen über die alt- und neuteſtamentliche Textbeſchaffenheit. Durch alle Jarhunderte ſollte der Text der Bibel unalterirt auf uns gekommen ſein, nicht einmal das Keri und Ketib ſollte darin irre machen: vielmehr habe der heilige Geiſt durch Eſra noch einmal die Exemplare revidiren und mit dieſer Berichtigung auf uns kommen laſſen: und doch kann, den vorliegenden hiſtoriſchen und diplomatiſchen Datis gegenüber, welche für das Gegenteil ſprechen, nur derjenige eine ſolche außerordentliche göttliche Direktion der Abſchreiber behaupten, „welcher die wirkliche Welt aus ſeinem Kopfe abhängen läſst". Semler fürt die Unterſuchungen R. Simons und Bengels über die Textkritik des Alten und Neuen Teſtamentes fort, die Geſchichte der Familien und der Rezenſionen und der Überſetzungen in ſeinen „Vorbereitungen zur Hermeneutik", St. 3 u. 4, apparatus ad interpret. N. T. S. 28.

Zeigen es nicht überdies, fragt er, die bibliſchen Schriften ſelbſt, daſs ſie gar nicht einmal beſtimmt geweſen, für alle Menſchen als Lehrnorm zu dienen? Iſt denn nicht das Alte Teſtament für die Juden geſchrieben, die noch auf einer unvollkommenen Religionsſtufe ſtanden? Schreibt nicht Matthäus nach dem Zeugnis der alten Kirche für Juden außerhalb Paläſtina, Johannes für griechiſch gebildete Chriſten? Und da ſie nun teils an Juden, teils an Griechen ſchreiben und widerum an Juden von ſehr verſchiedenen Bildungsſtufen, muſsten ſie nicht auf ſehr verſchiedene Weiſe dieſelben zu gewinnen ſuchen? Von den Juden nun

wissen wir, dass sie an „Mythen“ Wolgefallen hatten, wie die Geschichten von Esther und Simson (Von freier Untersuchung des Kanon II, 182), so haben denn nun auch Jesus und die Apostel zu diesen und anderen jüdischen Meinungen sich accommodiren müssen; nur Johannes, der an gebildete Leser schreibt, hat seinen Schriften „mehr Brauchbarkeit“ geben können und zeigt sich von diesem „Judengeiste“ freier. Noch freier davon sind die paulinischen Briefe, welche nicht auf „Mirakel“ und „Geschichten“ — dies soll σάρξ nach Semler heißen — sondern auf das πνεῦμα, d. i. die christliche Lehre, das Hauptgewicht legen. Erst Paulus hat das Christentum zur Weltreligion gemacht; anfangs freilich „judenzte“ auch er noch, als er nämlich noch die Hoffnung hatte, die Juden in größerer Zal für die neue Religion zu gewinnen, in welcher Zeit er den „judenzenden“ Hebräerbrief geschrieben, später hat er diese Hoffnung aufgegeben. Die katholischen Briefe endlich sind zur Vereinigung der beiden alten christlichen Parteien, der jüdischen und der paulinisch-freien geschrieben worden. So wird schon an den Anfängen der historischen Kritik in gröberen Umrissen das Resultat der neuesten Tübinger anticipirt. — Immer aufs neue ist Semler bis an seines Lebens Ende beflissen, für Studirende, für Gelehrte und für das große Publikum, bald in lateinischer, bald in deutscher Sprache, als die einflussreichste Entdeckung diese Differenz des Standpunktes der biblischen Schriftsteller und ihrer Leser von dem unsrigen zu widerholen und das daraus folgende Ergebnis einzuprägen, dass sich die Apostel wie auch Jesus zum Standpunkte der von ihnen zu Unterweisenden accommodiren mussten, weshalb der ganze Inhalt der Schrift nimmermehr für Christen unserer Zeit Bedeutung haben könne. So schon in den Vorbereitungen zur Hermeneutik St. 2, 1760, und zuletzt noch in seinen „freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen“, 1784. Das Bestreben, das Neue Testament aus den jüdischen Zeitvorstellungen auszulegen, liegt denn auch seinen, in der Form von Paraphrasen abgefassten, exegetischen Schriften zum Briefe an die Römer, zum Johannes, zu den Briefen an die Korinther, den katholischen Briefen zugrunde — derjenigen Form, für welche, wie schon Michaelis bemerkt, er am wenigsten Geschick besaß. „Zu einer guten Paraphrasis gehört eine gewisse Ruhe und Biegsamkeit des Genies, die nicht vor dem Schriftsteller, den man paraphrasiren will, herdenkt, ihm keine von unsern Gedanken leihet, sondern bloß Eindrücke von ihm bekommt: Eigenschaften, die vielleicht kein einziger neuerer Paraphraste hinlänglich gehabt hat, und die bei Herrn Dr. Semler, der immer selbst denkt, für gewisse Sätze eifrig ist, und dabei nicht die leichteste Schreibart hat, mangeln könnten“ (Oriental. Biblioth. Thl. 1, S. 71). Die ἀποκάλυψις Christi, welche die Korinther erwarten (1 Kor. 1, 7), ist die Stiftung eines chiliastisch zeitlichen Reichs; das Ärgernis der Juden, welches 1 Kor. 1, 23 erwänt, ist dies, dass Christus nicht wie sie hofften, das römische Reich zerstörte; wenn Paulus 1 Kor. 2, 1 erklärt, dass er nichts als den Gekreuzigten gewusst, so wird eingeschoben: „nichts von einer chiliastischen Widerkunft“; „der Geist erforschet die Tiefen der Gottheit“ Kap. 2, 10 soll heißen: „er macht die dunklen Schriften der Propheten verständlich“; die κτίσις Röm. 8, 20 ist die Heidenwelt, welche noch immer dem Götzendienst frönt, und der ὑποτάξας, der sie dazu nötigt, ist Nero u. s. w.

Was nun bloß der Accommodation an Juden und Zeitgenossen unter den damaligen Lesern angepasst ist, kann unmöglich für uns als Lehrnorm gelten; „dahin rechnete ich auch — sagt er — eine Art von jüdischer Mythologie“ (in der Vorrede zu der ausfürlichen Erklärung über theolog. Censuren). Kein Buch aber erscheint nach diesem Maßstabe gemessen, weniger würdig unter den kanonischen Schriften zu stehen, als die Offenbarung Johannis, „dieses Produkt eines ausgelassenen Schwärmers“, und dieses hat er denn auch wärend der Zeit seines Lebens mit dem größten Widerwillen verfolgt. Dies die Gestalt, in welcher die bewusste historische Auslegung — denn one auf das Prinzip derselben zu reflektiren, war sie unbewusst schon seit Hieronymus, in der antiocheniſchen Schule, von Vielen ausgeübt worden — zuerst auftrat. Nicht Baumgartens Hermeneutik hatte ihre Notwendigkeit erkannt, bei ihm, wie vor ihm, heißt

historische Auslegung nur Auslegung des historischen biblischen Stoffes; auch Erneſti nicht, der Erneuerer der grammatiſchen Auslegung, was auch von Semler an ihm vermiſst wird. Sie iſt in dieſer Geſtalt vom Schauplatz wider abgetreten, aber verſchwunden iſt andererſeits auch ſelbſt bei den orthodoxeſten Theologen nach Semlers unwiderſtehlichen Tatbeweiſen die Inſpirationstheorie eines Quenſtedt und des consensus Helvet., und one Widerſpruch wird ſeit Semler als erſte Pflicht des Auslegers erkannt, den Schriftſteller aus der hiſtoriſchen Perſönlichkeit desſelben und aus der Intention bei Abfaſſung ſeiner Schrift zu erklären.

War nun alles Lokale und Temporale abgeſtreift, um den für alle Zeit geltenden chriſtlichen Inhalt zu gewinnen, ſo fragt es ſich: worin beſteht derſelbe? Nicht im A. Teſtament kann er geſucht werden, welches durch das N. Teſtament ſelbſt für eine abgetane, unvollkommene Religion erklärt wird, mithin auch in demjenigen nicht, was Jeſus und die Apoſtel, um die neue Religion bei den Juden einzuführen, aus dem Judentume entlehnt haben: die Opfer- und Prieſtervorſtellungen, die Idee vom Reiche Gottes, Sone Gottes, Rechtfertigung, Antichriſt u. a., ſondern allein in dem, „was zu unſerer moraliſchen Ausbeſſerung dient“. Doch läſst ſich auch dieſes nicht in ein Compendium von Warheiten faſſen, denn in der von Gott angelegten Mannigfaltigkeit der Individuen iſt es begründet, daſs Verſchiedene in verſchiedenen Teilen der Schrift Anregung für ihre Beſſerung und Gottesverehrung finden. Auf die Frage alſo, worin das Chriſtentum beſtehe, iſt daher die letzte Antwort Semlers: „in einem neuen Bunde, d. i. in neuen beſſeren Grundſätzen von innerer Verehrung Gottes“. Denn ein allgemeingültiges Syſtem chriſtlicher Warheiten läſst ſich nimmermehr aufſtellen. „Die immer größere Vielheit und Ungleichheit der Menſchen, die nun Chriſten werden, bloß äußerliche oder innere, macht es unmöglich, daſs ſie über den Begriff und das Verhältnis Gottes, Chriſti, des Geiſtes Gottes u. a., über allen wirklich neuen Inhalt des N. Teſtaments ein und dieſelbe Summe von Vorſtellungen und Urteilen annehmen“. Inſpirirt oder göttlich iſt hiernach alles das, wodurch Leſer wirklich überzeugt werden, „daſs ſie nun von geiſtlichen Veränderungen und Vollkommenheiten mehr wiſſen und leichter es actu nützen als vorher, one dieſe Vorſtellungen gehabt zu haben“. In unzäligen Variationen wird dieſes Verhältnis des allgemein Gültigen und des Lokalen in den Semlerſchen Schriften widerholt. Wurde nun Semler, wie es von einem Rezenſenten geſchieht, die Frage vorgelegt, ob es bei dieſer Anſicht überhaupt noch objektive Warheit im Chriſtentum gebe, ſo wird dieſelbe zwar bejaht, doch ſo, daſs dieſe objektive Warheit nur ein transcendentes X bleibt. „Objektiviſche Warheit gibt es freilich, ob man ſich aber derſelben genähert oder davon entfernt habe, iſt und bleibt ſtets etwas Verſchiedenes, muſs immer verſchieden ſein, weil es eben ein moraliſches Urteil iſt“. (Vorbereitung auf die königlich großbrit. Aufgabe von der Gottheit Chriſti, 1787, S. 59.) Ja auch das, ob man die höheren moraliſchen Warheiten des Chriſtentums Offenbarung oder natürlichen Vernunftfortſchritt nenne, ſcheint ihm am Ende, wo er mit dieſer Frage gedrängt wird, nur als ein Unterſchied des Sprachgebrauchs. „Wie ſollte man dieſe neue beſſere Religionslehre damalen dieſen Juden anders anempfehlen, als durch eine einzige Offenbarung und Belehrung eben des Gottes, der ehedem unter den Juden durch die Propheten, die ſein Geiſt antrieb, ſchon manches geredet oder gelehrt hätte“ (Schmid, Die Theol. Semlers, S. 167). — Iſt dem nun ſo, bleibt noch irgend ein Unterſchied zwiſchen Chriſtentum und Naturalismus oder Deismus? Aufs lebhafteſte proteſtirt Semler dagegen, den Naturaliſten zugezält zu werden. „Streicht mich aus — ruft er — wenn ihr mich in die Rolle jener großen Männer geſetzt habt, welche das Chriſtliche in der Religion für Vorurteile halten“. Es war der Eifer gegen den Naturalismus, welcher ihn gegen den Fragmentiſten und Bahrdt auf den Kampfplatz rief, und doch hatte er ſchon 1759 in ſeiner Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre (S. 51—57) das Unterſcheidende des Chriſtentums auf nichts ſonſt als die beſſere Moral zurückgefürt. „Der größere Teil der Bibel,

heißt es dort, widerholt nur die natürliche Religion, der kleinere Teil derſelben die ſehr wenigen Sätze, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterſcheiden, nämlich „über die Möglichkeit der beſten Vereinigung mit Gott und Übereinſtimmung mit allen ſeinen über uns gehabten Endzwecken.“ „Die chriſtliche Seligkeit findet freilich nicht ſtatt one chriſtliche Erkenntnis, aber hiemit iſt es nicht entſchieden, daſs alle moraliſche Beſſerung wegfalle, wenn die chriſtliche nicht ſtattfindet“ (Über die freiere Lehrart S. 260).

Und woher nun, fragt man, bei dieſer ernſtlichen Oppoſition gegen den Naturalismus der Eifer für jenes Minimum des Unterſchiedes des Chriſtentums von der Naturreligion? Daher, weil die ſogenannte Privatreligion dieſes Theologen ſich wirklich bewuſst war, dem Chriſtentum ihren Urſprung zu verdanken. Und nicht bloß den moraliſchen Belehrungen desſelben, ſondern auch der durch ſeine religiöſen Warheiten gewirkten religiöſen Selbſtbefriedigung, denn es iſt klar, daſs Semler, wo er von dem Einfluſſe des Chriſtentums auf die moraliſche Beſſerung ſpricht, auch dieſe mit einbegreift. Die chriſtlichen, wenn auch nicht tiefer gehenden Eindrücke ſeiner Jugendzeit waren bei ihm nicht one Nachwirkung geblieben. Semler war für erbauliche Eindrücke empfänglich und um chriſtlich-ſittliche Beſſerung ernſtlich bemüht; wie ſollte ihn nicht ein Naturalismus im Innerſten verletzen, welcher darauf ausging, dieſe hiſtoriſche Religion, welcher er etwas zu verdanken ſich bewuſst war, durch eine bloße Naturreligion zu verdrängen. Semler ſingt, wenn er allein iſt, zur Erhebung ſeines Herzens geiſtliche Lieder, betet mit ſeiner Frau, ſie ſtärken ſich gegenſeitig in dem Beſchluſſe, nur Gott zu vertrauen und ſeinen Geboten zu folgen. Die aufmunternden Rezenſionen, die er erfärt, hat er mit anhaltender Bewegung ſeines ganzen Gemüts geleſen, mit ſchamvollem Dank gegen die göttliche Leitung und Verknüpfung der Umſtände, unter denen ſein öffentliches Profeſſorleben hier über 30 Jare verfloſſen iſt, und „nicht ſelten entſtieg mir ein heißer Seufzer um die letzte Gnade Gottes, mir nun auszuhelfen in das unſichtbare Reich des ewigen Lichtes, das Jeſus, der Chriſtus Gottes, ſo zuverläſſig offenbart und der Geiſt Gottes in allen wahren Chriſten angefangen hat. Mein Herz iſt noch allen dieſen Empfindungen offen; Niemand kann es wiſſen, was ich füle, wenn ich Gottes Barmherzigkeit über mich überdenke und das Gewicht meiner Unwürdigkeit mich niederzieht“. In ſeiner „näheren Anleitung zu nützlichem Fleiß in der Gottesgelehrſamkeit, 1757“, warnt er zwar vor Allem, was ihm als Übertreibung in der damaligen Frömmigkeit erſcheint, fürt auch aus, daſs das Lutherſche Wort: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum“ eigentlich heißen müſſe: faciunt christianum. Dennoch legt er § 41 den Studirenden aus Herz, welche wichtige Früchte die echte Gottſeligkeit auch für das Studium bringe. „Probiren Sie es, ſagt er zu den Studirenden, nach und nach eine ſolche Morgenandacht ihres Amtes und Standes wegen insbeſondere nachzuahmen; in weniger Zeit werden Sie eine innerliche Kraft fülen, welche unſerer chriſtlichen Erkenntnis von Gott eigentümlich iſt; laſſen Sie immer jene hohen Geiſter dahin faren, die unſerer Religion ſpotten und nur den Maßſtab ihrer ſelbſtgemachten Religion gelten laſſen.“

Eben einer Mitwirkung dieſer Pietät gegen die ihm anerzogene poſitive Religion iſt nun auch gewiſs jene wunderbare Unterſcheidung zuzuſchreiben, welche er ſchon früh zwiſchen der öffentlich geltenden Kirchenlehre und der Privatreligion des Chriſten macht, in deren Gebiet ihm auch alle Unterſuchungen der gelehrten Theologie fallen. Zwiſchen beiden will er einen Cordon gezogen wiſſen, hinter welchem der ganze Beſtand kirchlicher Lehre ſicher und unberürt bleibt. Ob an dieſer Abſperrung der Theologie des Einzelnen von dem Glauben und der Lehre der Kirche nicht auch eine ſpießbürgerliche Servilität ihren Anteil hat, welche ihn für die erkannte Warheit den bürgerlichen Wolſtand einzuſetzen unfähig machte, mag dahingeſtellt bleiben. Gewiſs aber war auch ſein religiöſes Gemüt dabei beteiligt und jedenfalls meint er es ernſtlich damit. Von einer Licenz, welche die Privatmeinungen des gelehrten Forſchers an die Stelle

der bestehenden kirchlichen Ordnungen setzen will, kann er nur Zerrüttung der bürgerlichen und der kirchlichen Ordnung als Folge erwarten, wogegen es jedem Christen unbenommen bleiben soll, bei solchen kirchlichen terminis, wie Son Gottes, Rechtfertigung, Versönung dasjenige zu denken, was ihm als Warheit erscheint. Ausdrücklich erklärt er sich auch für seine Person für verpflichtet, jeder Anordnung der Obrigkeit über das, was er zu lehren habe, Folge zu leisten oder aber — seinem Amte zu entsagen, vgl. die theologischen Briefe 1781, 1. Samml. S. 9: „Wenn ich z. E. gelehrte neue Meinungen in meinem Fache behaupte, so gehört dergleichen Untersuchung für einen Gelehrten; und gelehrte Meinungen können niemalen die Lehrsätze der lutherischen Kirche umwerfen; weil diese letzteren von den ersteren gar sehr unterschieden bleiben; wie ein jeder Lutheraner das ist und bleibt, one ein Gelehrter zugleich zu werden; und ein gelehrter Lutheraner nicht aufhört ein Lutheraner zu sein, wenn er noch so gelehrt ist. Indes bin ich und jeder Gelehrter der höchsten Obrigkeit unterworfen; sollte sie einsehen, ich täte der lutherischen Kirche und ihren feierlichen Rechten Schaden und sie würde mir befehlen, über jedes Buch, Langens Ökonomie und Kirchenhistorie, Pfeiffers hermeneutischen Schatz ꝛc. zu lesen, und mich daran im Vortrage zu halten, so wäre es in der Tat meine Schuldigkeit, dieses zu tun, oder — meine Professur aufzugeben. Denn ich kann und soll meinen Oberen mich nicht widersetzen unter dem stolzen Schein, dass ich besser verstände, was zur Wolfart des lutherischen Kirchenstats, der eine große äußerliche Gesellschaft begreift, gehörte, als diese meine Vorgesetzten".

Von weniger nachhaltiger Wirkung als seine biblisch-kritischen Forschungen sind die seiner kirchengeschichtlichen Kritik gewesen. Beide greifen ineinander, indem die letzte vorzugsweise die Geschichte der ersten Jarhunderte zum Gegenstande hat. Auch hier hat Semler neuen Stoff in Fülle zu Tage gebracht, er ist der Vater der Dogmengeschichte geworden, hat durch seine unruhige Skepsis zu befriedigenderer Begründung mancher Tatsachen beigetragen, auch für manche geschichtliche Erscheinungen einer unbefangneren Ansicht Ban gebrochen. Aber zu einer gediegenen Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung fehlt ihm der philosophische und der tiefer-christliche Geist, psychologischer und religiöser Pragmatismus und namentlich — vorurteilsfreie Beurteilung. Zur Idee einer historischen Entwicklung vermag er sich auch hier nicht zu erheben: er folgt noch der Erzälung der Kirchengeschichte nach Centurien; für das Verständnis des Dogma fehlt es ihm an christlichem Tiefsinn wie an philosophischem Scharfsinn. Der Maßstab, an dem er vergangene Jarhunderte misst, sind ihm die Schlagworte seiner eigenen Zeit: Aufklärung und Toleranz, Liberalität und Moral. Überzeugt wie er ist, dass die Privatreligion nach der Verschiedenheit der menschlichen Individuen notwendig eine mannigfaltige sein müsse, befindet er sich in einem fortgehenden Zustande der Entrüstung, dass von der bischöflichen Kirchengewalt jede freiere Privatansicht nur gewaltsame Unterdrückung erfärt; eines tieferen Glaubenslebens entbehrend, erscheint ihm jeder Anflug von Mystik als Schwärmerei; unfähig sich zu höheren religiös-sittlichen Idealen aufzuschwingen und unbekannt mit einem höheren Maßstabe für religiöse Persönlichkeiten als dem einer beschränkten Hausmoral, sieht er auch bei den edleren Erscheinungen nur Überspannung. Und da noch der Verdacht hinzukommt, der überall Priestertrug und Priesterdespotismus wittert, so macht ihm die Kirchengeschichte überhaupt nur einen trostlosen Eindruck. Die Märtyrer sind Leute von „zweifelhaftem Gemütszustande", die Mönche und Einsiedler Tollhäusler, die Bischöfe größtenteils Intriganten, Augustin ist ihm der spitzfindige und dolose, Tertullian der höchst sonderbare und fanatische, Theodoret der abergläubische, Bernhard der andächtelnde: nur Pelagius, dessen epp. ad Demetriadem er 1775 mit Schutz- und Trutz-Anmerkungen herausgab, ist ihm sein lieber Mann. „Ob wir gleich seit so vielen Jarhunderten eine große Menge Schriftsteller zälen können, so finden sich doch sehr wenige darunter, die zu einem Unterricht unserer Zeit eine merkliche Brauchbarkeit hätten; und wenn nicht jene Beobachtung ihre Richtigkeit hätte, dass viele gute Christen sich außer einer äußerlichen Kirchengesellschaft befunden haben, wo man lauter Heiden und

Ketzer zu sehen pflegt, so wären wir allerdings in einiger Verlegenheit, wenn wir die großen und würdigen Folgen der christlichen Religion bloß unter den sogenannten Rechtgläubigen suchen müssten" (Versuch einer freieren theologischen Lehrart S. 216). — Wie seine isagogischen und biblisch-kritischen Schriften immer wider aufs neue dieselbe Materie in anderen Formen und mit Bereicherungen vortragen, so auch seine kirchenhistorischen. Zur Aufhellung der ersten Jarhunderte gibt er zuerst seine „selecta capita historiae ecclesiasticae", dann seinen „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte" heraus, ferner seine „commentarii historici de antiquo Christianorum statu" und seine „neuen Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jarhunderte mehr aufzuklären".

Seine wüste und chaotische Darstellung ist schon von seinen Zeitgenossen gerügt worden; eine Folge davon sind die langen Vorreden, die Zusätze, Anhänge und Nachträge, wärend die meisten seiner Schriften ein Register und selbst eine Inhaltsangabe vermissen lassen. Daher auch seine Polyhistorie. Er sagt uns selbst, dass er vier bis fünf Vorlesungen täglich halte und doch hat er nicht weniger als 171 Schriften herausgegeben, von denen freilich unseres Wissens nicht mehr als zwei eine zweite Auflage erlebt haben.

Vernehmen wir schließlich noch über Semlers Leistungen auf den zwei Hauptgebieten seiner Tätigkeit das Urteil einer neueren kirchenhistorischen und einer isagogischen Autorität. Nachdem Baur (die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung S. 144) anerkennend seiner Verdienste um die alte Quellenforschung gedacht, fügt er hinzu: „So oft er aber auch denselben Weg betrat und zurücklegte, so gelang es ihm doch nie durch Beherrschung und Zusammendrängung des Stoffs, Verknüpfung des Einzelnen unter allgemeineren Gesichtspunkten, übersichtliche Einheit, seinen kirchenhistorischen Arbeiten auch nur die Form der Darstellung zu geben, welche der Vorzug Mosheims wenigstens in dessen Commentarii ist. An alles, was dazu gehört, dachte er so wenig, dass keiner zäher als er an der hergebrachten Anordnung nach Jarhunderten hängen blieb. Überall besteht seine Arbeit nur darin, in einer Masse von Einzelheiten rohe, mehr oder minder unverarbeitete Materialien aus den durchwülten Quellen zu Tage zu fördern. Er betrachtete auch dies als ein Recht seiner Individualität, alles nur so zu geben, wie es das unmittelbare Ergebnis seiner gelehrten Forschungen war, wie ja auch jede seiner Schriften nur eine neue Ausfürung des in unendlichen Variationen, besonders auch in allen Vorreden, die immer selbst wider zu Abhandlungen wurden, widerkehrenden Grundgedankens war, in welchen sein ganzes geistiges Sein und Leben aufging. Mit diesem einen Gedanken war das ganze Gebiet der höheren Ideen für ihn erschöpft und er blieb, so weit nicht seine skeptische Kritik ihn misstrauisch machte, bei einer sehr nüchternen und populären Betrachtungsweise der Dinge stehen". Das Urteil über seine biblisch-kritischen Verdienste fasst Reuß treffend in folgender Charakteristik zusammen (3. Ausg., § 573): „Das magische Wort, welches die Schrifttheologie ihrer endlichen Entfesselung von dem Joche der Tradition, wie langsam auch und schwankend, entgegenfüren sollte, sprach ein Mann aus, welchen die Natur weder zum Parteihaupt, noch zum Propheten geschaffen hatte. Dieser Mann war Johann Salomo Semler. Von Haus aus ein Pietist, von der Schule her ein Büchergelehrter, trug ihn der Strom der Zeit mehr als geniale Tatkraft, der Instinkt mehr als das Bewusstsein, an die Spitze einer Bewegung, die zu leiten er zu schwach war, deren weiteren Weg nur zu überschauen ihm der Blick mangelte. Innerlich fromm geneigt, das Ehrwürdige zu erhalten, fürte er die tötlichsten Streiche gegen alle Überlieferung. Im endlosen Gezänke des Augenblicks sich verzehrend, kam er zu keiner fertigen Gestaltung für die Zukunft. Sein unermüdliches und ungeordnetes Lernen gab ihm ebensowenig die Muße, als sein schwerfälliges Wissen die Mittel, eine neue Schöpfung aus den Trümmern der alten steigen zu lassen. Wenn seine Gedanken als Grundsätze auf die Nachkommen sich vererbten, so verdanken sie das nicht seinem Geiste, sondern ihrer Warheit, und nur weil es diese nicht verkannte, behielt das jüngere Geschlecht seinen Namen". —

Litteratur. Semlers Lebensbeschr. von ihm selbst abgefasst, 2 Theile,

Halle 1781, 82; F. A. Wolf, Semlers letzte Lebenstage, Halle 1791; Niemeyer, Semlers letzte Äußerungen über relig. Gegenst., Halle 1791; Noesselt, De Semlero etc. narratio, vor Semlers Paraphr. in I Joannis ep. Rigae 1792, deutsch in Nösselt's Leben v. Niemeyer II, 194; Schlichtegroll, Nekrolog a. d. J. 1791, Jahrg. II, Bd. II, Gotha 1793, S. 1; Eichhorn, Allg. Bibl. d. bibl. Lit., 5. Bd., 1. St., 1793; Meyer, Gesch. d. Schrifterklärung ꝛc., 5. Bd., 1809, S. 11 u. ö.; Tholuck, Vermischte Schrr., 2. Thl., 1839, S. 39; Baur, Theol. Jahrbb., 9. Bd., 1850, IV, S. 518, und Epochen der kirchl. Geschichtschreibung 1852, S. 132; Schmid, Die Theologie Semlers, Nördl. 1858; Dorner, Gesch. d. prot. Theol. 1867, S. 703; Dieſtel, Zur Würdig. Semlers, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1867, S. 471; Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik, IV. Bd., 1867, S. 26; Frank, Gesch. d. prot. Theol., 3. Thl., 1875, S. 61. Vergl. auch: Ypey, Geschiedenis van de Kristl. Kerk in de 18. eeuw 1797 ff., 5. Thl., S. 64 u. ö.; Amand Saintes, Histoire crit. du rationalisme etc. 1841, p. 126; Lichtenberger, Histoire des idées relig. etc. 2. ed. 1873, t. I, p. 118. — **Tholuck† (Tzschirner).**

Sende, Sendgerichte. Die Benennung dieſes für die Entwicklung des deutschen Kirchenrechts hochwichtigen Instituts fürt auf Synode, Synodalgericht (synodus, judicium synodale) zurück. Dies zeigen die niederländischen Formen synd, zynd, friesisch sinuth, sineth, sind, niederdeutsch senet, althochdeutsch seneth, senet, mittelhochdeutsch sent.

Die Entstehung der Sendgerichte hat sich an die im Abendlande besonders durch die spanische Kirche ausgebildete Einrichtung der järlichen bischöflichen Visitationen angeschlossen. Eine im Jare 516 zu Tarragona gehaltene Synode (c. 8) bezeichnet die järlichen Visitationen der einzelnen Diözesen durch ihre Bischöfe bereits als eine alte kirchliche Gewonheit (c. 10. C. X. qu. 1). In der Merovingerzeit wird die Visitation nur gelegentlich erwänt (s. Conc. Cabilon. [zwischen 644 und 656] c. 11, Mansi Collect. concil. T. X. p. 1191, vgl. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts Bd. II, S. 359 f.; pflichttreue Bischöfe entzogen sich indessen der Mühewaltung nicht, welche die Gesetze der Karolingerzeit häufig einschärften (Cap. Karlman. 742, c. 3, 5. Mon. Germ. T. III. p. 17 [Leg. Sect. II. T. I. p. 25], Cap. Pipin. 744, c. 4. ib. p. 21 [S. II. T. I. p. 29], Cap. Kar. M. generale I, c. 7, 769? ib. p. 33 [S. II. T. I. p. 45], Admonit. gen. 789 c. 69 [70], ib. p. 64 [S. II. T. I. p. 59], Conc. Arelat. VI. 813, c. 17, Cap. Aquisgran. 813? c. 1, ib. p. 188 [S. II. T. I. p. 170], Const. Wormat. 829, c. 5, ib. p. 335, Synod. ap. Tolos. 844, c. 4 sqq., ib. p. 379 und andere. Vgl. Dove in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. IV, S. 16 ff.; Phillips, Kirchenrecht Bd. VII, § 366. Diese Visitationen der fränkischen Diözesen unterschieden sich im 7. und 8. Jarhundert noch nicht wesentlich von den in den übrigen Teilen der abendländischen Kirche üblichen. Einmal oder unter besonderen Umständen auch wol mehrmals im Jare durchzog der Bischof seine Diözese. Voraus geht ihm der Archidiakon oder der Erzpriester der bischöflichen Kirche; dieser ruft in den Pfarreien, welche der Visitation unterliegen sollen, das Volk zusammen, verkündet ihm, dass in wenigen Tagen der Bischof eintreffen werde und ladet unter Androhung des Bannes Alle insgesamt zum Sende. (Dies zeigt Conc. Rotom. 650? c. 16, Regino de synod. caus. l. II. c. 1; das Alter dieser Synode von Rouen ist jedoch sehr zweifelhaft, s. Dove a. a. O. IV, S. 20).

Unter Zuziehung der Priester, welche dort den Bischof mit der Sendkost (servitium) zu empfangen verpflichtet sind, schlichtet dessen Vorbote dann, was von geringeren Händeln abzutun war, damit sein Herr demnächst nicht mit minder wichtigen Dingen aufgehalten werde oder länger dort zu verweilen genötigt sei, als die Atzung reicht. Wenn dann zwei oder einen Tag darauf der Bischof selbst anlangte, so fand er an den angesagten Orten, gewönlich bei den Taufkirchen das christliche Volk der Umgegend unter Fürung seiner Priester versammelt, das ihn mit festlicher Gabe empfing. Dort predigte er dem Volke und firmte, nahm Kenntnis von den Zuständen der Gemeinden und besichtigte die kirchlichen Anstalten, untersuchte Amtsfürung, Lehre und Wandel der Geistlichen,

ſpürte den Reſten der heidniſchen Sitte nach, belehrte die Irrenden und ſtrafte die Fehlenden, indem er ſie zu heilſamer Buße anhielt. Die angelegentliche Erforſchung (inquirendi studium) und Beſtrafung derjenigen Verbrechen, welche im weltlichen Gerichte entweder ganz unberückſichtigt gelaſſen wurden oder doch durch Geldbußen geſünt werden konnten, insbeſondere alſo von Mord, Totſchlag, Raub, Meineid, Blutſchande, Ehen in den verbotenen Verwandtſchaftsgraden, anderen Fleiſchesverbrechen wird den viſitirenden Biſchöfen in den Schlüſſen der fränkiſchen Synoden wie in den dieſelben beſtätigenden Edikten der Könige widerholt und dringend an das Herz gelegt (Cap. Aquisgran. a. 813? c. 1, Karoli II. synodus apud Tolosam a. 844, c. 4).

Karl der Große erkannte ſehr wol die hohe Bedeutung dieſes reiſenden Gerichtes für die Handhabung der Gerechtigkeit. Seinem ſtatsmänniſchen Blicke blieb aber auch nicht verborgen, daſs der Stat zwar dieſe ergänzende Tätigkeit der Kirche zu fördern, aber doch auch nicht völlig ſich ſelbſt zu überlaſſen habe. Er geſellte deshalb dem geiſtlichen reiſenden Richter zum Schutze, aber auch zur Kontrole den Grafen oder deſſen Schultheiß zu (Im Anſchluſs an Cap. Karlm. 742, c. 5: Kar. M. Cap. gen. I, a. 769? c. 6, M. G. T. III. p. 33, [Sect. II, T. I. p. 45], Cap. Mant. 781? c. 6, ibid. p. 41 [S. II. T. I. p. 190]). Karls Nachfolger im öſtlichen wie im weſtlichen Frankenreiche folgten denſelben Grundſätzen. Auch ſie gewärten den Biſchöfen zur Haltung ihrer Sendgerichte bereitwillig die Unterſtützung des Beamtentums (Karoli II. Syn. Suession. 853 Cap. missorum c. 10, ibid. p. 420). Vgl. (gegen Waitz, Deutſche Verf.-Geſch. Bd. IV, S. 371) Dove a. a. O. S. 22 f. Daſs die Kontrole durch den Stat übrigens ſchon damals eine notwendige war, um Miſsbräuche zurückzuhalten, die ſich ſpäter, als jene weggefallen war, in verderblichem Umfange zeigen ſollten, davon geben die widerholten ſtrengen Anweiſungen der Könige wie der Synoden Zeugnis, worin den Biſchöfen unterſagt wird, um der Sendkoſt willen die Viſitationen übermäßig auszudehnen und ſo aus einer heilſamen Einrichtung eine Landplage zu machen (vgl. z. B. Const. Wormat. a. 829, c. 5, M. G. T. III, p. 335.

Von einer Mitwirkung der Gemeinde bei Erforſchung der im Sende zu ſtrafenden Vergehungen finden wir übrigens bis in die zweite Hälfte des 9. Jarhunderts noch keine Spur. (Cap. Aquisgran. 813, c. 1, Kar. II. Syn. ap. Tolos. 844, c. 4). Die Beſtrafung im Sende beſchränkte ſich deshalb damals noch ſtreng auf offenkundige Vergehungen (ſ. Dove a. a. O. S. 25 f.). Die Verfolgung zu erleichtern, diente damals vorzüglich die Einrichtung der Landdekanien (Syn. Ticin. 850, c. 6, M. G. T. III, p. 397).

Seit der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts läſst ſich nun aber eine Einrichtung erkennen, durch welche auf eine höchſt ſinnreiche Weiſe die Verfolgung der Verbrechen in dieſem reiſenden geiſtlichen Gericht des Biſchofs geſichert wurde. Dies iſt die Einrichtung der Sendzeugen (testes synodales). Die weltlichen Rügegerichte der fränkiſchen Zeit ſcheinen dabei der Kirche als Vorbild gedient zu haben, ſ. Pippini cap. Langob. 782—786, c. 8, M. G. T. III, p. 43 [S. II. T. I. p. 192]; (über jurare ad Dei judicia = Dei evangelia ſ. Brunner in der Zeitſchr. für Rechtsgeſchichte Bd. XI, S. 317 ff.), Hludov. II. conv. Ticin. 850, c. 3. p. 406, Cap. Aquisgran. 828. Capit. de instruct. miss. c. 3, ib. p. 328, ſ. Dove a. a. O. IV, S. 31 ff., verb. Brunner, Zeugen und Inquiſitionsbeweis der karol. Zeit, Wien 1866, S. 10, Anm. 2 (wärend Cap. Worm. 829, c. 3, M. G. T. III. p. 351 auf Schöffen zu beziehen iſt, ſ. Dove in der Zeitſchr. f. deutſches Recht Bd. XIX, S. 346 f., Brunner S. 22 f., wonach Zeitſchr. für Kirchenrecht IV, S. 39 zu berichtigen iſt). Von dem Rügeverfaren mit den Sendzeugen gibt das Werk des gelehrten Abtes von Prüm, Regino († 915), „Von Synodalangelegenheiten und kirchlicher Disziplin“ im zweiten Buch ein anſchauliches Bild. Wenn nämlich der Biſchof zu Sendgericht ſitzt, ruft er nach einer angemeſſenen Anſprache ſieben Männer aus der Gemeinde der betreffenden Pfarrei, — oder auch eine größere oder geringere Zal, je nachdem es nützlich ſcheint, — und zwar ſolche, die an Alter, Anſehen und Warhaftigkeit hervorragen (matu-

riores, honestiores atque veraciores) auf. Die Hervorgetretenen vereidigt er dann einzeln auf die zur Stelle gebrachten „Pfänder der Heiligen“ (Reliquien) zur Rüge. Der Eid, den jeder der Sendzeugen ſchwört, lautet bei Regino wörtlich wie folgt:

„A modo in antea, quidquid nosti aut audisti, aut postmodum inquisiturus es, quod contra Dei voluntatem et rectam Christianitatem in ista parochia factum est, aut futurum erit, si in diebus tuis evenerit, tantum ut ad tuam cognitionem quocunque modo perveniat, si scis aut tibi indicatum fuerit, synodalem causam esse, et ad ministerium episcopi pertinere, quod tu nec propter amorem, nec propter timorem, nec propter praemium, nec propter parentelam ullatenus celare debeas archiepiscopo de Treveris aut eius misso, cui hoc inquirere iusserit, quandocunque te ex hoc interrogaverit. Sic te Deus adiuvet et istae sanctorum reliquiae.“

Die Übrigen aber folgen ihm mit den Worten:

„Istud sacramentum, quod iste iuravit de synodali causa, quod tu illud observabis, in quantum sapis aut audisti, aut ab hac die in antea inquisiturus es. Sic te Deus adiuvet“. (Vergl. Burchard v. Worms Decret I, 91, Gratian c. 7. C. XXXV. qu. 6.)

Nachdem der Biſchof darauf noch einmal in einer kurzen Anſprache die Bedeutung des eben geleiſteten Eides den Sendzeugen vor die Augen gefürt, legt er ihnen eine nach Kategorien der im Sende zu ſtrafenden Verbrechen geordnete Reihe von Fragen vor, wie z. B.: „Iſt in dieſer Pfarrei ein Totſchläger, der einen Menſchen mit Abſicht, oder aus Leidenſchaft, oder um Raubes willen, oder zufällig, oder unfreiwillig und gezwungen, oder um der Blutrache willen, was wir Fehde nennen, oder im Kampf, oder auf Geheiß ſeines Herrn, oder der ſeinen eigenen Sklaven getötet hat?“ Sie antworten dann mit der Rüge der in die fragliche Klaſſe fallenden Übeltäter mit Angabe der in der Frage enthaltenen näheren Umſtände. So entwickelte ſich ſeit dem 9. Jarhundert ein Inſtitut, durch welches es der Kirche möglich ward, in höchſt wirkſamer Weiſe die Lücken des germaniſchen Strafrechts auszufüllen. Denn wärend im weltlichen Verfaren das Gebiet der öffentlichen Strafe noch ein äußerſt beſchränktes war und die ſchwerſten Verbrecher meiſt nur zu Geldbußen verurteilt wurden, wurden in dieſem geiſtlichen Gerichte ſtrenge, ja langjärige Bußübungen, mit denen der zeitweiſe Verluſt der Freiheits- und Ehrenrechte verbunden war, gegen Unfreie ſogar körperliche Züchtigungen erkannt. So ſtellte die Kirche den Mängeln des weltlichen Strafrechts ein höheres, auf dem Prinzipe der ſtrafenden Gerechtigkeit ruhendes Strafrecht entgegen. Wie weit die Kirche ihre Kognition in dieſer Beziehung im 9. und 10. Jarhundert erſtreckte, erfaren wir widerum aus Regino. Danach erſtreckt ſich die Zuſtändigkeit der Sendgerichte etwa auf folgende Hauptkategorien von Vergehen:

1. Verbrechen gegen das Leben, homicidia, worunter nicht nur Mord (qui voluntarie homicidium fecit) und Totſchlag (qui subito per iram et rixam hominem occidit) begriffen, und als höhere Delikte der Verwandten- und Gattenmord ausgezeichnet werden, ſondern auch farläſſige Tötung, Tötung in der Blutrache und in ungerechtem Kriege (quod magna distantia est inter legitimum principem et seditiosum tyrannum), Kindesmord, Vergiftung, Selbſtmord, Abtreibung der Leibesfrucht, Verſtümmelung des Körpers und Beraubung der Zeugungsfähigkeit in Frage kommen, und gelegentlich auch alle Verletzungen des beſonderen Friedens der Kirchen, des kirchlichen Eigentums und der geiſtlichen Perſonen erörtert werden.

2. Ehebruch und Hurerei, adulteria et fornicationes, auch unbegründete oder mit Umgehung des geiſtlichen Gerichts bewirkte Scheidung, Blutſchande, Verheiratung gegen die Eheverbote der Kirche (vergl. auch Form. Alsat. 17, Rozière, Recueil des formules, Paris 1859, T. II. nr. 533, p. 662), Kuppelei, unnatürliche Sünde.

3. Diebſtal und Raub, furtum et rapina, insbeſondere Kirchenraub (sacrilegium).

4. Meineid und Eidbruch, periurium, ſowie Verleitung dazu.

5. Falſches Zeugnis, falsum testimonium, dabei auch Menſchenraub.

6. Zauberei und heidniſchen Aberglauben (de incantatoribus et sortilegis — de sanguine et morticinis), woran ſich noch

7. die Vergehen gegen die kirchliche Ordnung ſchließen. Dahin gehören einmal die Verletzungen der den Gläubigen von der Kirche vorgeſchriebenen beſonderen religiöſen Pflichten (Sakramentsverachtung, Feiertagsbrüche, Entziehung von der Beichtpflicht), ſowie Verſagung der der geiſtlichen Obrigkeit ſchuldigen Unterwerfung (z. B. Nichtachtung der Exkommunikation, Umgang mit Exkommunizirten, Entziehung von einer auferlegten Kirchenbuße, Nichtbefolgung der gerichtlichen Befehle und Ladungen der geiſtlichen Obrigkeit [ihres bannus], Verletzung des Pfarrzwanges und der Zehntpflicht), ſodann Verletzung des kirchlichen Anſtandes (Geſang von unanſtändigen oder Spottliedern in der Nähe der Kirche, Plaudereien wärend des Gottesdienſtes) und der bürgerlichen Ordnung (Beſtimmungen gegen den Bettel, falſches Maß und Gewicht, verbotene Verbindungen) und endlich die nationalen Laſter (z. B. assidua ebrietas), in welcher letzteren Beziehung die erziehende Wirkſamkeit der Kirche mit ihrer ängſtlichen Sorgfalt ſelbſt für die leibliche Geſundheit ihrer unbändigen Zöglinge uns Züge einer warhaft rürenden Naivität vor Augen ſtellt. Dem Standpunkt der kirchlichen Zucht war es durchaus angemeſſen, daſs der Begriff des Verbrechens, die Auflehnung gegen die äußere Rechtsordnung, nicht ſtreng feſtgehalten und die Wirkſamkeit der geiſtlichen Strafgerichte in vieler Beziehung auf das Gebiet der bloß moraliſchen Pflichten ausgedehnt wurde. In allen dieſen Fällen erkannte der geiſtliche Richter auf die zu leiſtende Pönitenz, auch wenn das Vergehen im weltlichen Gerichte bereits mit Geld gebüßt war.

Das Verfaren im Sende ſchloſs ſich genau den Formen des germaniſchen Gerichtsverfarens an. Es bewegt ſich daher in Frage und Antwort. Dem Biſchofe treten die Kleriker ſeines Presbyteriums, beziehungsweiſe der betreffenden Pfarreien zur Seite, um ihm das Urteil zu finden. Eigentümlich iſt dem Sendverfaren nur, daſs der geiſtliche Richter durch die dem Sendzeugen vorgelegten Rügefragen dieſen zur Anklage veranlaſst. Nach geſchehener Rüge tritt der einzelne Sendgeſchworene ganz in die Stellung, die im weltlichen peinlichen Verfaren der Ankläger einnimmt. Er hat keinerlei Anklagebeweis zu erbringen. Vielmehr iſt es Recht und Pflicht des Verklagten, ſich ſeinerſeits von der Anklage zu reinigen. Beweismittel ſind der eigene Eid des Beſchuldigten, der Eid der Genoſſen (Eidhelfer), das Gottesurteil. Letzteres iſt beſonders im Falle einer gewiſſen Notorietät des Verbrechens, bei bereits früher im Send Überfürten und bei Unfreien vorgeſchrieben. Insbeſondere ſind die Feuer- und Waſſerproben häufig, und zwar ſowol die Probe des Keſſelgriffs, als auch des kalten Waſſers. Gegen Ungehorſame wird in beſtimmten Friſten nicht nur mit geiſtlichen Cenſuren, ſondern auch mit Pfändungen und Konfiskationen vorgegangen, zuletzt tritt Friedloſigkeit ein (der Gebannte wird exlex).

Über dieſe Verhältniſſe ſind mit Regino zu vergleichen: Gerhardi Vita S. Oudalrici Episc. Augustani (zwiſchen 983 und 993), M. G. Script. T. IV, p. 377 sqq. und das Sendrecht der Main- und Rednitzwenden, welches namentlich über das Ungehorſamsverfaren Aufſchluſs gibt (ſ. über dies merkwürdige Stück: Dove in der Zeitſchr. für Kirchenrecht IV, S. 157 ff., vgl. Phillips, Der Cod. Salisb., Wien 1864, S. 65 ff. Das Konzil von Tribur 895 iſt darin benutzt; ſelbſt nicht viel jünger, bezieht ſich das Sendrecht auf die slavi vel [= et] ceterae nationes, qui nec pacto nec lege salica utuntur, d. h. die weder nach geſchriebenem [pactum = ewa] noch ungeſchriebenem ſaliſchen Recht leben; im Maingebiete hatte die fränkiſche Bevölkerung ſaliſches Recht, nicht, wie Sohm meint, ripuariſches. Merkel in den Mon. Germ. T. XV, p. 486 machte daraus eine baieriſche Synode, S. Riezler in den Forſchungen z. deutſchen Geſch. Bd. XVI, S. 397 ff.

[1876] wollte, one Beachtung der in Richter-Dove, Kirchenr. 7. Aufl. gegebenen Nachweisungen, das Slavensendrecht wider dem baierischen Gebiete zuweisen, indem er unter pactum und lex salica das baierische und salische Gesetz versteht, wärend, wo beide Ausdrücke so zusammenstehen, die Beziehung auf verschiedene Stammrechte unmöglich ist. — Die Gestaltung der Sendgerichte bei dem Übergange aus der fränkischen in die deutsche Periode (887—1000), insbesondere das Verfaren, ist dargestellt von Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht Band V, S. 1—42.

Eine Ergänzung fand der bischöfliche Send schon in der fränkischen Periode in den monatlichen Bezirksversammlungen, in welchen sich unter Leitung des Erzpriesters (archipresbyter ruralis) die Priester des Bezirks (decania) an den Kalenden jedes Monats versammeln, um von ihrer Amtsfürung und den kirchlichen Zuständen ihrer Gemeinden Rechenschaft zu geben, Versammlungen, von denen Hincmar von Rheims in den Capitula a. XII episcopatus superaddita in Opp. ed. Sirmond T. I, p. 730 ein anschauliches Bild gibt.

Es sind nunmehr die wesentlichen Veränderungen anzugeben, welche das Institut der Sendgerichte im Laufe des deutschen Mittelalters erfur.

Besonders seit der Zeit der sächsischen Kaiser wurden die Bischöfe durch ihre Beteiligung am Reichsregiment vielfach ihrem geistlichen Berufe entfremdet. Unaufhörlich wurden sie zu Hofe entboten und mussten zu allen weltlichen Geschäften willig die Hand bieten. Nicht nur dass ihnen die Sorge oblag, von ihren Territorien die Kontingente zum Reichsheere zu stellen, sie mussten sogar oft den Kirchensatzungen zuwider mit zu Felde ziehen. Im Reichstage berieten sie den König, bei seinen Hoftagen standen sie ihm zur Seite, im Reichsgericht halfen sie ihm das Recht finden. So konnten die Bischöfe denn nicht mehr, wie in der karolingischen Zeit in Person als reisende Richter ihre Sprengel durchziehen. Wie sie schon in der fränkischen Zeit oft als Vertreter den Archidiakonus ihrer bischöflichen Kirche geschickt hatten, so hielten nun regelmäßig die Archidiakonen den Send. Da für die vermehrten Geschäfte ein Archidiakon im Sprengel nicht mehr ausreichte, wurden die Bistümer seit dem 11. Jarhundert nun durchgängig in mehrere Archidiakonate geteilt, in deren jedem ein bestimmter Archidiakon die geistliche Gerichtsbarkeit, den bannus, übte. Regelmäßig wurden die Rechte des Archidiakonats mit der Stellung des Propstes der Kathedrale sowie der im Sprengel vorhandenen Kollegiatstifter, zuweilen auch wol mit einer andern Dignität des bischöflichen Kapitels (dem Domdechanten, Domthesaurarius) verbunden. Der Rückhalt, den die Archidiakonen in diesen mächtigen Korporationen fanden, lieh ihrem Streben Erfolg, die Gerichtsbarkeit, welche sie ursprünglich nur im bischöflichen Auftrage (commissario nomine) geübt hatten, nunmehr als eigene Jurisdiktion an sich zu ziehen. So haben denn überall die Archidiakonen ein eigenes Sendrecht erlangt; nur die Erscheinung erinnert noch an das frühere Verhältnis, dass in jedem vierten Jare das Sendrecht als bischöflich bezeichnet zu werden pflegt, daher das vierte Jar exitus episcopi heißt. Natürlich ging auch in diesem vierten Jare der Bischof nicht mehr in Person auf die Rundreise, sondern der Archidiakon, aber die Sendgefälle gehören in diesem vierten Jahre dem Bischofe. Vgl. z. B. Urk. von 1195 und 1296 bei Würdtwein, Dioec. Mogunt. T. II, p. 9 sqq., Urk. von 1459 bei Guden, Cod. dipl. T. IV, p. 333, Urk. P. Hadrians IV, von 1155 für Trier bei Beyer, Mittelrhein. Urkundenbuch Bd. I, S. 650. Diese Einrichtung hing wol mit der Vierteilung der kirchlichen Einkünfte zusammen, welche in Italien, Deutschland, Skandinavien (nicht in England) üblich war. Bald hielten sich auch die Archidiakonen für diese Rundreisen eigene Kommissarien oder Officiale. Die Rücksicht auf die Gefälle, die überhaupt der materiellen Auffassung des Mittelalters von öffentlichen Gerechtsamen entsprach, trat um so mehr in den Vordergrund, als nicht nur die schon früher kostspielige Atzung des Sendrichters und seines Gefolges mit mannigfaltigen Lasten in Verbindung gesetzt wurde, sondern auch durch Vermittelung der Rechtssammlungen des Regino und des Burchard von Worms, die schon früher für die im Beichtstule verhängten Bußen üblich gewordene Einrichtung

der Redemtionen, d. h. der Ablöſung der Bußwerke (Faſten u. ſ. w.) durch eine beſtimmte Geldſumme in die Sendgerichte Eingang fand. Wie alſo regelmäßig die Archidiakonen ein eigenes Sendrecht erlangten, ſo geſchah dies nicht ſelten auch mit den ländlichen Erzprieſtern, welche den kleineren Bezirken (decaniae, christianitates) vorſtanden, deren mehrere einen Archidiakonat bildeten, wie mehreren Centenen einen Gau. (Beiſpiele erzprieſterlichen Sendrechts über einen Diſtrikt: Urk. für den Decanat Dortmund von 1293 bei Binterim und Mooren, Erzdiöceſe Köln Bd. I, S. 299; über den Erzprieſterſend zu Mainz: Würdtwein T. I. p. 16 sqq. Nach der Urk. v. 1300 l. c. p. 20 sqq. ſtanden unter dem Send des Erzprieſters beſtimmte Klaſſen von Handwerkern der Stadt Mainz, die ſich durch Abgaben Nachſicht in Bezug auf gewiſſe Feiertagsbrüche erworben hatten.) Regelmäßig aber hielten die Erzprieſter den Send als Kommiſſarien des Sendherrn (der Archidiakonen, ſ. z. B. das Synodalregiſter für den Archidiakonat Aſchaffenburg bei Würdtwein l. c. T. I, p. 522, des Biſchofs, ſ. z. B. Sendweistum zu Boppard 1402 bei J. Grimm, Weisthümer Bd. III, S. 774). Die Pfarrer eines jeden ſolchen Bezirks bildeten außerdem korporative Verbände (die ſogenannten Ruralkapitel), deren nach wie vor unter dem Vorſitz des Erzprieſters ſtattfindende Monatsverſammlungen Leben und Wandel der Geiſtlichen und Laien beaufſichtigten. Dieſe Verſammlungen der Ruralkapitel bilden die unterſte Stufe der ſynodalen Aufſicht.

Indem ſo die Archidiakonen und manche Erzprieſter ein eigenes Sendrecht erlangten, ſetzten ſich an das ordentliche biſchöfliche Amtsgericht eine Menge kleiner geiſtlicher Untergerichte an, durch welche die ordentliche biſchöfliche Amtsgerichtsbarkeit in den Hintergrund gedrängt wurde. Der Archidiakon wird in den Quellen nunmehr geradezu als judex ordinarius bezeichnet. Zugleich war dies die Veranlaſſung, daſs die weltliche ſtändiſche Gliederung in dieſe Verhältniſſe eingriff. Wie der Adel nämlich regelmäßig von den kleinen weltlichen Cent- und Lokalgerichten eximirt war und ſeinen befreiten Gerichtsſtand im Grafengericht behauptet hatte, ſo erlangte er nun auch meiſt die Befreiung von dem geiſtlichen Gerichte der Archidiakonen und Erzprieſter und nahm vor dem Biſchof Recht, ſ. z. B. Statuta D. Engilberti Archiep. Colon. 1266 bei Hartzheim, Concil. Germ. T. III, p. 623. Da letzterer kein reiſendes Gericht mehr hielt, ſo gingen die Rechtsſachen edler Perſonen meiſt an die Diözeſanſynode über, welche, halb kirchliche Verſammlung, halb Landtag, regelmäßig bei der Kathedrale zuſammentrat. Über den Biſchofsſend und deſſen Verbindung mit der Diözeſanſynode ſ. G. Phillips, Diöceſanſynode (Freib. 1849), S. 56 ff. Seit dem 13. Jarhundert traten für die gerichtlichen Geſchäfte meiſt ſtändige biſchöfliche Gerichte ein (z. B. die Richter des heiligen Stules zu Mainz). Einen änlichen befreiten geiſtlichen Gerichtsſtand, wie die Edelherren, erlangten mancher Orten, z. B. in Köln, ſ. Frensdorff, Das Recht der Dienſtmannen des Erzb. von Köln, Köln 1883, Art. IX, S. 8, 32, Würzburg: Pufendorf, De jurisd. Germ., Lemgov. 1740, P. II. s. 3. c. 1, § 160, auch die Miniſterialen.

So erklärt ſich denn das Bild der Sendgerichtsbarkeit, das der Verfaſſer des „Sachſenſpiegels“ Buch I, Art. 2 entwirft: Jewelk kersten man is senet plichtig to sükene dries in me jare, sint he to sinen dagen komen is, binnen deme biscopdume, dar he inne geseten is. Vriheit de is aver drierhande: scepenbare lüde, die der biscope senet süken solen; plechhaften der dumproveste; landseten der ercepriestere. Dies Bild entſpricht durchaus dem Leben, wie es ſich in norddeutſchen Gegenden geſtaltet hatte. Man darf ſich nur nicht zu kleinlich etwa an die Zal der järlichen Sendgerichtstage halten. Der Verfaſſer des „Sachſenſpiegels“ geht immer von den konkreten Verhältniſſen aus, wie er ſie in den benachbarten Grafſchaften vor Augen hatte. Wurden hier järlich drei Sendgerichtstage gehalten, wie auch anderwärts (z. B. nach dem älteſten Recht der Stadt Soeſt bei Seibertz, Urk. zur Weſtfäl. Geſch. Bd. I, S. 49; eine jüngere Handſchrift hat nur zwei), ſo genügt ihm dies, und es kümmert ihn nicht, daſs anderwärts, z. B. in einem Teil Niederſachſens und Friesland, die Sendgerichte nur zweimal, im Frühjar und Herbſt, oder, wie nach bremiſchen Statuten und im Erzſtifte

Mainz nur einmal gehalten werden. — Zur Erledigung der von dem reisenden Sendrichter nicht abgemachten Sachen wurde über vierzehn Nacht nach dem ordentlichen Sendgerichte, welches oft drei Tage dauerte (s. z. B. Bopparder Sendweistum von 1402), der (dem weltlichen Asterding verwandte) Astersend (secunda synodus, postsynodalia) durch den Erzpriester oder Pfarrer gehalten (s. z. B. v. Richthofen, Friesische Rechtsquellen S. 402, Würdtwein T. II, p. 31), der dafür die Astersendgefälle bezog.

Eine weitere Durchbrechung der ordentlichen Sendgerichtsbarkeit erfolgte vielfach durch lokale Exemtionen, wie sie vor allem die Klöster erlangten. Zuweilen haben Bezirke, z. B. die Stadt Gent, sich das Recht erhalten, dass nur der Bischof dort den Send hegen darf. Noch öfter erreichten städtische Gemeinden das Privilegium einer völligen Exemtion von dem geistlichen reisenden Gericht, an dessen Stelle ein durch den Pfarrer abgehaltenes lokales Synodalgericht trat.

Wärend so in die geistliche Gerichtsbarkeit die ganze Zersplitterung des Gerichtswesens der feudalen Periode eindrang, bewegte sich das Verfaren in den Sendgerichten nach wie vor in den Formen des germanischen Strafverfarens. Der Sendrichter gebietet den Gerichtsfrieden (inbannire synodum; siehe Würdtwein T. II, p. 27 und besonders die friesischen Formeln bei v. Richthofen, Fries. Rechtsquellen S. 401 f. u. a.). Die Bezeichnung etswere, fries. edsuaren, für die Sendzeugen findet sich bei Friesen und Dithmarsen, in Drenthe, aber auch am Oberrhein, zu Soest, Lübeck, Braunschweig, Frankfurt a. M. An die Stelle der Auswal durch der Bischof trat seit dem 12. Jarhundert meist die Wal, welche in den Städten durch Ratmannen oder Schöffen (z. B. Frankfurter Urk. von 1283 bei Boehmer, Cod. dipl. Moenofrancofurt. p. 211) oder die Bürgerschaft (z. B. älteste Soester Statuten) geübt wurde. Diese Sendzeugen waren regelmäßig identisch mit den Sendschöffen (vgl. z. B. Glosse zu Sachsensp. I, 2), welche dem Sendrichter die Urteile fanden. Das ganze Verfaren nämlich entwickelte sich in germanischer Weise in Fragen des Richters und Antworten der Urteiler. Und zwar wurden nicht nur die Hegungsfragen von den Sendschöffen beantwortet, sondern auch die Urteile in den einzelnen Sendfällen jetzt neben den Klerikern auch von weltlichen Sendschöffen gefunden, wie dies insbesondere aus den friesischen Sendrechten erhellt (vgl. Richter-Dove, Kirchenrecht 7. Aufl. § 226, Anmerk. 29; s. z. B. Richthofen S. 407, § 6, 8; dass dies sich aber nicht auf Friesland beschränkt, zeigt z. B. die merkwürdige Aachener Urk. von 1331, § 4 bei H. Lörsch, Aachener Rechtsdenkmäler, Bonn 1871, S. 44 ff. u. a. Zuweilen sprachen sogar auf die Rüge der Eidgeschworenen die städtischen Schöffen die Urteile, so in Frankfurt a. M.). Das C. 3 X. de consuet. I. 4 (Innoc. III, 1199) drang in Deutschland nicht durch. Auch Weistümer über die Gerechtsame des Sendherrn wurden von den Sendschöffen erteilt (Beispiele gibt Phillips, Kirchenrecht Bd. VII, S. 192, Anm. 32). In Landgemeinden fielen übrigens die Sendschöffen oft mit den Verwaltern des örtlichen Kirchenvermögens (den Provisoren, Kirchvätern, Juraten, Heiligenpflegern, Altermännern) zusammen. Auch mit den weltlichen Ortsvorstehern (Heimbürgen) fand eine Berürung statt. — Der Eid der Rügezeugen geht z. B. nach dem Xantener Sendrecht dahin, zu rügen „alles, was ich weiß oder gehört habe oder mir ahngezeigt worden ist oder ahngezeigt wirdt, dass unter meinen Kerspel undt nachburschafft N. durch jemants begangen undt geschehen ist wieder die Gebotte Gottes undt der h. christl. allgemeiner Kirchen" u. s. w. (vgl. die bei Richter-Dove a. a. O. nachgewiesenen Formeln aus Köln, Jülich-Berg, Preußen). Nach dem Sendrecht des Archidiakonats des Mainzer Propstes S. Petri extra muros bei Würdtwein T. II, p. 30 werden von der Rügepflicht ausgenommen „drier hande sachen, die ir nit rugen sollent: uwern eigen perrer, uwern eigen herrn und uwer iglicher sin eigen elige frauwe". Die Fragen, welche über die zu rügenden Vergehen den Sendzeugen gestellt wurden, waren in Verzeichnissen zusammengestellt (s. z. B. die Nachweisungen für Xanten, Jülich-Berg, für Köln, für das angef. Mainzer Archidiakonat, die preußischen bei Richter-Dove a. a. O.). Das Verfaren in den einzelnen

Sendfällen war durchaus das germaniſche Anklageverfaren um peinliche Schuld, ſodaſs der einzelne Sendzeuge, welcher einen Übeltäter gerügt hatte, dieſem gegenüber die Rolle des peinlichen Klägers übernahm. Aber auch andere Kläger traten im Sende auf; ſo fordert dort nach Sachſenſp. I, 25, § 4 die Ehefrau ihren Mann aus dem Kloſter zurück, die Geiſtlichen klagen dort ihnen ſchuldige Zinſe, Zehnten, Gebüren ein. Die Auffaſſung des Beweiſes iſt die germaniſche als eines Rechts des Beſchuldigten. Dies zeigen namentlich die frieſiſchen Sendrechte: „Der Beklagte iſt näher ſich zu reinigen (mit ſo viel Eidhelfern); gebricht ihm der Eid, ſo ſoll er die Pönitenz empfangen und den Bann büßen“. Die Entſchuldigung im Send blieb die alte; nur erhalten die Unfreien ſeit dem Ausgang des 12. Jarhunderts häufig durch lokales Privileg das Recht, ſich ſtatt durch Gottesurteil mit Eidhelfern zu reinigen, wärend für die Freien die Reinigung durch ihren alleinigen Eid üblich wurde. Doch begegnen noch viel ſpäter die heiße Waſſerprobe (die „wallende Woge“) und die verſchiedenen Arten der Probe des glühenden Eiſens in den frieſiſchen Sendrechten.

An die Stelle der harten perſönlichen Genugtuungen traten jetzt vielfach Geldſtrafen. Merkwürdige Belege über die Geldbußen bez. die für die Vergehen einfach oder mehrfach zu entrichtende Bannſumme des geiſtlichen Richters geben die Sendregiſter bei Würdtwein T. I, p. 162 sqq., die frieſiſchen Sendrechte, z. B. Drenther Sendbrief von 1332, § 6 (v. Richthofen S. 519), das Boppard er Sendweist. von 1412. Das Verbot Alexanders III. in c. 3 X. de poenis V, 37 wurde nicht beachtet. Hiermit hing denn auch zuſammen, daſs nunmehr oft der Grundſatz hervortritt, daſs ein Vergehen, welches bereits im weltlichen Verfaren gebüßt iſt, nicht mehr im Sende gerügt werden ſoll (ſ. z. B. angef. Drenther Sendbr. § 5: „De causis per temporales judices judicatis non ad nos“; Gloſſe zu Sachſenſp. I, 2). Doch fehlt es aus dem Ende des Mittelalters nicht an Zeugniſſen, daſs widerum weltliche und Sendſtrafe unabhängig von einander eintraten (ſ. z. B. den Wendiſch-Rügian. Landgebrauch, nach welchem die Schuldigen durch öffentliche Kirchenbuße „vurböthen ere Miſſedath, wenn ſie alle weltliche Obergerichtgewalt geſtillet“; vergl. auch neuere Soeſter Statuten). Zuweilen haben ſich Pönitenzen als Sendſtrafen bis ins ſpätere Mittelalter erhalten, wie nach den frieſiſchen Sendrechten auf ſolche (hier: hermsked, hermskere, vgl. harmiscara der Capitularien = zugemeſſene Strafe) neben des Sendrichters Bannſumme erkannt wird, ſo nach dem Wend.-Rüg. Landgebrauch (herausgegeben von Gadebuſch, Stralſund 1777, S. 329), dem Seligenſtädt. Sendweist. von 1390 (Grimm, Weisth. I, S. 503 f.) u. a. Die alten Strafen zu Haut und Haar (Regino II, 432, vgl. Dove, Zeitſchr. f. Kirchenrecht, Bd. V, S. 13. 42) kamen allmählich in Abgang, obwol Ruthe und Scheere, wie z. B. in St. Gallen, dem Sendweist. f. Kempen von 1392 (Binterim und Mooren, Erzdiözeſe Köln, Bd. IV, S. 310), oder Ruthe, Scheere und Kamm, wie in Aachen, Zeichen des Sendrichteramts blieben; doch fanden ſie, weil man die urſprüngliche Bedeutung vergeſſen, ſpäter z. B. in der Aachener Sendgerichtsordnung von 1604 eine ganz andere Deutung (ſ. H. A. v. Fürth, Beiträge zur Geſch. der Aachener Patrizierfamilien, Bd. II, Bonn 1882, S. 159). In dem Verfaren gegen Ungehorſame greifen auch im deutſchen Mittelalter kirchliche und weltliche Zwangsmaßregeln ſehr eigentümlich ineinander (ſ. beſonders das Aachener Sendweistum von 1331, § 8 bei Lörſch S. 46, Bopparder Sendweist. bei Grimm III, S. 775). Darum ſteht vielfach noch der weltliche Richter dem Sendrichter zur Seite, und noch nach Hans Sachs droht dem Ungehorſamen zuletzt „des Pflegers Loch“. Anlangend die Zuſtändigkeit, ſo geht nicht nur aus den frieſiſchen Rechten, ſondern z. B. auch aus den Xantener Sendfragen, wie dem Wend.-Rüg. Landgebrauch hervor, daſs von dem alten Umfang des Einſchreitens im Sende bis zum Ausgang des Mittelalters vieler Orten mehr erhalten war, als gemeinhin angenommen wird.

Die Zerſplitterung der Sendgerichtsbarkeit, welche ſeit dem 13. Jarhundert eine Reaktion der biſchöflichen Amtsgewalt durch die Einfürung der biſchöflichen officiales foranei hervorrief, die rein materielle Auffaſſung des Sendrechts durch

die geiſtlichen Gerichtsherren, die zalreichen Bedrückungen und Erpreſſungen, welche ſich an das Inſtitut hefteten, insbeſondere ſeit man vieler Orten ſtatt der aus den ehrbaren Gemeindegliedern gewälten Sendzeugen bezalte Angeber (exploratores criminum) hielt, fürten ſeit dem 14. Jarhundert ſeinen Verfall herbei. Inzwiſchen begannen die Statsgewalten ihr Strafrecht zu verbeſſern und damit eine Ergänzung durch die Strafgewalt der Kirche entbehrlich zu machen, welche ſie in der Form der Sendgerichte wenigſtens nicht mehr darzubieten vermochte. Wie die letzteren bereits zu einer Landplage geworden waren, zeigen, wie die Klagen auf dem Konzil zu Conſtanz, die hundert gravamina der deutſchen Nation. So klagte denn auch der „Vnterricht der Viſitatoren an die Pfarhern ym Kurfürſtenthum zu Sachſen“: „Denn aus dieſem werck ſind vrſprünglich komen die Biſchoue vnd Ertzbiſchoue, darnach eim iglichen viel oder wenig zu beſuchen vnd zu viſitiren befolhen ward ... bis das zuletzt ſolch ampt iſt ein ſolche weltliche prechtige herſchafft worden, da die biſchoue zu fürſten und hern ſich gemacht, vnd ſolch beſuchampt etwa eim Probſt, Vicarien odder Dechant befolhen, Vnd hernach da Pröbſte vnd Dechant vnd Thumhern auch faule Junckern worden, ward ſolchs den Officialen befolhen, die mit lade zetteln die leute plagten ynn gelt ſachen, vnd niemand beſuchten. Endlich, da es nicht erger noch tiefer kund fallen, bleib iuncker Official auch daheym ynn warmer ſtuben, vnd ſchickte etwa einen ſchelmen odder buben, der auff dem lande vnd ynn Stedten vmbher lieff, vnd wo er etwas durch böſe meuler vnd affterreden höret ynn der tabernen, von mans odder weibs perſonen, das zeigt er dem Official, der greiff ſie denn an nach ſeinem ſchinderampt, ſchabet und ſchindet gelt auch von vnſchüldigen leuten, vnd bracht ſie dazu vmb ehre vnd guten leumund, daraus mord und jamer kam. Daher iſt auch blieben der heilige Send, odder Synodus, Summa ſolch theur edle werck iſt gar gefallen vnd nichts dauon vberblieben“ ...

Dennoch hat man im Zeitalter der Reformation nicht verkannt, daſs ſelbſt in dem ſo entarteten Sendweſen doch ein richtiger Gedanke nicht völlig verſchwunden war, nämlich der der angemeſſenen Beteiligung der Gemeindemitglieder an der Zucht. Wie auch im Gebiete der ſächſiſchen Reformation vielfach an die Beteiligung von Gemeindeälteſten an der Zucht gedacht wurde, ſo muſste man darauf gefürt werden, auch das Sendſchöffeninſtitut angemeſſen zu beleben. So empfiehlt Erasmus Sarcerius die Einſetzung von Älteſten in allen Gemeinden, welche mit dem Pfarrer und den Sendſchöffen einen Ausſchuſs aus der Pfarrei bilden ſollten, der die Kirche im Sinne von Matth. 18, 17 repräſentire. Dieſer Gedanke, das Sendſchöffeninſtitut für die Belebung der Gemeindezucht nutzbar zu machen, muſste bei der eigentümlichen Entwicklung, durch welche das gemeindliche Element in der lutheriſchen Kirchenverfaſſung in den Hintergrund gedrängt wurde, freilich one Erfolg bleiben. Für das Gebiet von Hall in Schwaben brachte Brenz eine Sendordnung zu Stande, nach welcher den Sendherren, d. h. den ſtädtiſchen Geiſtlichen und einigen vom Rat dazu erwälten Laien von in jedem Ort zur Rüge vereideten Geſchworenen die vom weltlichen Gericht nicht beſtraften Sünder angezeigt werden ſollten, damit dieſe Sünder durch Kirchenbußen und Almoſen das Ärgernis ſünen möchten (ſ. J. Hartmann, Joh. Brenz, Elberfeld 1862, S. 116 f.).

In katholiſchen Gegenden haben die Sendgerichte teilweiſe bis ins vorige Jarhundert ein kümmerliches Daſein gefriſtet, meiſt auf die Fornikationsfälle und Verbalvergehen beſchränkt. Vgl. über die Verhältniſſe im Erzſtift Köln die bei Binterim und Mooren Bd. II mitgeteilten Urkunden und Statuten der Landkapitel. Noch im Jare 1700 wurde die Beſtellung der Sendſchöffen angeordnet, daſelbſt S. 302. Über Aachen, wo das Sendgericht ſeit dem ſpäteren Mittelalter in einen unter dem Erzprieſter aus geiſtlichen und weltlichen Schöffen beſtehenden Gerichtshof übergegangen war, der ſich bis 1797 erhielt, enthält Quix, Geſch. der St. Peter Pfarrkirche ꝛc., Aachen 1836, Lörſch a. a. O., Fürth a. a. O. Bd. II intereſſante Urkunden, vgl. Sohm in der Zeitſchr. für Kirchenrecht Bd. XVIII, S. 261 ff. Für die Verwalter des örtlichen Kirchenvermögens, welche oft mit den Sendſchöffen identiſch waren (ſ. ob.), kam die Bezeichnung Sendſchöffen in den

zum rechtsrheinischen Teil des Regierungsbezirkes Koblenz gehörigen vormaligen Gebieten von Kur-Trier und Kur-Köln bis zum Gesetz vom 20. Juni 1875 vor. —

Literatur der Sendgerichte: C. Ph. Kopp, Ausführl. Nachrichten von der älteren und neueren Verfassung der geistlichen und Civilgerichte in den Hessen-Casselschen Landen, Cassel 1769, St. 2, Abth. 3, S. 118 ff.; Biener, Beiträge zu der Geschichte des Inquisitions-Processes, Leipzig 1827, S. 32 ff.; Eichhorn, Deutsche Stats- und Rechtsgesch., 5. Aufl., Göttingen 1843, § 181 (Bd. I, S. 706 ff.), § 322 (Bd. II, S. 499); Phillips, Deutsche Geschichte, Bd. II, S. 350 ff.; Unger, Altdeutsche Gerichtsverfassung, Gött. 1842, § 54 (S. 392 ff.); Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Göttingen 1846—1848, Bd. II, § 114, S. 742 ff.; Warnkönig, Flandrische Rechtsgesch., Bd. I, Tübingen 1835, § 47; Bodmann, Rheingauische Alterthümer, Mainz 1819, Bd. II, S. 854 ff.; Jacobson, Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts, Thl. I, Bd. I: Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen, Königsb. 1837, S. 118 ff.; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. II, Athl. 1 (4. Aufl., Bonn 1846), S. 72 f. 333 ff.; Abthl. 2 (4. Aufl. 1848), S. 521 ff.; Abthl. 3 (2 Aufl. 1849), S. 298 ff.; Hildenbrand, Die Purgatio canonica und vulgaris, München 1841, S. 98 ff.; Binterim, Denkwürdigkeiten der Christ.-Kath. Kirche, Bd. V, Thl. 3 (Mainz 1829), S. 36 ff.; R. Dove, De iurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu, Berolini 1855, p. 52 sqq. 92 sqq. — Ferner: besonders Dove, Untersuchungen über die Sendgerichte in der Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. XIX, S. 321—394, erweitert in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. IV, S. 1 ff. 157 ff.; Bd. V, S. 1 ff.; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl. (Leipzig 1874) besonders § 173. 212. 219. 222. 226; 8. Aufl. § 173. Dazu Phillips, Kirchenrecht Bd. VII, § 367. 370 f.

R. W. Dove.

Sendomir, richtiger Sandomir, an der Weichsel im ehemaligen Kleinpolen gelegen, ist durch den sogenannten Consensus Sendomiriensis vom Jare 1570 ein für die polnische Reformationsgeschichte nicht unwichtiger Ort geworden. Die Entstehung dieses Konsensus hängt mit der Entwickelung der Reformation in Polen eng zusammen und ist daher zum Verständnis der Bedeutung desselben Folgendes von daher nachzuholen.

Die ersten Anregungen zur Reformation kamen von Deutschland und hatten daher ein lutherisches Gepräge. Sie fassten zuerst in Litthauen, sodann in Großpolen, vornehmlich in Posen Wurzel. Fast gleichzeitig hatte auch in Kleinpolen, besonders in Krakau, das schweizerische Bekenntnis Anhang gefunden, one dass es zwischen beiden Formen der reformatorischen Bewegung zu Konflikten gekommen wäre oder auch nur ein bestimmter Gegensatz sich kund gegeben hätte. Im Jare 1548 trat durch die Einwanderung der aus Böhmen vertriebenen Böhmischen Brüder ein neues, bedeutsames Element in die reformatorische Bewegung Polens ein. Außer der durch die nationale Verwandtschaft bedingten Sympathie trug vornehmlich die geordnete Kirchenverfassung, die ernste Kirchenzucht und der durch den reichen Liederschatz gehobene Gottesdienst zu der schnellen Ausbreitung der Brüder bei. Vergerius, der im Jare 1556 nach Polen kam, konnte schon von 40 blühenden Gemeinden der Böhmischen Brüder berichten. (Vgl. Quellen zur Geschichte der Böhm. Brüder — veröffentlicht von A. Gindely. Fontes rerum austriacarum, XIX. Bd., S. 217). Mit ihrer Ausbreitung kam aber auch der erste konfessionelle Konflikt in die polnische Reformationsbewegung. Die Böhmischen Brüder hatten bisher mit Luther und den Lutheranern manche freundliche Berürung gehabt. Dennoch konnte es keinem Teile lange verborgen bleiben, dass kein völliges Einverständnis vorhanden sei. Die Brüder fülten sich durch den Mangel an Kirchenzucht bei den Lutheranern, durch das zügellose Leben in den lutherischen Gemeinden abgestoßen, die Lutheraner glaubten bei den Brüdern Mängel in der Lehre, besonders der Lehre von der Rechtfertigung, warzunehmen, sowie prinzipielle Geringschätzung der Wissenschaft. Auch die Lehre vom Abendmal, obwol in der Konfession von 1538 mit lutherischen Ausdrücken vor-

getragen, war doch nicht ganz der lutherischen konform. So bante sich allmählich eine Entfremdung zwischen beiden Parteien an, die durch folgende Umstände noch vermehrt wurde. Die schnelle Ausbreitung der deutschen Reformation bedrohte die Selbständigkeit des Kirchenwesens der Brüder. Manche ihrer Anhänger und Lehrer hatten das freie Leben in lutherischen Ländern kennen und schätzen gelernt und fülten die Strenge der Kirchenzucht als eine unnütze Fessel. Auch bei den Utraquisten, den erbittertsten Gegnern der Brüder, war das Luthertum eingedrungen, und der Gedanke an die Herstellung einer böhmischen lutherischen Nationalkirche, in welche dann die Brüderkirche aufgehen würde, lag manchen nicht fern. Natürlich mussten die Leiter der Brüderkirche diesen Bestrebungen mit Besorgnis entgegensehen und nichts unversucht lassen, um das teure Erbe ihrer Väter sich zu erhalten. Da konnte es ihnen nur willkommen sein, dass an einem anderen Punkte in Deutschland sich der Keim einer anders gearteten Reformation zeigte, die mit der ihrigen eine engere Verwandtschaft als die Wittenberger darbot. Dieser Punkt war Straßburg. Im J. 1540 wurde eine eigene Gesandtschaft von Böhmen aus dahin geschickt, um Verbindungen mit den dortigen Reformatoren anzuknüpfen. Sie fand die freundlichste Aufnahme bei Bucer, Hedio, Capito, Sturm und Calvin. Seit dieser Zeit entstand ein Band gegenseitiger inniger Gemeinschaft zwischen den Böhmischen Brüdern und den Häuptern der reformirten Kirche, die um so lebhafter von den ersteren gepflegt wurde, als sie bei den Lutheranern nicht das gleiche Entgegenkommen fanden. Überdem begegneten sie mit ihrem Dringen auf Kirchenzucht dort der entschiedensten Sympathie und Anerkennung.

Inzwischen hatte in Polen, besonders in Kleinpolen, die Reformation nach schweizerischem Bekenntnis immer mehr um sich gegriffen. Wie aber in Deutschland sich damals die Lutheraner und Reformirten noch nicht als zwei verschiedene Kirchen ansahen, so war dies in Polen ebenso der Fall, und man konnte nur sagen, dass die Einen sich mehr an Luther und die Deutschen hielten, die Anderen mehr an Calvin und die Schweizer, alle aber in der Verwerfung des Papsttums einig waren. Da nun die Gemeinden der Böhmischen Brüder obwol klein, doch durch eine wolgeordnete Verfassung sich auszeichneten, und viele angesehene Männer Freunde und Beschützer dieser Gemeinde waren, so lag der Gedanke nahe, durch eine engere Verbindung der Protestanten mit den Brüdergemeinden der ganzen Reformationsbewegung in Polen mehr Einheit, Festigkeit und Sicherheit der römischen Kirche gegenüber zu verschaffen. Auch die Rücksicht auf die Bekämpfung der Antitrinitarier mochte dabei von Einfluss sein. Von wem der erste Gedanke zu einer solchen Vereinigung ausgegangen, ist nicht mit Gewissheit zu ermitteln, doch wird berichtet, dass der dem schweizerischen Bekenntnis zugetane Felix Cruciger, Superintendent der evangelischen Gemeinde in Kleinpolen, im Namen seiner Kirchen den Grafen Jakob von Ostrorog, einen Anhänger der Brüder, mit der Bitte anging, eine Unterredung mit denselben über die Angelegenheiten der Kirche veranstalten zu lassen (s. Wengerscii, Slawonia reformata p. 75). Der Graf ging auf diese Bitte ein. So fand die erste Beratung am 24. März 1555 im Dorfe Chrencin in Kleinpolen statt; Deputirte der Brüder waren dabei: Georg Israel, später Senior der Brüder, und Johann Rokyta. Auf einer größeren Versammlung zu Goluchow in Großpolen noch in demselben Jare wurde die Sache weiter beraten. Es erschienen hier die Häupter der reformatorischen Bewegung: Felix Cruciger, Superintendent in Kleinpolen, Joh. Caper, Superintendent in Großpolen, Alexander Vitrelinus, Andreas Prazmowski, Prediger in Radziejow, Jakob Igloius, Prediger in Chrencin, und viele Andere. Zu den beiden Deputirten der Brüder hatte der Graf von Ostrorog noch den Johann Georg, Prediger zu Grätz, geschickt. Man beriet sich zuerst über die Einfürung gleichförmiger Gebräuche beim Kultus. Dabei musste das Abendmal zur Sprache kommen, und hier trat nun die Differenz der Lehren über das Abendmal hervor. Die Großpolen verlangten die Anerkennung der Augsburgischen Konfession, die Kleinpolen die der Schweizer, die Brüder beriefen sich auf ihre Brüderkonfession. So kam man nicht zur Einigung und die Verhandlung wurde

unverrichteter Sache abgebrochen. Doch hatte sie ein wichtiges Resultat gehabt; die der schweizerischen Konfession Zugeneigten hatten ihre Verwandtschaft mit den Brüdern erkannt und konnten hoffen, durch eine Verständigung mit ihnen das erwünschte Ziel der Vereinigung zu erreichen. Die Krakauer, Cruciger an der Spitze, baten deshalb den Grafen Ostrorog, er möge die Hand dazu bieten, dass zwischen ihnen und den Brüdern eine gleichförmige Gottesdienstordnung und Kirchenzucht eingerichtet würde. Der Graf ging darauf ein, und so ward noch in demselben Jare (1555) in der Stadt Kozminek, bei Kalisch, die erste Generalsynode der Evangelischen in Polen berufen. Obwol es eine Generalsynode aller Evangelischen sein sollte und der Ort der Zusammenkunft in Großpolen lag, so erschienen doch von dort nur wenige Deputirte, vermutlich weil der in Goluchow zum Vorschein gekommene Zwiespalt zwischen Lutheranern und Reformirten nachwirkte und die Anregung zur Synode von den letzteren ausgegangen war. Die Synode dauerte vom 24. August bis 2. September; die Hauptangelegenheit war die genaue Prüfung der Brüderkonfession und ihrer Apologie, ihrer Kirchenordnung und Disziplin, ihrer Gesangbücher und anderer Schriften. Die Brüder hatten die ganze Wichtigkeit dieser Angelegenheit begriffen und zu dem Ende eine größere Anzal von Deputirten dazu gesandt. Außer mehreren ihnen zugetanen polnischen Magnaten erschienen daselbst Georg Israel, Matthias Rybár, Johann Georg, Adalbert Serpentin und der Senior Johann Cerny. Schon am 1. September konnte das erfreuliche Resultat eines vollständigen Einverständnisses der Gemeinde verkündigt werden; man feierte gemeinschaftlich mit den Brüdern das Abendmal nach dem Ritus der letzteren, und zugleich wurden mehrere Anwesende nach eben diesem Ritus zum Predigtamt ordinirt. Zum Zeugnis der bleibenden Einigkeit kam folgender Vertrag zwischen den Kleinpolen und den Brüdern zu Stande: die ersteren verpflichteten sich 1) die Konfession der Brüder anzunehmen, 2) die Liturgie derselben bei sich einzufüren, 3) nichts one deren Zustimmung vorzunehmen. Die Senioren sollten indes unabhängig von der Unität sein. Die Brüder verpflichteten sich, einige ihrer Priester nach Kleinpolen zu senden, um den Gottesdienst daselbst nach der Weise der Brüder einzurichten und so als Lehrer aufzutreten. Vgl. Gindely I, S. 399. Der Vertrag erweckte bei den Freunden der Reformation in Polen allgemeine Freude; auch von auswärts, von Straßburg, Basel, Bern, Zürich, Genf, kamen zustimmende und glückwünschende Briefe darüber an. Indessen zeigten sich bald unerwartete Schwierigkeiten. Am 5. Dez. 1556 kam der lange erwartete und seit 1537 entfernt gewesene Johann von Lasky nach Polen zurück. Niemand stand bei seinen evangelischen Landsleuten in größerem Ansehen als er. Er aber erklärte, man könne die Konfession der Brüder vom J. 1535 unmöglich annehmen, sie sei namentlich in der Lehre vom Abendmal zweideutig und dunkel, auch die Annahme des ganzen Ritus und der Verfassung derselben widerriet er. Schon ehe Lasky in Polen angekommen, war die Durchfürung der Beschlüsse von Kosminek nicht mit dem erwarteten Eifer vorgenommen worden, und als im J. 1555 Matthias Czerwenka mit zwei Begleitern auf der Synode von Pincow erschien, mussten sie erfaren, dass so gut wie nichts zur Umformung des Gottesdienstes geschehen war. Man kam nun überein, dass die Brüder geeignete Lehrer nach Polen schicken möchten. Diesem Wunsche begegneten die Brüder aufs bereitwilligste. Georg Israel und Matthias Rybár wurden nach Polen gesandt, um einige Monate dort zu verweilen. Lasky aber hinderte ihre weitere Wirksamkeit. Der im November 1556 in Polen eingetroffene Paul Vergerio suchte die ins Schwanken gekommene Vereinigung mit den Böhmischen Brüdern zu befestigen und die Bedenken Laskys zu beseitigen. Er erreichte aber nur, dass die Verhandlungen weiter fortgesetzt wurden. Dies geschah zunächst auf einer Konferenz zu Wladislaw im Juli 1557, bei der auch Lasky zugegen war. Dann veranstalteten die Brüder zu Slezan in Mähren im J. 1557 eine große allgemeine Brüdersynode, auf welcher die polnischen Verhältnisse hauptsächlich zur Sprache kamen, weshalb auch mehrere angesehene polnische Edelleute (vgl. Wengerscius l. c. S. 61) daselbst erschienen. Die bedeutende Ausbreitung der Brüder veranlasste den Beschluss, dass für Preußen und Polen ein

eigener Senior bestellt werde, da bisher nur Prieſter und Diakonen die Gemeinden beſorgt hatten. Damit war ein wichtiges Moment zur feſteren Konſolidirung der Brüderkirche in Polen ins Leben gerufen (vgl. Gindely a. a. O. I, S. 405). Die Verhandlung mit den Polen fürte aber zu keinen feſten Reſultaten; und eine größere Verſammlung zu Goluchow, die ſchon in Wladislaw verabredet war, kam nicht zu Stande, da Lasky durch Krankheit am Erſcheinen gehindert war und daher auch die übrigen Polen ausblieben. Für den Augenblick ſchien demnach das durch den Vertrag von Kosminek geſchloſſene Band zerriſſen.

Hiezu kam noch ein anderer wichtiger Umſtand: Lasky hatte bald nach ſeiner Ankunft in Polen ſeine Bedenken in mehreren Briefen an die Schweizerreformatoren ausgeſprochen und ſie um ihr Gutachten über die gedachte Konfeſſion gebeten. Dieſe Gutachten trafen nun gegen Ende des Jares 1557 in Polen ein und lauteten bei weitem nicht ſo günſtig wie die früheren. Bald wurden ſie bekannt, und muſsten natürlich die Polen, welche gewont waren, in den Schweizerreformatoren ihre geiſtigen Väter zu ſehen, bedenklich machen, ob ſie gut daran täten, ſich einer Kirchengemeinſchaft anzuſchließen, deren Grundſätze nicht von allen Proteſtanten gebilligt wurden und durch deren Annahme ſie vielleicht die ihnen ſo nötige Gemeinſchaft mit den auswärtigen evangeliſchen Kirchen verſcherzen konnten. Doch hatte die Brüderkirche in Polen ſchon zu tiefe Wurzeln geſchlagen, als daſs es geraten ſchien, die eingeleitete Verbindung gänzlich abzubrechen. Auf einer von Lasky veranlaſsten Verſammlung in Wladislaw beſchloſs man, eine Deputation nach Mähren zu ſenden, um dort in einem Colloquium die Bedenken gegen Annahme der Konfeſſion vorzubringen und weitere Verbindungen anzubanen. Die Brüder gingen auf dieſen Gedanken ein und beſtimmten Leipnik in Mähren als Ort der Zuſammenkunft. Lasky erſchien zwar nicht ſelbſt, gab aber den Deputirten eine von ihm gefertigte polniſche Überſetzung der Brüderkonfeſſion mit Angabe der von ihm gewünſchten Änderungen mit. Sie betrafen nicht weniger als 15 Punkte; die wichtigſten derſelben bezogen ſich auf die Verfaſſung und die Lehre vom Abendmal. Die Konferenz, die im Oktober 1558 gehalten wurde, verlief, wenn auch mit gegenſeitiger freundlicher Anerkennung, doch one weſentliches Reſultat, indem die Brüder von ihrer Verfaſſung nicht laſſen wollten und auch an ihrer Abendmalslehre feſthielten.

Für die nächſte Zeit ruhten die Verſuche, die angebante Vereinigung zu erneuern, doch hörte damit der brüderliche Verkehr zwiſchen den Brüdern und Polen nicht auf. Dies zeigte ſich namentlich auf der Synode von Xions am 14. Sept. 1560. Sie kann als eine konſtituirende Synode für die evangeliſche Kirche Polens angeſehen werden; hier wurden die Grundlagen für eine Verfaſſung gelegt, die ſich in ihren weſentlichen Grundzügen bis in die gegenwärtige Zeit erhalten hat und in etwas modifizirter Geſtalt auch in Ungarn eingefürt wurde. One Zweifel hat man darin ein Erbſtück des am 7. Januar 1560 geſtorbenen Lasky zu erkennen; denn die erſte Vorberatung dazu geſchah auf einer Konferenz in Wladislaw (ſ. Wengerscius l. c. S. 121), wobei Lasky zugegen war. Wir dürfen aber auch annehmen, daſs die Böhmiſchen Brüder, von denen mehrere Abgeordnete in Xions anweſend waren, mit ihrem Rate nicht werden zurückgehalten haben, und daſs derſelbe gern angenommen worden iſt. Denn nicht allein, daſs der den Brüdern eigentümliche Name Senior und Conſenior adoptirt wurde, ſo eignete man ſich auch die übrigen dort hergebrachten Kirchenämter, wie Pfarrer, Diakon und Lektor, mit den dafür geeigneten Ordinationsgebräuchen an. Abweichend war nur, daſs die Macht der Senioren in viel engere Grenzen eingeſchloſſen wurde, man beſchränkte ſie durch die järlich zu berufenden Synoden und durch das hier zuerſt auftretende Inſtitut der weltlichen Senioren. Dieſe aus dem Stande der Edelleute erwälten Vertreter der Kirche ſollten zwar nicht ordinirt werden, übten aber doch durch Teilnahme an allen wichtigen Geſchäften der Senioren einen bedeutenden Einfluſs aus. So war das in Polen ſo ſtark ausgeprägte ariſtokratiſche Element auf glückliche Weiſe in den Organismus der Kirchenverfaſſung eingefügt. Für jene Zeit war die ſo begründete Ordnung, worüber das Nähere bei Wengerscius S. 111 und Fiſcher (Verſuch einer Geſchichte

der Reformation in Polen, Grätz 1855, Bd. I, S. 118) nachzuſehen iſt, ein glücklicher Verſuch, eine ſelbſtändige evangeliſche Kirche in nationaler Geſtaltung herzuſtellen.

Wärend in Kleinpolen die Einigung zwiſchen den Brüdern und Reformirten durch dieſe Kirchenordnung einen bedeutenden Vorſchub erhielt, war in Großpolen, wo das Luthertum vorherrſchte, ein gleicher Erfolg nur nach vielfachen Kämpfen und Beſiegung mancher Hinderniſſe erreichbar. Wie in Deutſchland die ſtreng lutheriſche oder flacianiſche Partei und die mildere oder melanchthoniſche, in heftigſtem Kampfe mit einander lagen, ſo bald auch in Polen; die Richtung der Flacianer vertrat Ben. Morgenſtern in Danzig, Freund des Flacius und Wigand; auf Seiten der Melanchthonianer ſtand Erasmus Gliczner, Prediger in Groditz in Großpolen, Schüler des Gymnaſiums von Valentin Trotzendorf in Goldberg und dadurch ſchon dem Melanchthonſchen Geiſte zugewandt; ſein Bruder Nikol. Gliczner, Prediger an der polniſch-lutheriſchen Kirche in Poſen, war von gleicher Richtung und ſtand ihm in ſeinen Beſtrebungen treulich zur Seite. — An der Stellung, welche die Lutheraner zur Brüderkirche einnahmen, kam die Differenz der Parteirichtungen zunächſt zum Ausdruck. Kaum war Morgenſtern, aus Danzig wegen Streitigkeiten mit dem Rathe vertrieben (vgl. Schnaaſe, Geſchichte der ev. Kirche Danzigs, Danzig 1863, S. 45), in Thorn angeſtellt (1561), ſo entdeckte er die daſelbſt ſeit dem J. 1548 im Verborgenen blühende Brüdergemeinde, welcher auch viele Evangeliſche ſich anſchloſſen. Da ſie ihre beſonderen Zuſammenkünfte hielten, auch das Abendmal unter ſich feierten, eiferte er gegen ſie als Sektirer, verlangte, daſs ſie ſich unbedingt an die lutheriſche Kirche anſchlöſſen und jeder Verbindung mit den Brüdern auswärts entſagten. Eine dieſerhalb mit ihm und dem eigens zu dieſem Zwecke nach Thorn geſendeten Johann Lorenz veranſtaltete Konferenz im J. 1562 fürte, wie zu erwarten war, zu keiner Einigung. Ein Jar ſpäter (1563), als eine zweite, größere Konferenz dieſerhalb in Gegenwart des Rates gehalten wurde, unterwarfen ſich die Brüder dem lutheriſchen Paſtor, aber wol nur in der Überzeugung, daſs unter den Deutſchen, die in Thorn den Hauptbeſtandteil der Bevölkerung ausmachten, ihre Stellung überhaupt nicht zu halten war. Vgl. Hartknoch, Preuß. Kirchen-Hiſtorie, S. 879; Frieſe, Beiträge zur Reformationsgeſchichte in Polen und Litthauen, Bd. II, S. 371.

Wärend in Thorn das ſtrenge Luthertum zur Scheidung von der Brüderkirche fürte, war gleichzeitig in Poſen unter dem Einfluſs der Gebrüder Gliczner ein Schritt zur Annäherung vor ſich gegangen. Im November 1560 wurde eine Synode nach Poſen berufen und zu derſelben nicht bloß die Gemeinden in Kleinpolen, ſondern auch die Brüder, welche in Poſen ſeit ihrer erſten Einwanderung eine zalreiche und blühende Gemeinde beſaßen, eingeladen. Die Einigung kam zwar nicht zu Stande, weil von Deutſchland aus Flacius aufs heftigſte dagegen proteſtirte und auch einige Vertreter ſeiner Richtung ſich in Poſen geltend machten. Doch ſtellte man hier (ob in der Synode der Lutheraner oder in einer beſonderen Konferenz der Brüder, bleibt ungewiſs) wenigſtens einen Grundſatz auf, der ſpäter der Übereinkunft in Sendomir zu Grunde gelegt wurde. Er lautet folgendermaßen: „Cum tali ordine (wie in den vorhergehenden Artikeln beſtimmt iſt) nos utamur, simus vero inter alias ecclesias, eas diligere debemus, etiamsi similem ordinem ipsae non habent. Dummodo habent Verbum Dei, pro fratribus agnoscendi sunt, et pro re nata Deus cum ipsis laudandus et communione s. fraternitas ipsis exhibenda, etsi aliqua esset diversitas, dummodo fundamentum salutis non offendatur et nulla sit idololatria. Et quantumlibet aliquis perfectum sensum in mysteriis coenae dominicae non fuisset assecutus, dummodo teneat coenam illam esse communicationem corporis et sanguinis D. N. J. C. non vero nudum signum, talis tolerari debet, prout spiritus Dei jubet, ut persistamus in eo, quibus vero nondum revelatum est, potens est Deus illis etiam revelare Phil. 3; 1 Cor. 14.“ Vergl. Jablonski, Historia consensus Sendomiriensis etc. p. 8. — Schon im folgenden Jare fand eine neue Zuſammenkunft in Buzenin ſtatt. Die Lutheraner in Großpolen waren zwar nur gering

vertreten, desto zalreicher die Brüder und Kleinpolen. Hier ging man ernstlicher daran, die dogmatischen Differenzen auszugleichen. Der vielfache Tadel, den die Konfession der Brüder vom J. 1535 in Betreff der Abendmalslehre von Seiten der Schweiz erfaren hatte, war die Veranlassung geworden, dass sie eine Überarbeitung dieser Konfession in böhmischer Sprache verfasst und in Druck gegeben hatten. Sie verpflichteten sich nun, dieselbe in die polnische Sprache zu übersetzen und sie vor dem Drucke den Kleinpolen zur Begutachtung vorzulegen, damit diese ihre Bedenken kundgeben und eine Änderung darnach stattfinden könnte. Schon im folgenden Jare (1562) überschickten die Brüder diese polnische Übersetzung an Felix Cruciger zur Begutachtung; sie ist dann im folgenden Jare gedruckt worden. — Zur Aufrechthaltung des gegenseitigen freundlichen Verkehrs wurde hier ferner die Bestimmung getroffen, dass von nun an one förmliche Einladung jede Synode in Großpolen von den Kleinpolen und jede in Kleinpolen von den Brüdern besucht werden solle (vgl. Gindely a. a. O. S. 418).

Wärend so die Einigung weitere Ausdehnung gewann, traten Umstände ein, welche einerseits zur schärferen Sonderung der Parteien, andererseits zur Zusammenschließung derselben beitrugen. Es ist schon erwänt worden, dass die Polen im allgemeinen sich mehr zu den Franzosen und Schweizern hingezogen fülten, als zu den Deutschen. Dazu kam, dass sie von dort viel mehr Teilnahme und Unterstützung erfuren, als von Deutschland. So geschah es namentlich, als in Polen die Antitrinitarier Schutz und Aufnahme fanden und nun ihre Grundsätze unter dem Scheine des völlig vom papistischen Sauerteige gereinigten Christentums ausbreiteten. Zu ihnen gesellten sich bald auch aus Böhmen und Mähren vertriebene Anabaptisten und mehrten die kirchliche Zerrissenheit. In dieser Not wendete sich die Gemeinde von Krakau an Bullinger und Calvin, und diese rieten ihnen, die Schweizer Konfession und Kirchenordnung anzunehmen, 1560 (vgl. Wengerscii, Slavonia ref. p. 129). Seitdem kann man die Polen zu den Reformirten rechnen. Denn was in Krakau geschah, wurde bald von den meisten Gemeinden in Kleinpolen nachgeahmt, die lutherische Richtung erhielt sich nur in einigen Gemeinden in Großpolen und in Litthauen. Ja auch für diese beschränkte sich der konfessionelle Gegensatz immer mehr bloß auf die Abweichung in der Abendmalslehre, in welcher sie bei der Augsburgischen Konfession beharrten, und einige Kirchengebräuche; denn in der Kirchenverfassung eignete sich auch die lutherische Kirche die auf der Xionser Synode für Kleinpolen gefassten Beschlüsse im wesentlichen an. Dies geschah auf der Synode zu Gostyn im Juni des J. 1565, welche eine änliche Bedeutung wie die zu Xions hat. Erst jetzt konnten geordnete Synoden mit anerkannter Vollmacht gehalten werden und ein kräftiges Leben mit Ausstoßung der heterogenen Elemente entstehen. Dies zeigte sich sogleich, indem der Gegensatz des flacianischen Luthertums gegen die Böhmischen Brüder von neuem hervortrat. Benedikt Morgenstern, obwol auch von Thorn im J. 1567 vertrieben, sah sich für berufen an, in diesen östlichen Gegenden überall das durch Sakramentirer gefärdete Luthertum zu retten. Sein Eifer war durch Vorgänge in Danzig, wo um diese Zeit ebenfalls ein Abendmalsstreit zwischen Flacianern und Melanchthonianern ausgebrochen war, und durch die vom Danziger Rat veranlasste sog. Danziger Notel seine vorläufige Erledigung gefunden hatte (vgl. Schnaase a. a. O. S. 50) neu belebt worden. Es war ihm gelungen, Flacius in das Interesse zu ziehen, und dieser ließ sogleich (1564) eine seiner heftigsten Streitschriften, in der er die Danziger Prediger „verhüllte Wölfe, heimliche Verfürer und stumme Hunde“ schilt, ausgehen. Eine große Zal von Streitschriften erschien und die Bewegung konnte auch im eigentlichen Polen nicht unbeachtet bleiben. Schon in Gostyn erschien Morgenstern entweder persönlich oder durch Abgeordnete und klagte über die Brüder; die Synode beschloss, die Böhmen zu ermanen, von den Anfeindungen gegen die Lutheraner abzulassen, wo aber nicht, deutlich und frei zu bekennen, warum sie ihre besonderen Gemeinden und Gottesdienste hielten und warum sie sich von denen der Lutheraner zurückzögen. Vgl. Hartknoch a. a. O. S. 898. One Zweifel war dieser Beschluss nicht im Sinne Aller, wenigstens nicht im Sinne des Eras-

mus Gliczner, der auf eben dieſer Synode zum Senior erwält wurde. Daher iſt es erklärlich, daſs die nächſte Synode der Lutheraner (28. Januar 1567 zu Poſen) einen neuen Verſuch zur Ausgleichung der Differenzen mit den Brüdern machte. Morgenſtern ſelbſt war zugegen und trat als Ankläger gegen die Brüder auf, denen er in einer eigenen Schrift zwölf Irrtümer nachſagte (vgl. Salig, Hiſt. d. Augsb. K. II, S. 682; Frieſe a. a. O. II, S. 408). Die Hauptpunkte betrafen die Lehre von der Rechtfertigung und vom Abendmal, in denen in der Tat die Böhmen von den Lutheranern abwichen. Auf der Synode ſelbſt kam die Angelegenheit nicht zur Entſcheidung; man überſchickte den Brüdern die Anklageſchrift erſt nach der Synode. Dieſe hielten nun eine zalreich beſuchte Synode zu Prenau (24. Juni 1567) und auf derſelben wurde vom engeren Rate die Frage geſtellt, ob eine Vereinigung mit den Katholiken, Utraquiſten oder Evangeliſchen zuläſſig ſei. Die Antwort lautete, mit den Katholiken und Utraquiſten ſei ſie unmöglich. Was aber die Evangeliſchen betreffe, ſo verwerfe man keineswegs das Gute, was immer von ihnen ſich irgendwo finde, wolle ſich auch mit ihnen verbinden, doch nicht in der Weiſe, daſs man damit die bisherige Vereinigung aufgeben wolle, es dürfe nur eine Verbindung der *geſamten* Unität mit den Evangeliſchen, aber nicht ihrer *einzelnen* Mitglieder angebahnt werden. Vgl. Gindely a. a. O. II, S. 79. Hienach erfolgte auch eine anonyme, von Lorenz verfaſste und von den Senioren gutgeheißene Gegenſchrift gegen die Anklage der Poſener Synode (den 16. Sept. 1567) unter dem Titel: Responsio brevis et sincera fratrum, quos Valdenses vocant, ad naevos ex apologia ipsorum exceptos a ministris Augustanae confessioni addictis in Polonia. Während es ihr leicht wurde, die übrigen Anklagen zu widerlegen, begnügte ſie ſich, in Rückſicht auf die oben angegebenen darauf hinzuweiſen, daſs die Brüder immer gelehrt, der Menſch werde allein aus Gnaden nicht durch die Werke ſelig, und daſs im heil. Abendmal das Brot ſakramentlicher Weiſe der Leib Chriſti ſei. Das war nun wol vom philippiſtiſchen Standpunkte genügend, aber nicht vom lutheriſchen, daher natürlich Morgenſtern und die ihm Gleichgeſinnten damit nicht befriedigt waren. Da geſchah es nun, daſs gerade einer der eifrigſten Parteigänger, der ehemalige Amtsgenoſſe Morgenſterns in Thorn, *Stefan Bilow*, in völliger Unkenntnis der damaligen Sachlage den Vorſchlag machte, das Urteil der Wittenberger Univerſität über die Stellung zu den Brüdern einzuholen. Man kann es nur aus der mangelhaften Verbindung Polens mit Deutſchland erklären, daſs eifrige Flacianer in einer wichtigen kirchlich-dogmatiſchen Frage an das Urteil der Wittenberger appellirten. Daſs die philippiſtiſche Partei des Gliczner dieſem Vorſchlage freudig zuſtimmte, läſst ſich erwarten. Vgl. Salig a. a. O. S. 688. Unabhängig von dieſen Vorgängen hatten auch die Brüder den Entſchluſs gefaſst, eine Deputation nach Wittenberg zu ſenden, um ſich ein günſtiges Zeugnis über ihre Rechtgläubigkeit zu verſchaffen. Wie zu erwarten, fanden die Klagen der Brüder über die Streitſucht der auch in Polen tätigen flacianiſchen Partei bei den Wittenbergern geneigtes Gehör, und ſchon darum auch das vorgelegte Bekenntnis (die oben erwänte Verteidigungsſchrift) eine nachſichtige und wolwollende Beurteilung. Die ſchriftliche Antwort (vom 24. Febr. 1568 datirt) von Paul Eber, Georg Major und Paul Crell unterſchrieben, tadelt nur unbedeutende Nebenpunkte an den Brüdern, erkennt ſie als Glaubensgenoſſen an, beruft ſich auf das lobende Zeugnis Luthers über ſie und rühmt ihre Beſtrebungen zur Herſtellung einer wahren Eintracht. (Der Bericht der Brüder über dieſe Wittenberger Geſandtſchaft bei Löſcher, Historia motuum, Tom. III, p. 41 und Gindely, Fontes rerum Austriacarum p. 294 sqq.). Gegen ein ſolches von ſo angeſehenen Männern ausgeſprochenes Urteil muſste der Widerſpruch verſtummen. Der Adel in Polen, mit den genaueren Beſtimmungen des Streites unbekannt und von dem Bedürfniſſe nach Einigkeit gegenüber der römiſchen Kirche beſeelt, drang darauf, das erfreuliche Reſultat dieſer Reiſe zur Herſtellung der Union zu verwerten. Man kam bald dahin überein, daſs zu einer völligen Verſchmelzung der drei Bekenntniſſe, die in Polen Fuß gefaſst hatten, kein Bedürfnis vorhanden ſei und dieſelbe daher auch nicht verſucht werden dürfe. Man wollte nur die gegenſeitige Anerkennung be-

kunden und dafür feste Normen gewinnen. Es sollte als Grundsatz gelten, dass die Differenzen zwischen den drei Bekenntnissen nicht das Wesen des Glaubens betreffen, und daher jeder Bekenner der einen Partei auch in gewissem Sinne als Glied aller anderen angesehen werden könne.

Zu den aus dem inneren Bedürfnisse nach Einigung herstammenden Motiven kamen äußere Rücksichten, welche in der politischen Lage des Reichs begründet waren. Die eifrige Tätigkeit des päpstlichen Legaten Commendone hatte den König Sigismund August zu gewinnen gewusst, und so war es geschehen, dass auf dem Reichstage zu Parczow (7. Aug. 1564) die Dekrete des Tridentiner Konzils angenommen wurden. Die dagegen von den evangelischen Ständen beantragte Proposition, die Antitrinitarier und Anabaptisten zu proskribiren, scheiterte an den energischen Vorstellungen des Kardinals Hosius, der darin nicht mit Unrecht eine Gefar für die römische Sache sah. Vgl. Eichhorn, Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius, Mainz 1854, II, S. 223. Dagegen setzte es seine Partei durch, dass alle ausländischen Prediger aus dem Reiche sollten vertrieben werden. Das war ein harter Schlag für die Evangelischen, denn eine große Zal ihrer bedeutendsten Prediger waren Ausländer. Die Ausfürung des Edikts fand deshalb lebhaften Widerstand. Der König, darüber erschreckt, gab eine Deklaration, wonach das Parczower Dekret sich nur auf die Unitarier und änliche Sekten beziehe. Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 224. Da aber hierunter auch die Böhmischen Brüder mitbegriffen werden konnten, so begab sich eine eigene Deputation derselben zum Könige, überreichte ihm die ins Polnische übersetzte böhmische Konfession und bewog ihn, durch ein eigenes Edikt die Brüder von jeder Verfolgung auszunehmen und sie des ausdrücklichen Schutzes zu versichern. Vgl. Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Polen, II, 357.

So war denn auch von Seiten der weltlichen Obrigkeit eine engere Vereinigung der drei evangelischen Parteien und ihre Unterscheidung von den Unitariern ausgesprochen. Als nun im Juli 1569 der Reichstag zu Lublin gehalten wurde, bot die zalreiche Anwesenheit des evangelischen Adels daselbst die geeignete Gelegenheit dar, die Sache der kirchlichen Union in nähere Beratung zu nehmen. Man beschloss, zunächst in kleineren Kreisen Verhandlungen zur Ausgleichung der Differenzen vorzunehmen. Eine solche Verhandlung zwischen Lutheranern und Reformirten ist in Wilna (2. März 1570) vor sich gegangen, aber nichts Näheres darüber bekannt geworden, als dass man zu einer wenigstens für damals befriedigenden Einigung gelangte. Wichtiger war eine änliche Vorverhandlung, die am 13. Februar 1570 in Posen zwischen den Lutheranern und Böhmischen Brüdern gehalten wurde. Man nahm eine nähere Vergleichung der Augsburgischen und Böhmischen Konfession vor und ging die einzelnen korrespondirenden Artikel genau durch. In den meisten Artikeln fand man keine wesentliche Differenz, dagegen gelang es nicht, in dem Artikel vom Abendmal eine Übereinstimmung herbeizufüren. Die schon auf dem Lubliner Reichstage verabredete Generalsynode fand vom 9. bis 15. April 1570 in Sendomir statt. Sie sollte die lange vorbereitete Einigung zu Stande bringen und damit der Evangelisation Polens, der Herstellung einer evangelisch-polnischen Nationalkirche, vorarbeiten. Es zeigte sich aber bald, dass das nicht das Ziel aller dabei Beteiligten war. Es war hauptsächlich von dem Adel ins Auge gefasst; ihm lag der politische Gesichtspunkt einer einheitlichen Macht gegenüber der katholischen Kirche vorherrschend am Herzen und deshalb betrieb er die Einigung mit allem Eifer. Sodann war es die reformirte Partei, die diese Angelegenheit ergriff und die bedeutenden Schwierigkeiten, welche der lutherischen bei ihrer dogmatischen Skrupulosität entgegentreten mussten, nur gering schätzte. Die Böhmischen Brüder nahmen eine mittlere Stellung ein. Sie bewarten eine gewisse unbefangene Unparteilichkeit, und so konnte es geschehen, dass sie trotz ihrer geringen Anzal doch die bedeutendste Stellung einnahmen und den Ausschlag gaben. Das geschilderte Verhältnis der Parteien spiegelte sich in der Zal der anwesenden Personen ab. Die Zal der Reformirten war überwiegend groß, weit geringer die der Lutheraner und am geringsten die der Brüder. Die letzteren hatten nur zwei Deputirte geschickt, nämlich A. Praz-

mowski, Senior der helvetiſchen Kirche in Cujavien, und Simon Theophilus Turnowski, damals Diakon der Böhmiſchen Brüder und ſpäter ihr Senior. Der erſtere war kein Glied der Brüderkirche; die Unität hatte ihn nur erſucht, ein Mandat für ſie zu übernehmen, weil man ſeine ihr günſtige Geſinnung kannte. Umſomehr trat der andere Deputirte, der damals 26 Jare alte Turnowski in den Vordergrund. Er war ein eifriger Anhänger ſeiner Kirche; durch tüchtige, auf den Univerſitäten Krakau und Wittenberg gewonnene theologiſche Bildung hervorragend, überſah er mit ungewönlichem Scharfblick ſogleich die Lage der Parteien und wuſste ſich bald eine entſcheidende Stellung zu verſchaffen. Wir beſitzen von ihm eine an die Senioren in Böhmen gerichteten Reiſebericht, der über die Vorgänge auf der Synode zuverläſſige Auskunft gibt (Itinerarium Sendomiriense Simeonis Theophili Turnovii, handſchriftlich in Liſſa befindlich, zuerſt von Jablonski in ſeiner Historia consens. Sendom. benutzt und von Lukaſcewicz in ſeiner „Geſchichte der böhmiſchen Brüderkirche im ehemaligen Großpolen“ abgedruckt; daraus hat es Fiſcher ſeinem Werke Bd. I, S. 257 einverleibt). Neben den Brüdern kam es auf die Haltung der Lutheraner an, ſie waren nur durch zwei geiſtliche, die Brüder Gliczner, und einen weltlichen Deputirten, Stanislaus Bninski, Landrichter von Poſen, vertreten, denn der dritte Geiſtliche, Matthäus v. Krylow, war taub und daher kaum zu rechnen. Aber was ihnen an Zal abging, erſetzten ihre Vertreter durch hervorragende theologiſche Bildung und das Gewicht ihrer amtlichen Stellung. Zalreicher war die Vertretung der Reformirten; nicht weniger als 5 Senioren der verſchiedenen Diſtrikte Kleinpolens waren erſchienen. Der zalreich anweſende Adel gehörte faſt ausſchließlich dem helvetiſchen Bekenntnis an; unter den die Synode begrüßenden und an ſie gerichteten 16 Geſandtſchaften, waren außer der einen lutheriſchen aus Poſen und der von den Böhmiſchen Brüdern alle reformirt. Natürlich fielen bei dieſem Übergewicht des einen Bekenntniſſes faſt alle Walen ihm zu. Sehr bald zeigte es ſich auch, daſs die hervorragendſten Mitglieder der reformirten Partei mit einem fertigen Plane nach Sendomir gekommen waren. Er beſtand darin, die vor Kurzem erſchienene, von Bullinger verfaſste zweite helvetiſche Konfeſſion für das polniſche Nationalbekenntnis zu erklären und in einem ausfürlichen Vorwort die Stellung zur lutheriſchen Kirche und zur Brüderunität zu erläutern. Sie hatten zu dieſem Zwecke eine polniſche Überſetzung jener Konfeſſion und den Entwurf einer Vorrede ſchon mitgebracht. Turnowski erkannte ſogleich, daſs dieſer Plan die Stellung der Brüderkirche beeinträchtigen müſste, da dieſe unmöglich von ihrer einmal aufgeſtellten Konfeſſion ablaſſen könnte, zumal dieſelbe ſchon ins Polniſche überſetzt und dem König übergeben worden war. Er wünſchte deshalb, die Synode möchte dieſe Brüderkonfeſſion ſtatt der Züricher annehmen. Doch muſste er zu ſeinem Schmerze erfaren, daſs gerade derjenige, den die Unität zum Vertreter ihrer Intereſſen auserſehen hatte, der Senior Prazmowski, der Hauptbeförderer jenes Planes war; neben ihm war beſonders dafür der Krakauer Prediger Trecius. Daher kam es, daſs Turnowski nicht hindern konnte, daſs die Verhandlung ſich nur um die vorgelegte Vorrede zur Züricher Konfeſſion und die einzelnen Artikel derſelben bewegte. Schon bei der Beratung über die Vorrede kamen die verſchiedenen Richtungen zum Vorſchein. Nikolaus Gliczner empfahl dringend die Annahme der Augsburgiſchen Konfeſſion (vgl. Fiſcher a. a. O. I, S. 269). Turnowski trat mit großer Beſcheidenheit auf. Er verteidigte die Brüder gegen die Vorwürfe Gliczners, daſs ſie verſchiedene Konfeſſionen hätten. „Sie hätten nur eine, die auch ins Polniſche überſetzt und dem König übergeben ſei. Es ließe ſich daher leicht mit ſtarken Gründen zeigen, daſs dieſe vor der Augsburgiſchen Konfeſſion den Vorzug verdiene. Doch darüber ſtehe allein der Synode das Urteil zu“. Dies beſcheidene und doch feſte Auftreten rief den Beifall der Verſammlung hervor; man fand die Vorwürfe Gliczners gegen die Brüder ungerecht. Einzelne gingen ſo weit, die Lutheraner als Störer des Werks der Einigung, das die Synode vorhabe, anzuſehen und den Wunſch auszuſprechen, daſs ſie lieber ganz weggeblieben. Hiemit war von vornherein ein Miſston in die Verſammlung gebracht, der die Folge

hatte, daſs man die weitere Beratung über die Vorrede abbrach und in den folgenden Seſſionen (am 11. und 12. April) die Konfeſſion ſelbſt durchging. Nach Beendigung dieſes Geſchäftes ſollte die Abſtimmung über die Annahme derſelben erfolgen, doch der Wojewode von Krakau, Myszkowski, bemerkte, daſs dies unnötig ſcheine, denn ſie bekennten ſich ja ſchon lange zu ihr und brauchten ſie durch Abſtimmung nicht erſt zu empfehlen. Da aber der Hauptzweck der Verhandlung ſei, ſich mit den Brüdern waldenſiſcher und ſächſiſcher Konfeſſion zu verbinden, ſo möchten dieſe über die Konfeſſion abſtimmen, ob ſie mit der hl. Schrift übereinſtimme und ob ſie ſich zu ihr halten wollten, damit ſie nicht als die helvetiſche, ſondern als eigene polniſche herausgegeben werden könnte. Man ſtimmte dem bei und hielt für gut, die Abſtimmung durch einen Ausſchuſs der Parteien vornehmen zu laſſen. In denſelben wurden die drei lutheriſchen Deputirten, die Gebrüder Gliczner und der Herr v. Bninski gewält, ferner: Prazmowski und Turnowski für die Brüder, und endlich für die Reformirten die Pfarrer Jakob Sylvius, Paul Gilowski, die Wojewoden von Krakau und Sendomir, der Dr. Stanislaus Roxanka und Dluski. Prazmowski, als Deputirter der Brüder ſtimmte ſogleich für die Annahme. Turnowski, auch um ſeine Meinung befragt, erklärte, daſs er zwar für ſeine Perſon die helvetiſche Konfeſſion als übereinſtimmend mit der Brüderkonfeſſion anſehe, doch könne er dieſe Erklärung nur inſofern im Namen der Brüder abgeben, als dieſe nicht verpflichtet würden, ihre eigene Konfeſſion deshalb zu verwerfen, vielmehr bei ihr verharren könnten. Dies wurde ſofort zugeſtanden. Es kam nun auf die Entſcheidung der Lutheraner an. Der Wojewode von Sendomir, der im höchſten Anſehen ſtehende Zborowski, redete ihnen beſonders eindringlich zu. (Vgl. Fiſcher a. a. O. S. 282). Dem Eindrucke ſeiner Vorhaltungen vermochten die Gebrüder Gliczner nicht zu widerſtehen; insbeſondere war es für ſie von Bedeutung, daſs den Brüdern zugeſtanden war, bei ihrer Konfeſſion und Disziplin zu bleiben. Sie erklärten, daſs ſie zwar nicht von der Augsburgiſchen Konfeſſion laſſen würden, dagegen auch nicht geſonnen ſeien, ſie als gemeinſames Bekenntnis der Synode zuzumuten. Sie ſchlugen dagegen vor, daſs von Allen gemeinſchaftlich eine andere, eigentlich polniſche Konfeſſion, abgefaſst werden möge. Damit ſtellten ſie ſich auf den Boden der Verhandlung und ihre Zuſtimmung zum Werke der Einigung war ausgeſprochen. Man geſtand ihnen ſogleich ihre Forderung zu und beſchloſs, auf der nächſten, zu Pfingſten in Warſchau bevorſtehenden Verſammlung die Abfaſſung dieſer neuen Konfeſſion in Angriff zu nehmen. Da indes ſchon jetzt ein Ausdruck der gewonnenen Einigung gewünſcht wurde, damit die Synode ein öffentliches Dokument dafür aufweiſen könne, zumal das Zuſtandekommen der neuen Konfeſſion Vielen unſicher und bedenklich erſchien, wie ſie denn auch in der Tat nicht zu Stande kam, ja nicht einmal Anſtalten dazu gemacht wurden, ſo beſchloſs man ſchon jetzt einen Rezeſs abzufaſſen und von der Synode beſtätigen zu laſſen. Mit der Abfaſſung dieſer Schrift wurde der reformirte Pfarrer in Krakau, Chriſtof Trecius, und Tenandus, ein anderer nicht weiter bekannter Pfarrer, beauftragt. Sie konnten ſchon am folgenden Tag dem engeren Ausſchuſſe den verlangten Rezeſs vorlegen. Hier wurde Einiges verbeſſert und darauf am 13. April die Schrift der Synode vorgelegt. Hier machte Erasmus Gliczner noch einige Schwierigkeiten; er verlangte den Zuſatz einiger Worte über das Abendmal und die Aufnahme eines ganzen Artikels aus der ſächſiſchen Konfeſſion, d. h. der ſog. repetitio confessionis Augustanae oder confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum v. J. 1551. Beides wurde zugeſtanden, nur im erſten Punkte wurde ſtatt der von Gliczner gewünſchten Worte „convenimus, ut credamus carnem Christi“ geſetzt: substantialem praesentiam Christi non significari duntaxat, sed vere in coena eo vescentibus repraesentari distribui et exhiberi corpus et sanguinem domini, symbolis adjectis ipsi rei, minime nudis: secundum sacramentorum naturam. — Hiemit, wie in der nun folgenden Stelle aus der ſächſiſchen Konfeſſion mit den Worten: Et baptismus et coena domini sunt pignora et testimonia gratiae etc., bis zu den Worten: docentur etiam hominem etc. (vgl. Corp. Reform. XXVIII, p. 415—18) war deutlich genug ausgeſprochen, daſs die Grundlage des Vergleichs

die philippiſtiſche Lehre vom Abendmal bildete, die mit der reformirten, in der helvetiſchen Konfeſſion ausgeſprochenen und ebenfalls approbirten (placuit praeter articulum, qui est insertus nostrae confessioni [der helvetiſchen] mutuo consensu adscribere articulum confessionis Saxonicarum ecclesiarum de coena domini) weſentlich gleich iſt. Es fehlen daher alle eigentümlich lutheriſchen Formeln. Wenn ſpäter Gliczner den consensus gegen lutheriſche Anfeindungen mit der Behauptung ſeines weſentlich lutheriſchen Charakters zu verteidigen verſuchte, ſo war er als Philippiſt in ähnlicher Selbſttäuſchung begriffen, wie die Wittenberger in den kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten. Es war begründet, wenn die Lutheraner, welche durch die Konkordienformel den Philippismus proſkribirten, auch den Sendomirſchen Konſens verwarfen. Nur dem Umſtande, daſs damals in Polen dieſe Richtung nur ſehr vereinzelt vorkam und unter den Polen ſelbſt keinen einzigen Vertreter fand, iſt die Durchfürung des Vergleichs zuzuſchreiben. Übrigens darf nicht überſehen werden, daſs die Synode in Sendomir weſentlich als eine reformirte anzuſehen iſt. Auch in dem consensus ſelbſt ſpricht ſich das aus. Die nostra confessio, quam in praesenti synodo edidimus, iſt die helvetiſche Konfeſſion. Die Reformirten werden im erſten Artikel mit den Brüdern (et nos — et fratres — credidimus), weil beide ſchon früher ſich mit einander unirt hatten, zuſammengeſtellt und ſie geben das gemeinſchaftliche Zeugnis ab, daſs die Bekenner der Augsburgiſchen Konfeſſion pie et orthodoxe sentire de deo et sacra trinitate atque incarnatione filii dei et justificatione nostra aliisque praecipuis capitibus; darauf folgt dann: „etiam ii, qui Augustanam confessionem sequuntur, professi sunt candide et sincere, se vicissim tam de nostrarum ecclesiarum quam de Fratrum Bohemicorum — confessione de Deo et sacra triade, incarnatione filii dei, justificatione et aliis primariis capitibus fidei christianae, nil agnoscere, quod sit alienum ab orthodoxa veritate et puro verbo dei“. Eine ſolche Stellung entſprach der Sachlage in Polen; die Reformirten waren der überwiegende Teil, und troţ der katholiſch-jeſuitiſchen Reaktion, noch immer im Vordringen begriffen, die Lutheraner waren nur in Großpolen und Litthauen verbreitet und ihre politiſchen Patrone one maßgebenden Einfluſs; ihre Stüţe waren hauptſächlich die Deutſchen, die auf den Reichstagen keine Vertretung hatten. Daher konnte es Vielen, äußerlich betrachtet, als ein Sieg des Luthertums erſcheinen, daſs die ſtreitige Lehre des Abendmals in dieſer Urkunde mit den Worten Melanchthons dargeſtellt wurde, wärend ſie, genauer betrachtet, nicht einmal die eigentümlich calviniſche Lehre enthält, ſondern ſich ſehr gut mit der zwingliſchen vereinigen läſst.

Dieſen Konſens gelobte man ſich gegenſeitig zu verteidigen gegen die Päpſtler, die Sektirer und gegen alle Feinde des Evangeliums; weiter wurde beſchloſſen, von nun an allem Streit und Hader abzuſagen. Um den Konſens noch weiter auszubreiten und fruchtbar zu machen beſtimmte man, daſs Jeder den Gottesdienſt und die Sakramente des anderen Teils bedienen könne, mit Vorbehalt indes der beſtehenden Ordnung und Disziplin einer jeden Kirche. Denn die gottesdienſtlichen Gebräuche und Ceremonieen jeder Kirche ſollten frei und unverändert bleiben, ſofern die Lehre ſelbſt und das Fundament unſeres Heils nur unverrückt bleibt. Endlich verſprach man zum Zeugnis der gegenſeitigen brüderlichen Liebe, alle wichtigen Angelegenheiten der Kirche in Polen, Litthauen und Samogitien gemeinſchaftlich zu beraten (consilia officiave charitatis mutua inter nos conferre et in posterum de conservatione et incremento omnium totius regni piarum, orthodoxarum reformatarum ecclesiarum tanquam de uno corpore consulere polliciti sumus). Wenn alſo von einer Kirche Generalſynoden gehalten werden, ſo ſoll das den anderen angezeigt und Deputirte zu denſelben geſchickt werden.

Gliczner erklärte noch namentlich, daſs er und die Lutheraner mit den Brüdern in Freundſchaft, Liebe und Eintracht leben wollen und zur Bekräftigung davon eine Verſammlung mit ihnen in Poſen zu halten beabſichtigen. Dieſe Verſammlung fand am 20. Mai 1570 ſtatt, und hat durchaus denſelben Geiſt einträchtigen Zuſammenwirkens wie in Sendomir gezeigt. Die dort gefaſsten Be-

ſchlüſſe (consignatio observationum necessariarum ad confirmandum et conservandum mutuum consensum Sendomiriae a. 1570 d. 14. April. in vera religione christiana initum inter ministros Augustanae confessionis et fratrum Bohemorum Posnaniae eodem anno Maji 20 facta et a ministris utriusque coetus approbata et recepta) können als eine Ergänzung des Sendomirſchen Vergleichs angeſehen werden, wie ſie denn auch ſpäter auf verſchiedenen polniſchen Synoden gewönlich mit demſelben verbunden approbirt wurden. Die Lutheraner machten anfangs einige Verſuche, den Vergleich in gewiſſer Beziehung zu beſchränken, ſie hatte zu dem Ende 15 Punkte aufgeſetzt. Die Brüder ſtellten dagegen 10 Bemerkungen auf. Nach einigen Verhandlungen blieben die Lutheraner bei vier Punkten ſtehen, die das Abendmal betrafen; ſie verlangten, daſs von demſelben nicht anders geſprochen werde, als wie es bei den Bekennern der Augsburgiſchen Konfeſſion üblich ſei, was die Brüder nicht zugeben wollten (vgl. Gindely a. a. O. II, S. 87). Auch hier gaben endlich die Lutheraner nach und man beſtimmte, daſs unter Vermeidung aller dem Sendomirer Vergleiche und der ſächſiſchen Konfeſſion fremden Ausdrücke vom Abendmale gelehrt werden ſolle (Art. 5). Im Übrigen kam man bald überein und vereinigte ſich über folgende Punkte als praktiſche Durchfürung der allgemeinen Grundſätze des Sendomirſchen Vergleichs. Jeder Teil ſolle bei den Gebräuchen im Gottesdienſt wie in der Austeilung der Sakramente bleiben, die bei ſeiner Kirche üblich ſind, und dies one den Verdacht, damit Anſtoß zu erregen (absque ulla offensionis suspicione. Art. 2). Wenn an einem Orte zwei Gemeinden und Prediger ſind, ſolle der eine den anderen im Falle der Not im Predigen und in der Sakramentsverwaltung vertreten, one damit dem Verdachte des Anſtoßes ausgeſetzt zu ſein. Iſt dagegen an einem Orte nur ein Prediger und eine Gemeinde, ſo ſolle der Patron derſelben keinem Prediger des andern Bekenntniſſes (coetus alterius) zur Predigt und Sakramentsverwaltung zulaſſen one Zuſtimmung des Predigers der Gemeinde. Kein Prediger ſoll die Glieder der anderen Gemeinde zu ſich herüberziehen, ſie vielmehr in der Gemeinde, der ſie angehören, zu erhalten ſuchen (Art. 6). Jede Polemik in Predigten und Schriften ſoll verboten ſein (Art. 7). Die Senioren jeden Teils ſollen ſich die Förderung dieſer Union angelegen ſein laſſen, und wenn es nötig ſein würde, zwei- oder dreimal des Jares zuſammenkommen und gegenſeitige Beratungen mit einander austauſchen (Art. 8). Kein Teil ſolle privatim an der Lehre, den Kirchengebräuchen, und Kirchengut Änderungen vornehmen, ſondern dies nach dem Urteil der Geiſtlichen der eigenen Konfeſſion unverſehrt bleiben (Art. 9). Die Kirchenzucht ſoll von allen Predigern ernſtlich gepflegt werden und ebenſo gegen die Prediger wie die übrigen Glieder der Gemeinde one Anſehen der Perſon geübt werden (Art. 10, 11). Es ſoll unverboten ſein, daſs Prediger und Gemeindeglieder beiden Teiles gegenſeitig ſich zur Frömmigkeit und Buße ermanen (Art. 11). Kein Prediger ſoll Gemeindeglieder vom anderen Teile one Zeugnis des rechtmäßigen Seelſorgers zum Abendmal zulaſſen, ausgenommen den Fall der Reichstage, Generalſynoden und Reiſen (Art. 14). Die mit dem Banne in einer Gemeinde belegt ſind, dürfen in einer anderen Gemeinde des anderen Bekenntniſſes nicht zum Abendmal zugelaſſen werden, wenn ſie nicht vorher in der Gemeinde, die ſie geärgert haben, abſolvirt ſind (Art. 15). Daſſelbe gilt von Predigern, die in einer Gemeinde abgeſetzt ſind; ſie dürfen nur von der Gemeinſchaft, der ſie angehört haben, wider aufgenommen werden (Art. 16). Patrone dürfen keine Befehle zur Änderung oder Neuerung der Ceremonieen one Gutheißung der Senioren geben (Art. 17). Alle papiſtiſchen Kirchengebräuche, wie Exorcismus, götzendieneriſche Bilder, Reliquien der Heiligen, Gebrauch der Lichter, Weihe der Kräuter, Fanen, goldene und ſilberne Kreuze, ſollen nach und nach abgeſchafft werden (Art. 18). Wenn eine Irrung in der Lehre oder Gebräuchen zwiſchen den Predigern beider Bekenntniſſe eintreten ſollte, ſo ſoll man ſie untereinander friedlich beilegen, und wenn dies nicht gelingt, ſoll man die Entſcheidung der Generalſynode von Groß- und Kleinpolen anheimſtellen und dieſe für die geſuchte Warheit aufrichtig anerkennen (Art. 19).

Die Geſchichte des Sendomirſchen Vergleichs iſt oft, aber ſelten mit Unpar-

teilichkeit und Vollständigkeit beschrieben worden. Außer den angefürten größeren Werken von Friese, Fischer, Gindely, Löscher, Salig, Jablonski, sind noch zu erwänen: Petrus Zorn, Historie der zwischen den Lutherischen und Reformirten Theologis gehaltenen Colloquiorum, S. 107; Joh. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, III, S. 1043; Beck, Die symbolischen Bücher der evangel.-reformirten Kirche, II, S. 87; Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Praef. p. LXX; der Vergleich selbst S. 553 ff.; Nitzsch, Urkundenbuch der Evangelischen Union mit Erläuterungen, S. 71. **Erbkam†.**

Separatismus. Eine der betrübendsten Erscheinungen der Gestalt der Kirche heutzutage ist die in ihr, wie es scheint, zunehmende Neigung zur Sonderung und Ablösung ihrer Bestandteile. Es ist ein Stück des vorherrschenden Subjektivismus, das sich darin kundgibt. Eine Errungenschaft der reformatorischen Bewegung ist die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen in Sachen seines Heils und seiner Seligkeit. Aber etwas ganz anderes ist das eigensinnige Geltendmachen der eigenen Meinung oder des eigenen Vorurteils gegenüber und im Unterschied von der größeren kirchlichen Gemeinschaft, der Volks- und Landeskirche oder der allgemeine Kirche zum Zweck neuer eigener Kirchenbildungen, die immer enger ihre Kreise abschließen, und doch ists dies, worauf es beim Separatismus immer hinausläuft und in offenbaren Widerspruch tritt gegen die Absicht und die Zweckbestimmung des Stifters der Kirche. Denn nach Gottes Willen ist die Kirche Christi Ein Leib, verbunden durch die gemeinsame Abhängigkeit aller seiner Glieder von Christo dem Haupte, aus dem der ganze Leib Leben und Bewegung empfängt. Schon daraus erhellt, daſs es nach Gottes Willen nicht geschehen kann, daſs sich ein Glied vom Leibe sondern und sein eigenes Leben aufrichten wolle im Gegensatz zu seinen andern Gliedern. So lange die erste Liebe in der Kirche wärte, war auch daran nicht zu denken. Die gläubig Gewordenen hielten eben so fest an der Gemeinschaft als an der Apostellehre und am Brotbrechen und am Gebet, Act. 2, 40. Spaltungen und Lösungen der Gemeinschaft sind ein Produkt der späteren Zeiten, über deren keimartige Anfänge Paulus 1 Kor. 1, 11—13 sich mit scharfem Tadel ausspricht. Doch jetzt sind solche Störungen der Einheit längst eingerissen in der Kirche und Gemeinde Christi, und es fragt sich, ob und wie sie sich rechtfertigen lassen, sowol die länger schon bestehenden als die neu sich bildenden.

Der Natur der Sache nach kann eine rechtmäßige Trennung von dem Leibe der Kirche nur stattfinden, wo ihr Zusammenhang mit dem Haupte der Kirche sich löst oder gelöst hat. So lange dieser Zusammenhang noch zu Recht besteht in einer Kirche und also auch der freie Zugang zu dem Herrn durch die Kirche dem Einzelnen gewart wird, fehlt zu einer Trennung von ihr der zureichende Grund und ist sie als Geltendmachung eigenmächtiger Willkür stets zu tadeln. Wol kann es geschehen, daſs die Kirche von sich ausschließt, die sich ihren Aufstellungen nicht mehr fügen wollen. Da ist dann die Trennung nicht mehr frei gewält, sondern aufgedrungen, und fällt die Verantwortung dafür der ausschließenden Kirche zu. Aber wesentlich davon unterschieden ist die Eigenwilligkeit, welche selbst das Band löst, und sie mag wol zusehen, ob sie dazu Recht und Grund hat.

Ein solcher Grund kann nur gefunden werden in dem Einen, was schon oben angedeutet ist, wenn der lebendige Verkehr mit Christo dem Haupte der Gemeinde ihren Gliedern verwehrt oder abgeschnitten, wenn der Zugang zu Ihm unterbunden oder gefälscht wird. Solche Verkümmerung der Gemeinschaft mit dem Herrn kann stattfinden durch die in die Kirche eindringende Verkehrung der Lehre, wenn nämlich dieser Verkehrung nicht gewehrt, sie vielmehr anerkannt und gebilligt, ja selbst zu einem Stück der Kirchenlehre erhoben wird, oder wenn der Gebrauch der Gnadenmittel, durch welche der Verkehr mit dem Herrn geknüpft und lebendig erhalten werden muſs, entkräftet und entstellt wird. Da ist die Absonderung Lebensrettung; da ist sie nicht ein Scheiden von dem Leibe des Herrn,

ſondern am Herrn hält feſt, wer ſich von denen ſcheidet, welche Ihn mit Wort oder Tat verleugnen. Aber dies fürt uns auf ein anderes Gebiet, auf das der reformatoriſchen Bewegung in der Kirche, und die berechtigte Neubildung derſelben auf dem urſprünglich gelegten, verſchütteten Grunde. Separatismus iſt im Unterſchiede hiervon eine Trennung one jenen entſcheidenden Grund, eine Trennung wegen untergeordneter Meinungen oder Entzweiungen über ſolche Punkte, die den Lebensgrund der Kirche nicht berüren oder doch nur durch längere Schlufsreihen und gefliſſentliche Ausdeutung mit ihm in Berürung gebracht werden können. Solche Punkte ſind alle äußern Ordnungen und Einrichtungen, die Vorſchriften der Disziplin und Gliederung der Kirche. Kirchen trennend können dieſe als ſolche der Natur der Sache nach niemals wirken, weil die Kirche kein äußeres geſetzliches Inſtitut iſt, ſondern beſteht durch die Gemeinſchaft des Glaubens an die gleiche Gnade Gottes in Chriſto Jeſu. Wenn die Kirche jemals dahin käme, den Grundſatz ſelbſt, dafs in Chriſto ein rechtſchaffenes Weſen iſt, zu verleugnen, und das Chriſtentum als einen Baum anzuſehen und zu behandeln, der keine oder ſchlechte Frucht tragen ſolle, dann würde ſie ſich ſelbſt verleugnen und ihre Auflöſung wäre unabweisbar. So lange ſie aber den Grundſatz feſthält, den der Apoſtel ausſpricht: Es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen Chriſti nennt, und der Fehler bloß liegt in der Schwachheit des Vollzugs, im Überſehen und zu leichten Dulden vorkommender Übertretungen und Übelſtände, ſo lange hat niemand das Recht, um dieſes Mangels willen ſelber auszuſcheiden, ſondern jeder vielmehr die Pflicht, an ſeinem Teil nach beſten Kräften durch lautes Zeugnis und eigenes Beiſpiel dahin zu wirken, dafs den Schäden gewehrt und die nicht verleugnete, ſondern immer noch anerkannte Ordnung feſter gehandhabt werde. Denn die Kirche Chriſti beſteht als ſolche nicht durch den Gehorſam des Geſetzes, ſondern durch den Glauben, und der leichtfertig erhobene Ruf: Gehet aus von Babel, ertönt zumeiſt von ſolchen und trifft wider ſolche, die ſelbſt Babel angehören und es darum überallhin mit ſich nehmen. Immer zeigt ſich, wo Neigung zum Separatismus iſt, eine vorwaltende Geſetzlichkeit, eine mit dem Geiſt des Glaubens unvereinbare Wertlegung auf Äußerlichkeiten, wobei das Band mit Chriſto abhängig gemacht wird von mehr oder minder willkürlich betonten äußeren Satzungen und Ordnungen. In ſolcher Enge, die naturgemäß durch Geltendmachung immer zunimmt, geht dann der weite Blick verloren, der als Ziel des Reiches Gottes die Menſchheit auffaſst, und dem Satze: Wer den Namen des Herrn anruft, der wird ſelig werden, werden äußere Klaſſifikationen und eine Bedingtheit beigefügt, die nicht von Gott gewollt iſt. Die zwei Wurzeln des Separatismus, beide gleich häufig in der Gegenwart und zu ihren Schattenſeiten gehörig, ſind 1) der zu weit getriebene Subjektivismus des Einzelnen, der gegen Zuſammenſchluſs und Unterordnung wo immer möglich ſich abſperrt und verwart, und 2) damit zuſammenhängend eine geſteigerte Geſetzlichkeit, der über Einzelheiten das Gewicht und die Bedeutung der Geſamtheit verloren geht und welche mehr und mehr in ein Mückenſeigen gerät, bei dem das Verſchlucken von Kamelen nur zu nahe liegt. Gebeſſert kann die Kirche nur werden durch die aufrichtige Beteiligung aller ihrer rechtſchaffenen Glieder und das vertrauende Zuſammenwirken aller, die Zion lieben und ſeine Schäden beklagen. Die ſich abſondern, gehen ihre eigenen Wege und gefärden ſich ſelbſt; denn die Wurzeln liegen ihnen trocken und es fehlt bei ihnen an dem belebenden Hauch des Gemeingeiſtes. Wenn der Apoſtel ſchreibt: die Geduld Gottes achtet für eure Seligkeit, ſo muſs als eine Frucht derſelben auch die Geduld gelten, damit einer des andern Laſten trägt und zuſieht, dafs er nicht auch von Fehlern übereilt werde. Wo Jeſus der Herr genannt wird (1 Kor. 12, 3) und ſeine Gnadenmittel noch in Übung und in Kraft ſind, da iſt der Geiſt Gottes noch nicht gewichen, da iſt die Trennung unberechtigt, da wird durch ſie ein Geſetz aufgerichtet ſtatt des Geiſtes der Gnade, da macht ſich menſchliche „Willkür“ geltend und ſchreitet der Natur der Sache gemäß von einer Trennung fort zu immer weiterer Spaltung, wie Beiſpiele vorliegen; die Eine allgemeine Kirche wird zu einer ungezälten Schar von Sekten, die einander beſtreiten und an innerer Auflöſung zugrunde gehen müſſen, wenn nicht der Herr in Gnaden

die getrennten Glieder wider sammelt und verbindet und das Wort zur Geltung bringt: Einer ist euer Meister, Einer das Haupt, ihr aber alle Glieder, die einander dienen, nicht sich von einander sondern sollen. 1 Kor. 12 enthält hieher gehörige Warheiten, deren Beherzigung unserer Zeit vor allem anderen not tut.

Unterschieden wird zwischen Separatismus und Häresie, zwischen separirten Teilen der Kirche und häretischen Sekten. Häresie ist Beharrung in der Irrlehre in einem durch das gemeinsame Bekenntnis der Kirche festgestellten Punkte, wie der Arianismus, Sabellianismus, Pelagianismus ꝛc. Einfache Separationen beruhen meist auf Differenzen in Fragen der Verfassung und Disziplin, können aber infolge der Absonderung zu Häresieen werden, wie die der Donatisten und Montanisten, Novatianer u. a. Etwas krankhaftes liegt aber bei der Separation immer zugrunde, und ein gesunder Zustand der Kirche läßt sie nicht zu.

D. v. Burger.

Sepharad. Da diese Örtlichkeit nur Obadja V. 20 vorkommt und da dieselbe mit mehreren Lokalitäten identifizirt werden kann, so muss bei der Fixirung derselben von der Kritik der genannten Prophetenschrift ausgegangen werden. Von dieser steht mir nun erstens fest, dass diese prophetische Rede teils in der wirklichen Geschichte Vergangenes, teils Zukünftiges enthält. So urteile ich nicht nur wegen des im allgemeinen zwischen Geschichte und Prophetie bestehenden Verhältnisses (vgl. m. Offenbarungsbegriff des A. Test.'s II, 301—318), sondern auch weil Obadja Imperativ, Cohortativ und Imperfekt mit Perfekt hat abwechseln lassen. Zu den zukünftigen Bestandteilen seiner Prophetie gehört auch V. 12—14, und zwar kann dies freilich nicht eine Warnung vor absolut Zukünftigem, aber wol eine Warnung vor einer Fortsetzung eines bereits angefangenen Verhaltens sein. Wenn nun ferner die in der wirklichen Geschichte vergangenen Ereignisse, an welche die Weissagung Obadjas sich angeschlossen hat, datirt werden müssen, so scheint durch Caspari (der Prophet Ob., 1842, S. 5—13) mir wie fast allen Neueren (anders aber noch Hitzig-Steiner, Die zwölf kleinen Propheten, 1881, S. 155) die Priorität von Obadja V. 1—9 vor Jer. 49, 7—22 erwiesen zu sein. Die Frage ist nur, ob auch Ob. V. 10—21 schon vor der Abfassung der Jeremiastelle existirt hat. Dem Anschein nach ist dies ganz unmöglich, weil diese Verse bei Jeremia nicht benützt sind und weil die in Ob. V. 11 bis 14 gewälten Ausdrücke auf die chaldäische Vernichtung Jerusalems hinweisen zu müssen scheinen. Jedoch die genannten beiden Umstände zwingen nicht, die chaldäische Katastrophe Judas [entweder als das für den prophetischen Fernblick (so z. B. Caspari und Hävernick, Einl. II, 2, S. 318 f.), oder] als das in der Wirklichkeit vergangene Ereignis anzunehmen (so die meisten Neueren bis Wellhausen in der 4. Aufl. von Bleeks Einl. in das Alte Testament 1878, S. 423, und Reuß, Gesch. des Alten Test.'s, 1881, § 368). Denn z. B. zu dem Ausdruck „alle Völker" vergl. nur Amos 9, 12! Dagegen sind ganz unwegdeutbare Gründe vorhanden, das der Prophetie Obadjas kurz vorhergegangene Ereignis in der auch von Amos (1, 6—11; 9, 12, 14) erwänten historischen Situation, der durch Philister und (an der Seite von Kuschiten wonende) Araber vollzogene Erstürmung sowie Ausplünderung Jerusalems unter Joram (2 Chron. 21, 16. 17), zu erkennen. Diese Gründe sind zunächst der Umstand, dass Obadjas Schrift sich gerade nur mit den in Amos und Joel auf Edom bezüglichen Partieen berürt*) und sodann die beiden Örtlichkeiten, an welchen die zu Obadjas Zeit weggeschleppten Gefangenen des Reiches Juda und speziell Jerusalems sich aufhielten. Denn Ob. läßt die teils aus den vorher (V. 19) erwänten nördlichen Gegenden des Zweistämmereiches (daher „die Gefangenen dieses Heeres") teils aus der Hauptstadt dieses Reiches weggefürten Kriegsgefangenen in phöni-

*) Wegen der von Joel erwänten Völkerverhältnisse muss ich auch seiner Schrift durchaus ihr hohes Alter vindiziren. „Die Gefangenschaft zurückfüren" (Joel 4, 1) steht schon Amos 9, 14 und Hos. 6, 11! Die wirkliche Kultusgeschichte nötigt zu keinem anderen Urteil.

cischen Distrikten bis Zarphath und in Sepharad weilen. Da hört die Möglichkeit auf, dafs Ob. [sei es nach göttlicher Offenbarung *) oder sei es] nach erlebter Wirklichkeit die chaldäischen Deportationen der Judäer und Jerusalemer kannte. Denn, wenn dies der Fall gewesen wäre, könnte er Phönicien nicht und müfste er Babylonien selbst als Aufenthaltsort der Exulanten genannt haben, wie es 2 Kön. 24, 15 ꝛc. geschieht. — Darnach kann Sepharad nicht, wie Schrader in „Keilinschriften und Geschichtsforschung" 1878, S. 119, sowie in Riehms Handwörterbuch 1881, S. 1460, und in „Keilinschriften und Altes Test." 1883, S. 447, für möglich und Friedr. Delitzsch in „Wo lag das Paradies", S. 249, für „überwiegend warscheinlich" hielt, mit einer im südwestlichen Medien gelegenen Landschaft Saparda identisch sein. Also Sepharad mufs vielmehr mit dem von Joel (4, 4—6) und Amos (1, 6—9) den Philistern sowie Phöniziern vorgeworfenen Verkauf judäischer Kriegsgefangenen zusammenhängen. Nun sind aber schon die Jevanim (Joel 4, 6), obgleich nicht one Grund **), so doch one Not (seit Credners Kommentar zu Joel 1831 und noch von Hitzig-Steiner a. a. O. zu Joel 4, 6) in der Nähe der Edomiter in Arabien gesucht worden; denn von den Edomitern sind nur die Flüchtlinge Jerusalems hinter Verschlufs gebracht worden (Ob. V. 14; vgl. dasselbe Verb Am. 1, 6. 9), aber das kann durch die Kriegsaktion selbst und braucht nicht durch den von Joel (4, 6) den Phöniciern allein und one Bezug auf Edom schuldgegebenen Sklavenverkauf geschehen zu sein. Folglich braucht auch Sepharad nicht in der Nähe Edoms in Jemen gesucht zu werden; sondern mufs vielmehr in der Nähe der Phönicier und der von ihnen mit judäischen Sclaven versorgten Jonier liegen. Nun ist es doch eine misfsliche Auskunft, mit Ewald (Die prophet. Bücher des A. B., 1867, z. Obadjastelle) zu vermuten, dafs ספרד ein alter Schreibfehler für שַׂפְרָם, einem Orte drei Stunden südöstlich von Akko, wo wenigstens in späteren Zeiten noch viele Judäer lebten, vergl. Joh. Schwarz, Das heilige Land, S. 138, sei. Warscheinlicher ist Sepharad dasselbe, wie das Çparda, welches in den altpersischen Keilinschriften dreimal (siehe Spiegel, Die altpers. Keilinschr., 2. Aufl. 1881, S. 4 f. 48 f. 54 f.) neben Jauna erwänt wird und warscheinlich Sardes (wegen des eingeschobenen v vergleicht Hitzig אַרְוָד, Ἄραδος) = Lydien neben den Joniern gewesen ist. (So zuerst Sylvestre de Sacy, dann Gesenius in Thesaurus ling. Hebr. s. v., dann hauptsächlich Lassen in seiner „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", VI, 1845, S. 50 f., wie auch noch Hitzig-Steiner a. a. O. und Kleinert in Langes Bibelwerk 1868 z. St.). Kaum möglich scheint es, dafs an Sparta gedacht werde (so Frz. Delitzsch in Guerickes ꝛc. Zeitschrift 1851, S. 100; Keil, Einleit. § 88, 3, vgl. auch Mühlau-Volck in Gesenius' Handwörterbuch 1883, s. v.); denn dafs nach Sparta selbst judäische Kriegsgefangene verkauft worden sind, ist unannehmbar, und die Griechen im allgemeinen sind mit dem Ausdruck Sparta nicht bezeichnet worden. Ferner da das vor ספרד stehende בְּ nicht deswegen, weil vor dem parallelen כנענים dieselbe Präposition fehlt, ein Wortbestandteil ist, sondern vielmehr כנענים notwendig Prädikatsnomen sein mufs, nicht Umstand des Ortes sein kann: so ist es ein Notbehelf, wenn der Lehrer des Hieronymus sagte „Bosporum sic vocari". Nicht anders ist es zu beurteilen, wenn schon Onkelos ספרד mit אִסְפַּנְיָא (Hispania) übersetzte, obgleich er die parallele Örtlichkeit noch richtig mit זַרְפַת und also noch nicht, wie die mittelalterlichen jüdischen Interpreten (zunächst Raschi und Qimchi) mit פרנצא (Francia = Frankreich) identifizirte. Dafs endlich die LXX für בספרד ἕως Ἐφραθά setzten, was Fritzsche in Schenkels Bibellexikon V, 281 als bemerkenswerth hervorhebt, ist mir nur eine von den vielen Spuren (vgl. m. Bemerkungen in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1883 ꝛc., S. 401)

*) Denn dies würde der Analogie (Röm. 12, 6) der sicher datirten Prophetieen widersprechen.

**) Gegen Stade, De populo Javan (Gießener Programm 1880), S. 11 ff.

der Tatſache, daſs die Dunkelheiten des hebr. Textes von den griech. Überſetzern ausgelichtet worden ſind. Davon, daſs Hendewerk (Obadjae oraculum in Idumaeos 1836) und Maurer (comment. gramm.-hist.-crit. in Vet. Test. Vol. II, 1836) das בְּסְפָרַד mit ἐν διασπορᾷ überſetzen zu ſollen meinten, iſt kaum Notiz zu nehmen, weil, wie bereits Caspari a. o. O. S. 137, Anm. ſagte, das gegenüberſtehende „Cananiter bis Zarphath" verlangt, daſs ספרד ein Ortsname iſt, und weil der Name ספרד nicht ein nomen quadriliterum von der Wurzel פרר (zerſtreuen Eſth. 3, 8) mit vorgeſetztem ס iſt. **Friedr. Eduard König.**

Sequenzen. Die Sequenzen (sequentia, prosa, troparia) ſind urſprünglich aus den Meßproſen, aus den langgedehnten Neumen oder Jubilos entſtanden. Dieſe Neumen oder Jubilos waren ein Ausbruch freudiger Begeiſterung und hatten urſprünglich keine Textunterlage, ſondern wurden auf der letzten Silbe des Alleluja, alſo auf a geſungen. Dieſe textloſen, bloß die Endſilbe des Alleluja melismatiſch widergebenden Jubilationen wurden Neuma, Pneuma genannt, da ſie das Ausſtrömen, den Erguſs einer lebhaften und feierlichen Freude bezeichneten; und weil der Geſang ein mehr freudiges Jauchzen war, ſo wurden auch die Ausdrücke Jubilatio, Cantus jubilus, Cantus jubilationis gebraucht. Später erhielten ſie die Bezeichnung Sequenzen, weil ſie in der Regel dem Graduale auf das Alleluja folgten. Dieſes Graduale oder Stufenpſalm war eine Art von Reſponſialgeſang, welcher nach Verleſung der Epiſtel vom Vorſänger an der unteren Stufe des Ambons, eines hohen Pultes, auf welchem der Lektor die Epiſtel zu verleſen hatte, intonirt und vom Chor weitergeſungen wurde. Der Ausdruck Sequenz war ſchon gebräuchlich, ehe man Sequenztexte dichtete und hatte derſelbe urſprünglich eine bloß muſikaliſche Bedeutung. An den großen kirchlichen Feſten wie an den Feſttagen der Heiligen wurde das Alleluja geſungen, und nur in der Faſtenzeit trat an Stelle desſelben der Tractus, d. i. der Geſang von mehreren Pſalmverſen oder auch eines ganzen Pſalms. Melodiſch unterſchied ſich der Tractus von dem freudigen Geſang des Alleluja, alſo der Sequenz, durch einen langſamen, traurigen Charakter. Doch wurden die Sequenzen ſpäter auch in jenen Meſſen eingefürt, in welchem kein Allelujageſang ſtattfand und ſchloſſen ſich gewönlich dem Tractus an.

Da der Umfang dieſer textloſen Melodieen mit der Zeit ein immer größerer wurde, ja dieſelben oft mehrere Linien umfaſsten, ſo ſuchte man nach einem Mittel, die Schwierigkeiten, welche ſich der geſanglichen Ausfürung dadurch entgegenſtellten, zu überwinden; man fand ſolches darin, daſs man den Melodieen Texte unterlegte. Es war in Frankreich, woſelbſt zwiſchen 830 und 840 die erſten Verſuche gemacht wurden; denn ein gewiſſer Prieſter von Gimedia, dem heutigen Jumièges, unter Rouen an der Seine gelegen, deſſen Kloſter im Jare 851 von den Normannen verwüſtet worden war und welcher im Kloſter St. Gallen eine Zufluchtsſtätte ſuchte, trug ein Antiphonar bei ſich, in welchem die Verſe zu den Sequenzen modulirt waren. Notker Balbulus 840/912 nahm Einſicht von dieſem Antiphonar, und die fehlerhafte Behandlung dieſer Geſänge veranlaſste ihn, ſolche Sequenzen ſelbſt zu verfaſſen. Den melodiſchen Stoff zu denſelben wälte er aus 50 verſchiedenen Jubelmelodieen (Jubilos), deren jeder er einen beſonderen Titel gab, welcher teils dem Lande oder Wonort des Verfaſſers oder den Anfangsworten der Verſe ihres Graduals entlehnt waren. Die denſelben zugrunde liegenden Melodieen gehören größtenteils dem Reſponſialgeſang an, welcher aus der volksmäßigen Pſalmodie hervorgegangen war. In melodiſcher Beziehung teilte Notker die Sequenzen in kürzere Tonſätze ein, von welchen ein jeder mit einem befriedigenden Schluſſe verſehen war und dem Sänger zugleich einen willkommenen Ruhepunkt bot. Der erſte und letzte Satz erhielt eine eigene, ſelbſtändige Melodie, wodurch die Sequenzen ſich der Liedform nähern. Hie und da enthalten auch die Mittelſtrophen Motive des erſten und letzten Satzes, wie auch oft die letzte Strophe in eine höhere Lage verſetzt iſt. Kam das Alleluja in einer Sequenz refrainartig vor, ſo wurde dasſelbe ſyllabiſch geſungen. Als Grundregel

galt, daſs auf jede Tonbewegung eine Silbe komme (Singulae motus cantilenae, singulas syllabas debent habere: Praefatio Notkeri ad Sequentias); nur die erſten Silben der Sequenzen waren von dieſer Regel ausgenommen und enthält eine Silbe oft vier und noch mehr Töne. Jede Sequenz beſtand ſomit aus einer Anzal muſikaliſcher Phraſen oder Choräle, die entweder unmittelbar oder auch in einer gewiſſen Ordnung nacheinander widerkehren und unter ſich in der Weiſe ein Ganzes bilden, daſs der einzelne Choral für ſich keinen abgeſchloſſenen Gedanken ausſpricht, ſondern jeder erſt in ſeiner Beziehung zu den übrigen melodiſche Bedeutung erhält. Bezüglich des metriſchen Baues hält die Notkerſche Sequenz die Mitte zwiſchen freier Proſa und den eigentlich metriſchen Verſen. Die Mehrzal der Sequenzen korreſpondiren in ihren Abſätzen, an einzelnen Stellen nicht, und können daher auch in keine metriſche Form gezwungen werden.

Die bekannteſte Notkerſche Sequenz iſt „Media vita in morte sumus“, jener ergreifende, nachmals in Gefaren ſo oft angeſtimmte Geſang. Der Choral: „Mitten wir im Leben ſind“, iſt textlich eine getreue Nachbildung dieſer Sequenz, wärend in der Weiſe die Sequenzmelodie nur noch wie von ferne anklingt. Im allgemeinen ſind die Sequenzmelodieen aus dem offiziellen Ritualgeſang der Kirche hervorgegangen und ſollten dieſelben neben dem Ceremonieengeſang eine Art Liedergeſang vorſtellen.

Als eigentlicher Schöpfer der Sequenztexte iſt Notker zu betrachten, da durch ihn die Sequenz aus dem ausſchließlich muſikaliſchen Gebiet in das der Litteratur, der Poeſie tritt und eine reich ausgebildete ſtehende Form der chriſtlichen Dichtung des Mittelalters wurde. Noch im 10. und 11. Jarhundert kannte man keine anderen Sequenzen, als die Notkerſchen; ſpäter wurde das rhythmiſche Element durch das Prinzip der Silbenzälung verdrängt. Seit der Mitte des zwölften Jarhunderts gliedern ſich dieſelben in gereimte Strophen, der muſikaliſche Charakter blieb jedoch ſtets derſelbe. Später verfaſste man auch Sequenzen nach beliebten Melodieen, oder wurden ſie denſelben angepaſst.

Die Sequenzen ſcheinen nicht nur in St. Gallen, ſondern auch anderswo häufig von zwei Chören geſungen worden zu ſein. So fordert z. B. die Sequenz auf den Samſtag vor Septuageſima die Sänger alſo auf: „Nun, ihr Gefährten, ſingt freudig Alleluja, und ihr o Knäblein, antwortet immer Alleluja, nun ſinget Alle insgeſamt.“ Hieraus dürfen wir wol den Schluſs ziehen, daſs Männerſtimmen mit Knabenſtimmen im Geſang abwechſelten. Natürlich war dieſer Geſang ein Uniſonogeſang, da ja damals noch keine Mehrſtimmigkeit beſtand. Im Jare 1260 herrſchte im Frauenmünſter zu Zürich noch der Brauch, daſs am Feſte der heiligen Fides der eine Vers der Sequenz von den Stiftsdamen, der andere von den Chorherren geſungen wurde.

Die Sequenzen erfreuten ſich großer Beliebtheit und waren ſowol in Deutſchland als in Frankreich und England verbreitet; beſtand ja an manchen Orten für jede Meſſe eine eigene Sequenz und für beſondere Feſte ſogar mehrere. Nur in Italien wurde ſie von der römiſchen Kirche wegen ihrer volkstümlichen Färbung als gefärliche Neuerung angeſehen und unter Papſt Pius V. im Jare 1586, anläſslich einer neuen Ausgabe des Breviers auf fünf, noch jetzt in der katholiſchen Kirche übliche beſchränkt. Es ſind dies folgende: Die Oſterſequenz „Victimae paschali laudes“, nach einigen von Notker, nach anderen aus dem 11. Jarhundert ſtammend; die Pfingſtſequenz „Veni sancte spiritus“, welche dem König Robert von Frankreich 944/1031, von anderen Hermanus Contractus, † 1054, zugeſchrieben wird; die Fronleichnamsſequenz, Lauda Sion salvatorem“, von Thomas von Aquino 1224/74; die Sequenz planctus beatae virginis „Stabat mater dolorosa“, zum Feſte der 7 Schmerzen Mariä von Jacobus de Benedictis, Franziskanermönch, † 1306, und das „Dies irae“ von Thomas Celano (1250) gedichtet. Da die Totenmeſſe kein Alleluja, alſo auch keine Sequenz hatte, ſo ſcheint das „Dies irae“ erſt päter hineingekommen zu ſein und ſoll dieſe Sequenz zuerſt um die Mitte des 13. Jarh.'s in den zu Venedig neu aufgelegten Miſſalien enthalten ſein.

Quellen: Antony, „Lehrbuch des Gregorianiſchen Geſangs, 1829, S. 72;

Joſef Kehrein, „Lateiniſche Sequenzen des Mittelalters“, Mainz, Florian Kupferberg, 1873; J. B. Lüft, „Liturgik“, Mainz 1847, II, S. 110 ff.; Dr. Karl Bartſch, „Die lateiniſchen Sequenzen des Mittelalters in muſikaliſcher und rhythmiſcher Beziehung dargeſtellt“, Roſtock 1868; Karl Severin Meiſter, „Das kathol. deutſche Kirchenlied“, Freiburg, Herder 1862; Schlecht, R., „Geſchichte der Kirchenmuſik, Regensburg, A. Coppenrath 1871; Schabiger, A., „„Die Sängerſchule von St. Gallen, Einſiedeln und New-York“ 1858; Wolf, F., Über die Lais, Sequenzen und Leiche“, Heidelberg 1841. **Joſeph Sittard.**

Seraphim, ſ. Engel Bd. IV, 223.

Serapion. Unter dieſem Namen ſind dem kirchlichen Altertum folgende Perſönlichkeiten bekannt geworden:

1) Als achter Biſchof von Antiochien, Nachfolger des Maximus und Gegner der Montaniſten, wird ein Serapion unter den älteſten Apologeten genannt. Euſebius berichtet H. eccl. V, 19. 22 von ihm, daſs er an Caricus und Pontius geſchrieben; zum Beweis aber, daſs die ganze chriſtliche Brüderſchaft ſich zu der lügenhaften Partei der neuen Propheten, d. h. der Kataphrygier, im Widerſpruch befinde und darin einverſtanden ſei, habe er ihnen auch eine Erklärung des Claudius Apollinaris von Hierapolis zugehen laſſen, und ſein Buch ſei durch andere biſchöfliche Unterſchriften, wie die des Märtyrers Aurelius von Cyrene und des Aelius Publius Julius von Develtum in Thracien bekräftigt worden. Eine ſpätere Notiz ibid. VI, 12 beſagt, daſs derſelbe Serapion zalreiche Schriften hinterlaſſen; doch kennt Euſebius nur einige Briefe, wie den genannten an Pontius und Caricus und einen anderen an Domninus, welcher zur Zeit der Verfolgung zum jüdiſchen Aberglauben abgefallen ſei, endlich aber eine Schrift über das Evangelium Petri. Aus dieſer letzteren wird eine Stelle mitgeteilt, welche beweiſt, daſs dieſes Evangelium doketiſche Vorſtellungen enthielt.

2) Von einem Märtyrer dieſes Namens berichtet der Brief an Fabius von Antiochien bei Euſebius IV, 41; er wurde zu Alexandrien unter Decius in ſeinem Hauſe ergriffen, grauſam gemartert und vom Oberſtock kopfüber herabgeſtürzt; Beda u. a. verlegen ſeinen Todestag auf den 14. November.

3) Ein dritter Gleichnamiger wird zu den Gefallenen (*ἐν τῷ πειρασμῷ πεσών*) gezält. Dionyſius ſchreibt von ihm nach Euſebius IV, 44 ebenfalls aus Alexandrien, daſs er nach einem langen und durchaus unbeſcholtenen Leben ſich dennoch zum Opfer bequemt (*ἐτεθύκει*). Hierauf ſei Krankheit und heftigſte Reue über ihn gekommen; um Vergebung zu erlangen, habe er zur Nachtzeit ſeinen Enkel zum Presbyter geſchickt, dieſer aber, ſelbſt durch Krankheit verhindert, habe dem Knaben ein Stücklein der Euchariſtie mitgegeben, welches er dem Greiſe, in Waſſer getaucht, in den Mund ſtecken ſolle. Dies geſchah, und ſogleich gab der Getröſtete ſeinen Geiſt auf.

4) Bedeutender als die Genannten war ein Ägypter Serapion, welcher um die Mitte des vierten Jarhunderts als Aſket und Kloſterpräfekt in der Wüſte von Thebais im hohen Anſehen ſtand, hierauf aber durch den Einfluſs des Athanaſius zum Biſchof von Thmuis erwält wurde. Beide Männer traten nunmehr in die engſte freundſchaftliche Verbindung; wie ſehr jener von dieſem geſchätzt wurde, beweiſen die vier an Serapion gerichteten und noch vorhandenen Sendſchreiben des Athanaſius, welche hauptſächlich das Weſen des heil. Geiſtes, alſo die gleichzeitige dogmatiſche Kontroverſe betreffen. Seinerſeits aber hat Serapion als Mitglied der Synode von Sardica 343 die Freiſprechung des Athanaſius bewirkt, und als dieſer nachher bei dem Kaiſer Konſtantius aufs neue in Anklageſtand verſetzt und 355 fünf Biſchöfe nach dem Abendlande abgeordnet wurden, um den Kaiſer zu Gunſten desſelben zu ſtimmen, ſtand Serapion an der Spitze der Geſandtſchaft. Er ſoll um 358 geſtorben ſein. Sozomenus rühmt ihn als einen verehrungswürdigen und beredten Mann, bei Hieronymus heißt er Scholaſticus, und Sokrates erwänt nach Evagrius von ihm die aſketiſche Sentenz: *Ὁ νοῦς μὲν πεπωκὼς πνευματικὴν γνῶσιν τελείως καθαίρεται, ἀγάπη δὲ τὰ φλεγμαίνοντα μόρια τοῦ θυμοῦ θεραπεύει, πονηρὰς δ' ἐπιθυμίας ἐπιρ-*

ρεούσας ἴστησιν ἐγκράτεια. Von seinen Schriften und Briefen hat sich eine Abhandlung gegen die Manichäer erhalten, welche Photius Cod. 85 erwänt und die zuerst graece cum interpretatione Turriani, dann in Canisii Lect. antiq. ed. Basnage I, p. 33 edirt worden; siehe auch Serap. Regulae ad monachos in Gallandii Biblioth. patrum tom. VII. Übrigens vgl. Sozom. IV, 9. Socr. IV, 23. Hieron. de script. c. 99, die übrige Litteratur in Hambergers Zuverl. Nachr. II, S. 732, auch Schroeckh K.-G. XI, S. 247.

5) Ein fünfter Serapion versetzt uns in den Origenistischen Streit. Die ägyptischen Mönche waren einer grobsinnlichen Frömmigkeit ergeben und darum Hasser des Origenes, auch Serapion, ein durch Alter und Tugend hervorragender Abt, wollte von keiner Vergeistigung des Gottesbildes etwas wissen. Vergebens suchte ihn Paphnutius eines Besseren zu belehren, und Photius, ein gelehrter Diakonus aus Kappadocien, hielt ihm vor, es sei nur ein Wan, auf Grund von Gen. 1, 26 der Gottheit eine Menschengestalt beilegen zu wollen. Zuletzt musste Serapion nachgeben, man freute sich darüber, er aber, im Begriffe zu beten, wurde durch dieses Zugeständnis dergestalt in Verlegenheit gesetzt, dass er schmerzvoll ausrief: „O ich elender, sie haben mir meinen Gott genommen, ich habe keinen mehr, den ich festhalten kann, zu dem ich beten, den ich anflehen darf." So erzält Cassianus als Augenzeuge Collat. X, 2. Vgl. Sozom. VIII, 11. — Schroeckh VIII, S. 451. Gieseler, I, 2, 244. Neander II, S. 965 der gew. Ausg.

6) Endlich hatte Chrysostomus als Patriarch von Konstantinopel einen Diakonus, nachher Archidiakonus Serapion, welcher uns von Sokrates als ein hitziger Mensch geschildert wird. Er unterstützte den Bischof in seiner disziplinarischen Strenge, ging aber so weit, ihm zu raten, er möge, wenn er über den Klerus herrschen wolle, nur Alle mit dem Stocke (μιᾷ ῥάβδῳ) hinweg treiben; das steigerte natürlich den Unwillen der Kleriker. Späterhin gerieth Chrysostomus mit dem Severianus Bischof von Gabala in Syrien, welcher wärend der Abwesenheit des Ersteren die kirchliche Oberleitung in der Hauptstadt übernehmen sollte, in Konflikt. Auch diesmal schlug sich Serapion auf die Seite des Chrysostomus; er begegnete dem Severian unehrerbietig und versagte ihm die gewönlichste Höflichkeit, sodass dieser im Ärger ausrufen konnte: „Wenn Serapion als ein Christ stirbt, so ist Christus nicht Mensch geworden." Serapion erklärte dies geradezu für ketzerisch gesprochen und setzte durch, dass Severian die Stadt verlassen musste, obgleich einige Zeugen erklärten, der Ausruf habe nur dahin gelautet, „dass Christus nicht Mensch geworden wäre", ὡς ἄρα Χριστὸς οὐκ ἐνηνθρώπησεν. Chrysostomus ließ jedoch seinen leidenschaftlichen Bundesgenossen nicht fallen, machte ihn vielmehr zum Bischof von Heraklea in Thracien. Socr. H. e. IV, 11. Sozom. VIII, 10. Dazu die Bemerkungen bei Schroeckh und Neander. **Gaß.**

Sergius I., Papst. Nach dem Tode des Papstes Konon (22. Sept. 687) erfolgte eine zwiespältige Wal. Ein Teil des Volkes wälte den Archidiakon Paschalis, der schon wärend der Krankheit Konons den Exarchen Johannes in Ravenna für sich gewonnen hatte; der andere Teil erklärte sich für den Archipresbyter Theodor. Jeder der beiden Prätendenten bemächtigte sich eines Teils des lateranensischen Palasts; keiner aber war im Stande, seinen Gegner zu verdrängen. Eine Verständigung schien nur möglich, wenn es gelang, einen dritten Kandidaten aufzustellen, dem die überwiegende Majorität zufallen würde. Diesen Ausweg ergriffen die weltlichen und geistlichen Großen Roms. Ihr Kandidat war der Presbyter Sergius; der Abstammung nach ein Orientale — die Heimat seiner Eltern war das syrische Antiochia — war er doch im Abendlande, in Palermo, geboren; unter Adeodatus (672—676) war er nach Rom gekommen, erst seit 682 oder 683 war er Presbyter. Nun wurde er auf den bischöflichen Stul erhoben und mit Gewalt in den Lateran eingefürt; die Majorität des Volks trat sofort auf seine Seite, Theodor verzichtete freiwillig und huldigte dem Neugewälten; Paschalis, der Widerstand zu leisten versuchte, wurde genötigt das Gleiche zu tun, und als der Exarch, von jenem heimlich benachrichtigt, in Rom erschien,

konnte auch er nur die Rechtmäßigkeit der Wal anerkennen; doch nötigte er Sergius zur Entrichtung von 100 Pfd. Golds, so viel hatte Paſchalis ihm zugeſagt; Sergius ſah ſich genötigt, einen Teil des Kirchenſchatzes von St. Peter zu verpfänden, um dem Exarchen genug zu tun. Am 15. Dez. 687 konnte er nun allgemein anerkannt, ordinirt werden.

Als Papſt richtete Sergius ſeine Aufmerkſamkeit ſowol nach Weſten wie nach Oſten. Dort galt es das Verhältnis zu der angelſächſiſchen Kirche zu feſtigen und ein Band mit den von ihr ausgehenden Miſſionen auf dem Feſtlande zu knüpfen; hier, die entſcheidende Autorität des römiſchen Stuls zu wahren.

Bei den Angelſachſen wie bei Pippin fand er bereitwilliges Entgegenkommen. Im zweiten Jare ſeines Pontifikats konnte er dem König Ceadwalla von Weſſex in Rom die Taufe erteilen (Beda, h. e. V, 7); in den nächſten Jaren reſtituirte er den entſetzten Wilfrid von York (V. Wilfr. 41. 44. 48) und ernannte er den Erzbiſchof Brithwald von Canterbury zum Primas von Britannien (Wilh. Malmesb. Gest. pont. Angl. 1, 35). Am wichtigſten iſt ſeine Verbindung mit Willebrord. Beda erzält, daſs dieſer, kurz nachdem er von Pippin zur Miſſion unter den Frieſen ermächtigt war, ſich nach Rom begab, ut cum ejus (Sergii) licentia et benedictione desideratum evangelizandi gentibus opus iniret, simul et reliquias beatorum apostolorum ac martyrum Christi ab eo se sperans accipere, ut dum in gente cui praedicaret destructis idolis ecclesias institueret, haberet in promptu reliquias sanctorum quas ibi introduceret . . Sed et alia perplura, quae tanti operis negotium quaerebat vel ibi discere vel inde accipere cupiebat. Einige Jare ſpäter (696) habe er ſich auf Pippins Veranlaſſung wider nach Rom begeben, um dort die biſchöfliche Ordination zu empfangen (H. e. V, 11). Alcuin erwänt die erſte Romreiſe nicht, ſtimmt dagegen hinſichtlich der zweiten mit Beda überein (Vit. Wil. 6, vgl. lib. pontif. 164).

Das Verhältnis zu Konſtantinopel wurde beſtimmt durch die Stellungnahme des Papſtes zu der trullaniſchen Synode von 692 (ſ. d. Art.). Obgleich die römiſchen Legaten den Beſchlüſſen der Synode zugeſtimmt hatten, weigerte ſich Sergius, ſie zu unterſchreiben, als der Kaiſer ſie ihm zuſandte; er verwarf ſie mit aller Entſchiedenheit. Juſtinian II. ſchickte daraufhin den Protoſpathar Zacharias mit dem Auftrage nach Rom, Sergius nach Konſtantinopel abzufüren. Kaum aber wurde die Gefar, in welcher der Papſt ſchwebte, bekannt, ſo erhob ſich die Miliz von Ravenna und der Pentapolis (Ancona, Umana, Peſaro, Fano, Rimini) zu ſeinem Schutze und zog gegen Rom. Zacharias glaubte nur dadurch ſein Leben retten zu können, daſs er ſich in den Schutz des Papſtes begab, dem es auch gelang, die Aufregung zu beſchwichtigen, er war vollſtändig Sieger. Dieſe Vorgänge ſind in doppelter Hinſicht von Bedeutung: einerſeits vertiefte die Verweigerung der Anerkennung der trullaniſchen Synode den Zwieſpalt, der zwiſchen der abendländiſchen und morgenländiſchen Chriſtenheit bereits vorhanden war; andererſeits zeigt die Erhebung der Miliz, wie feſt das Anſehen Roms in Italien ſtand: bei einem Streite zwiſchen Rom und Konſtantinopel konnte nur Konſtantinopel verlieren.

Schließlich mag angefürt werden, daſs die Aufnahme des Agnus Dei in die Meßliturgie auf einer Anordnung Sergius I beruht.

Sergius ſtarb am 8. September 701.

Litteratur: Lib. pontif. Vit. Sergii; Jaffé-Wattenbach, Reg. Pontific., p. 244 sq.; Bower-Rambach, Unpart. Hiſtorie d. röm. Päpſte IV, S. 210 ff.; Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom im M.-A. II, S. 204 ff.; Reumont, Geſch. d. Stadt Rom II, S. 97; Hefele, Conciliengeſchichte, 2. Aufl. III, S. 345; Baxmann, Politik der Päpſte, I, S. 188. Eine Schenkungsurkunde Sergius' I. bei de Rossi, Bullet. di arch. chr. II, 1, 93. **Hauck.**

Sergius II., Papſt. Als Gregor IV. im Januar 844 ſtarb bemächtigte ſich, ein Diakon Namens Johannes an der Spitze eines Volkshaufens des Patriarchiums im Lateran; er hoffte im Beſitze des Palaſts die Wal auf ſich lenken zu können. Ihm ſtellte der römiſche Adel den Archipresbyter Sergius entgegen, den er in der Baſilika des heiligen Martin wälte und mit Waffengewalt in den

Lateran einfürte. Johann wurde gefangen genommen und entging nur durch das Dazwischentreten des Neugewälten dem Tode.

Sergius gehörte durch seine Geburt dem römischen Adel an; nach dem frühen Tode seiner Eltern war er am päpstlichen Hofe erzogen worden; Leo III. nahm ihn in den Klerus auf, Stephan IV. weihte ihn zum Subdiakon, Paschalis I. zum Priester, endlich Gregor IV. erhob ihn zum Archipresbyter.

Dass er oder die Partei, die ihn erhoben hatte, beabsichtigte, dem Papsttum eine selbständigere Stellung dem Kaisertume gegenüber zu geben, als es damals besaß, trat alsbald nach seiner Wal an den Tag; er wurde ordinirt, one dass die Bestätigung der Wal durch Kaiser Lothar abgewartet worden wäre. Der Kaiser erblickte in diesem Vorgehen mit Recht (vgl. Hlot. I const. Rom. M. G. Leg. I, 240) einen Treubruch der Römer; er sandte deshalb im Sommer 844 seinen Son Ludwig mit einem Heere nach Rom; in der Begleitung Ludwigs befand sich eine Anzal Bischöfe, an ihrer Spitze Drogo von Metz; sie sollten fordern, ne deinceps decedente apostolico quisquam praeter sui jussionem missorumque suorum praesentiam ordinetur antistes. Das Heer drang in das römische Gebiet wie in Feindesland ein; Sergius dagegen empfing Ludwig mit allen ihm zukommenden Ehren und verhinderte dadurch feindselige Schritte gegen seine Person. Es kam gleichwol zu einer stürmischen Verhandlung zwischen ihm und den Bischöfen und Großen, die Ludwig begleiteten. Den Gegenstand derselben gibt der Biograph des Papstes, der die Vorgänge überhaupt absichtlich verschleiert, nicht an; man kann aber nicht zweifeln, dass es sich dabei um jene Forderung des Kaisers handelte, und dass von dem Papst und den Römern ihre Berechtigung anerkannt wurde; Prudentius von Troyes lässt Ludwig seinen Auftrag ausrichten (Annal. Bertin. ad ann. 844: peractoque negotio Hlodowicum pontifex Romanus unctione in regem consecratum cingulo decoravit). Im Zusammenhange steht wol auch die von dem Biographen erwänte, aber anders motivirte Tatsache, dass die Römer dem Kaiser von neuem den Eid der Treue leisteten. Zugeständnisse des Papstes hat man one Zweifel auch in der Krönung Ludwigs zum lombardischen König, in der Ernennung Drogos von Metz zum päpstlichen Vikar diesseits der Alpen mit sehr weitgehender Selbständigkeit zu erkennen (Schreiben des Papstes an die transalp. Bischöfe bei Mans. Coll. conc. XIV, 806). Verhielt er sich dagegen sehr schroff gegen die wegen ihrer Verbindung mit Lothar vertriebenen Bischöfe Ebo von Rheims und Bartholomäus von Narbonne, so wird hiefür die Rücksicht auf Karl den Kahlen maßgebend gewesen sein. Später hat Sergius für Ebo gegen Hincmar Partei ergriffen; aber er tat es gedrängt von Lothar, one Nachdruck und one Erfolg (Hincm. ep. 11 ad Nicol. Pap. Mign. CXXVI, 82 sq.). An Durchfürung der ursprünglichen Tendenzen war demnach nicht zu denken.

Von der Tätigkeit des Papstes erwänt sein Biograph nur noch das, was er zum Bau und Schmuck von Kirchen tat. Er schweigt dagegen über die Verwüstung Roms und die Plünderung der Peters- und der Paulskirche durch die Sarazenen im August 846 (vgl. hierüber Annal. Bert. ad h. a.). Kurz darnach, am 27. Januar 847, starb Sergius II.

Litteratur: Lebensbeschreibung im lib. pontif., womit zu vgl. die Mitteilungen in der Fortsetzung der Annales Bertiniani durch Prudentius. Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. p. 327 sq.; Bower-Rambach, Unpart. Historie der röm. Päpste V, S. 574; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.-A. III, S. 95; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, S. 196; Dümmler, Geschichte des Ostfränk. Reichs, I, S. 237 ff.; Baxmann, Politik der Päpste, I, S. 349. **Hauck.**

Sergius III., Papst. Sein Pontifikat fällt in die Zeit der sog. Pornokratie, er selbst gehörte zu den Buhlen der Marozia; er soll der Vater des späteren Papsts Johann XI. sein (Liudprand, Antap. II, 48). Schon nach dem Tode Theodors II. wurde er, damals Diakon der römischen Kirche, von einem Teile des Volks zum Papste gewält; er musste jedoch dem durch Kaiser Lambert begünstigten Johann IX. weichen; er begab sich nach Tuscien in den Schutz des Mark-

grafen Adalbert; sieben Jare brachte er bei ihm zu. Nach der Absetzung des Papstes Christophorus kehrte er nach Rom zurück und erhielt nun wirklich den päpstlichen Stul. Nach Flodoard, der überhaupt günstig über ihn urteilt (de Chr. triumph. ap. Ital. XII, 7), waren die Wünsche des Volks, nach Liudprand (I, 30) der Einfluss der tuscischen Partei dabei maßgebend. Von Taten dieses Papstes wird nichts berichtet als der Neubau des durch ein Erdbeben zerstörten Lateran (Benedicti chron. 27). Über seine Stellung in der Frage der Rechtmäßigkeit des Pontifikats des Formosus s. Bd. IV, S. 594. Er starb im September 911.

Litteratur: Watterich, Pontif. Roman. Vitae I, p. 32. 37. 85. 660 sq.; Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. p. 445; Dümmler, Gesch. des Ostfr. Reichs, II, S. 596; Derselbe, Auxilius und Vulgarius; Bower-Rambach, Unpart. Historie der röm. Päpste VI, 267; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.-A., III, S. 268; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, II, S. 227; Hefele, Conciliengeschichte, IV, S. 574; Baxmann, Politik der Päpste, II, S. 76. **Hauck.**

Sergius IV., Papst, war ein geborener Römer, er war zuerst Bischof von Albano und wurde im Juli 1009 auf den päpstlichen Stul erhoben. Es war die Zeit, in welcher die Crescentier alle Macht in Rom besaßen, sodass die Päpste kaum etwas anderes als Werkzeuge in ihrer Hand waren. Ob Sergius der Mann gewesen wäre, unter günstigeren Verhältnissen zu handeln, wissen wir nicht, die einzigen Spuren seines Wirkens sind eine Anzal Privilegien für Klöster. Segius wird als der erste Papst bezeichnet, der bei seiner Stulbesteigung einen neuen Namen annahm, er hieß ursprünglich Petrus; er starb im Juni 1012.

Litteratur: Watterich, Pontif. Roman. Vitae, I, p. 69. 89. 700; Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. p. 504; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A. IV, S. 12; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II, S. 227. **Hauck.**

Sergius, Konfessor, ὁμολογητής. Von ihm handelt Photius im Codex 67 als dem Verfasser eines Geschichtswerkes, welches von der Regierung des Kaisers Michael Balbus ausgehend, dann auf die „verabscheuungswürdige" Handlungsweise des Kopronymus zurückgreifend, hierauf das Regiment des Balbus bis zum achten Jare (821—28) verfolge, politische und kirchliche Begebenheiten umfasse und von der Glaubensansicht des Schriftstellers Zeugnis gebe. Photius rühmt an dieser Schrift einen ausgezeichneten Grad von Einfachheit und Klarheit; sie vereinige Schmucklosigkeit mit natürlicher Schönheit der Darstellung, dergestalt, dass man glauben möchte, sie sei aus dem Stegreif hingeworfen. Übrigens wird von dem Verfasser nichts weiter gesagt; das Prädikat Konfessor kann sich nur auf die standhafte Opposition gegen die kaiserlichen Bilderverbote beziehen. Diesen Sergius, aus Konstantinopel gebürtig, versetzt Baronius in die Regierung Leo's des Isauriers, welcher ihn als hartnäckigen Verteidiger des Bilderdienstes nebst anderen Ungehorsamen vorgefordert, grausam behandelt, eingekerkert, seiner Güter beraubt und mit Frau und Kindern verbannt habe, — dies sei 735 geschehen nach Aussage des griechischen Menologiums vom 13. Mai. Allein schon Pagi bemerkte den chronologischen Fehler, er beruft sich auf die Angabe des Synaxariums der Kirche von Konstantinopel, nach welcher, wie die Akten der Bollandisten bezeugen, ein anderer Sergius ebenfalls wegen halsstarrigen Bilderglaubens vom Kaiser Theophilus in änlicher Weise misshandelt worden; und nur dieser letztere könne von Photius gemeint sein. Dass Pagi das Richtige gesehen, erhellt schon aus dem Zeitalter des genannten Werkes, welches bis 828 reicht. Seitdem sind die Kritiker darin einverstanden, dass der von Photius gerühmte Sergius ins 9. Jarhundert gehört und nach aller Warscheinlichkeit unter Theophilus (829 ff.) den Ruhm eines Bekenners davongetragen hat. Seine Geschichtsdarstellung, deren Abfassung in die Jugendzeit des Photius fällt, ist gänzlich verloren. — Vgl. Phot. Biblioth. cod. 67. Baron. Annal. XII, p. 424 ad. ann. 735. Cave, Hist. liter. unter diesem Artikel. Ausfürliches Heiligen-Lexikon nebst Heiligen-Kalender, Cöln und Frankfurt 1719. **Gaß.**

Sergius, Haupt der Paulicianer, ſ. d. Art. Paulicianer Bd. XI, S. 344.

Sergius, Patriarch von Konſtantinopel, ſ. d. Art. Monotheleten Bd. X, S. 792.

Serubabel wird in den nacherilischen Schriften des Alten Teſtaments als eines der bedeutendſten Häupter des erſten Zuges der in ihre Heimat zurückkehrenden Exulanten genannt. Er war ein Sprößling des davidiſchen Königshauſes, ein Son Sealtiels (Eſra 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. 23; Matth. 1, 12; Luk. 3, 27) oder, wie 1 Chron. 3, 16—19 angibt, ein Son Pedajas (über die Abſtimmung Serubabels vgl. A. Köhler, Die Weisſagungen Haggais S. 115—117). Geboren wurde er warſcheinlich nicht mehr in Juda, ſondern bereits in Babylon; wenigſtens deutet hierauf ſein Name זְרֻבָּבֶל, welcher am natürlichſten als eine Zuſammenziehung aus זָרוּעַ und בָּבֶל, in Babylonia satus sive genitus erklärt wird (vgl. Köhler a. a. O. S. 12). Neben dem Namen Serubabel ſcheint er auch den babyloniſch-perſiſchen Namen Sesbazar, שֵׁשְׁבַּצַּר, gefürt zu haben (Eſra 1, 8; 5, 14. 16), gleichwie auch Daniel und ſeine drei Freunde (Dan. 1, 7) und Hadaſſa (Eſth. 2, 7) neben ihren hebräiſchen Namen noch babyloniſche oder perſiſche Namen trugen; wenigſtens wird der Leiter des Tempelbaues und ebenſo auch der Statthalter über Juda bald Sesbazar, bald Serubabel genannt (vgl. Eſra 5, 16 mit Eſra 3, 8 ff. 4, 2 und ferner Eſra 5, 14 mit Hag. 1, 1. 14; 2, 2. 21; doch ſ. auch Calmet zu Eſra und Hag. 1, 1; Joſt, Allgemeine Geſchichte des iſraelit. Volkes, I, S. 418; de Saulcy, étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie, Paris 1868; Schrader, Einleitung S. 387; Kaulen, Einleitung S. 208). Als Abkömmling aus dem Hauſe Davids, und zwar ſpeziell aus der königlichen Linie des davidiſchen Hauſes, nahm er unter den Exulanten die Stellung eines Fürſten über Juda, נָשִׂיא לִיהוּדָה, ein (vgl. Eſra 1, 8). Dieſe Stellung Serubabels unter ſeinen Volksgenoſſen wurde auch von Cyrus anerkannt und beſtätigt, ſowol dadurch, daſs gerade ihm die heiligen Gefäße des jeruſalemiſchen Tempels überantwortet wurden (Eſra 1, 8), als insbeſondere dadurch, daſs Cyrus ihn zum Statthalter, פֶּחָה, über die neue Kolonie in Jeruſalem ernannte (Eſra 5, 14). Als פַּחַת יְהוּדָה ſcheint Serubabel jedoch dem Satrapen der weſteuphratiſchen Länder des perſiſchen Reichs, פַּחַת עֵבֶר־נַהֲרָה, untergeben geweſen zu ſein (vgl. Eſra 5, 3). — Im Verein mit dem Hohenprieſter Joſua fürte Serubabel jene erſte Abteilung von Iſraeliten, welche von der Erlaubnis des Cyrus, ſich in ihrer alten Heimat wider anſiedeln zu dürfen, im J. 536 Gebrauch machten, nach Jeruſalem zurück. In Jeruſalem ſelbſt nahm er in hervorragender Weiſe Teil an der Feſtſtellung der Geſchlechtsregiſter (Eſra 2, 63; Neh. 7, 65), an der Widerherſtellung und Dotirung (Neh. 7, 70) des geſetzmäßigen Kultus, an dem Aufbau des Tempels und an der Abweiſung der Samariter, als dieſe begehrten, ſich am Tempelbau beteiligen zu dürfen. Die Abweiſung der Samariter verurſachte bekanntlich eine langjärige Unterbrechung des begonnenen Tempelbaues. Als ſpäter unter der Regierung des Darius I. Hyſtaſpis die Propheten Haggai und Sacharja zur Wideraufnahme des nur allzulange unterbrochenen Werkes aufforderten, richteten ſie ihren Manruf insbeſondere an Serubabel und Joſua, als die beiden weltlichen und geiſtlichen Häupter des Volkes, und legten hiemit ihnen die ganze Verantwortlichkeit dafür auf, wenn trotz dieſer prophetiſchen Aufforderung das von Jehovah befohlene Werk nicht wider in Angriff genommen werden ſollte. Der Tempelbau wurde daher unter der Leitung Serubabels und Joſuas jetzt wider begonnen. Nach Pſeudoeſra 4, Joſephus antiquit. XI, 3 hätte Serubabel bei dem Könige Darius, bei welchem er σωματοφύλαξ geweſen ſei, auch die Erlaubnis zur Fortſetzung des Tempelbaues ausgewirkt; allein dieſe Nachricht iſt bei ihrer Unvereinbarkeit mit dem kanoniſchen Buche Eſra durchaus unglaubwürdig. Auch unter Darius Hyſtaſpis ſtellten ſich dem Tempelbau wider manche und nicht unbedeutende Schwie-

rigkeiten entgegen (vgl. Esra 5, 2 ff.); aber Serubabel erhielt von Jehovah durch den Propheten Sacharja 4, 7. 9 die Versicherung, dass sich vor ihm alle Schwierigkeiten ebnen sollten, und dass gerade er, der den Grund zum zweiten Tempel gelegt habe, denselben auch vollenden dürfe. Zum Lohn für die Treue, mit welcher Serubabel für den Wideraufbau des Tempels sorgte und damit den Willen Jehovahs erfüllte, wird er von Hag. 2, 23 mit dem Ehrennamen eines Knechtes Jehovahs belegt und ihm die Verheißung gegeben, dass Jehovah, während er rings umher alle Fürstentümer der Heidenwelt vernichte, Serubabels Fürstentum waren und schützen werde; es wird damit die messianische Hoffnung aus der Menge der Davididen speziell auf die Person Serubabels verwiesen. — Vgl. noch W. Neumann, Die Weissagungen des Sakharjah, S. 13 ff.; Schenkel im Bibellexikon; Kleinert in Riehms Handbuch. **A. Köhler.**

Servatius, der heilige. — Nach Athanasius (Apol. II, p. 767) befand sich unter den Beisitzern des Konzils von Sardica im Jare 347 auch ein gallischer Bischof Servatius, vielleicht der nämliche, der (nach Athanas. Apol. II, p. 679) im Jare 350 von Magnentius nebst mehreren Anderen als Gesandter an Kaiser Constantius geschickt wurde und sehr wahrscheinlich der nämliche, den Sulpicius Severus (Hist. Sacra II, p. 166) als Bischof von Tongern bezeichnet und unter den standhaften Konfessoren athanasianischer Rechtgläubigkeit beim Konzil von Rimini im J. 359 erwänt. Fast nur diese Angaben lassen sich als wirklich geschichtliche Nachrichten über den tungrischen Bischof Servatius betrachten. Denn schon die Nachricht, dass er einem Provinzialkonzil zu Köln im J. 346 beigewont habe, ist ebenso verdächtig, wie die Echtheit der angeblichen Akten dieses Konzils (vgl. als neuesten Versuch einer Verteidigung von deren Echtheit: Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands I, 277 ff.). Und mit dem, was Gregor von Tours (Hist. Francorum II, 5; vgl. De glor. Confessorum c. 72) über ihn berichtet, betreten wir vollends das Gebiet der unkritischen Legende. Denn darnach wäre Servatius erst um die Zeit des verheerenden Hunneneinfalls unter Attila Bischof von Tongern gewesen, hätte auf die Nachricht vom Heranrücken dieser Barbaren eine Pilgerfart nach Rom gemacht, um durch Gebet am Grabe Petri die seiner Stadt drohende Gefar der Zerstörung womöglich abzuwenden, hätte aber nach mehrtägiger Andacht die göttliche Weisung zur Rückkehr in seine, dem Gerichte der Verwüstung durch die Barbaren unabwendbar verfallenen Heimat empfangen, und wäre sogleich nach seiner Rückkehr in Maastricht, wohin er sich von Tongern aus begeben, gestorben, ein Jar bevor die Hunnen kamen und Tongern zerstörten. Will man hier nicht eine Verwechselung einer früheren (germanischen) Barbaren-Invasion mit derjenigen der Hunnen annehmen — wie dies z. B. die Bollandisten, Tillemont und schon Baronius getan haben —, so müsste man den Tod des Servatius ins Jar 450, ein Jar vor der Zerstörung Tongerns und vor der Schlacht auf den catalaunischen Feldern setzen und in diesem Falle entweder dem Heiligen ein ultracentenares Alter zuschreiben, oder den Servatius des turonensischen Gregor von dem des Athanasius und Sulpicius Severus als einem frühren unterscheiden. Allein eine uralte und wol nicht unglaubwürdige Tradition der Kirche von Maastricht gibt in ganz bestimmter Weise den 13. Mai des J. 384 als Todestag des heiligen Servatius an, und von zweien tungrischen Bischöfen dieses Namens verlautet sonst nirgends etwas. Weshalb man wol einen prochronistischen Irrtum bei Gregor anzunehmen, oder (mit Friedrich a. a. O. S. 305) seine Erzälung von des Heiligen Romfart beim Heranrücken der Barbaren außer Beziehung zur Zeit der Attila-Invasion zu setzen und ins J. 375 oder 376 zu verlegen haben wird. Fabelhaft ist ja, was Gregor von der frühzeitigen göttlichen Kenntlichmachung der Heiligkeit des verstorbenen Bischofs durch wunderbares Nichtbeschneitwerden seines Grabes berichtet. Tatsächlich wird dagegen jedenfalls sein, dass dieses in Maastricht befindliche Grab frühzeitig eine vielbesuchte Andachtsstätte wurde; dass der dasige Bischof Monulph im Jare 562 die Gebeine des Heiligen in eine neue, nach ihm benannte Kirche transferiren ließ; dass im J. 726, nach einem Siege

Karl Martells über die Araber, der gerade am Tage des heil. Servatius, also am 13. Mai, erfochten worden war, eine abermalige Erhebung seines Leichnams durch den Bischof Hubertus stattfand, und dass seitdem die Reliquien, die Wunderlegenden und überhaupt der Kultus des Heiligen noch an verschiedenen anderen Orten Eingang fanden.

Vergl. Acta Sanctor. Boll. 13. Maii; Tillemont, Mémoires etc. Tom. VIII, p. 639 sqq.; Rettberg, K.G. Deutschlands, I, S. 204 ff.; Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands, I, S. 300 ff.; Hefele, Conciliengeschichte I, 515; Stadler-Ginal, Heiligenlexik. V, 263 f. **Zöckler.**

Servatus Lupus, s. Lupus Bd. IX, S. 34.

Servet oder Serveto, Michael, der geistreiche Zeitgenosse der Reformatoren und Märtyrer seiner antitrinitarischen Lehre, wurde geboren 1511 in der ursprünglich zu Navarra gehörenden, damals eben erst für Aragonien eroberten Stadt Tudela. Sein Vater gehörte einer alten spanischen Juristenfamilie an, die Mutter war eine Französin und hieß Reves (daher auf Servets Erstlingswerken: Michael Serveto alias Reves); der Stammort der Familie Servet aber war das catalonische Dörflein Vilanova, weshalb Michael sich später nach der Sitte der Zeit auch Villanovus nannte. Frühzeitig zum Juristen bestimmt, machte Servet seine ersten allgemeineren Studien in Saragossa bei dem gelehrten Geographen Petrus Martyr de Anghiera und trat 1525 als Amanuensis in den Dienst des kaiserlichen Hofgeistlichen Juan de Quintana. Als Begleiter desselben kam er 1528 nach Toulouse, wo er zunächst allerdings Jurisprudenz studirte, in der Folge aber durch das Auffinden einer Bibel zum „estudieux de la Sancte Escriptare“ wurde. Angeregt durch das Studium der Schrift hielt er sofort mit einigen seiner Mitschüler collegia biblica und vertiefte sich in die Schriften Melanchthons und Pauls von Burgos. Mit Quintana wonte Servet im Februar 1530 der Krönung Karls V. zu Bologna bei und reiste sodann im Gefolge seines Herrn, welcher mittlerweile kaiserlicher Beichtvater geworden, nach Deutschland zum Reichstage. Es ist nicht unmöglich, dass Servet schon in Augsburg die Bekanntschaft Butzers gemacht, sich ihm angeschlossen, mit ihm Luther in Koburg besucht hat und in Butzers Begleitung im Herbste 1530 nach Basel gekommen ist. Allein nachweisbar ist von alledem bloß sein Zusammensein mit Ökolampad im Oktober 1530.

Ökolampad, der onehin fremdartige Anschauungen besser ertragen konnte als irgend einer seiner Zeitgenossen, nahm den Fremdling um seiner geistigen Strebsamkeit willen herzlich auf und ließ sich in mündliche und schriftliche Verhandlungen mit ihm ein, immerhin in der Hoffnung, den theologischen Erforschungstrieb Servets in richtige Banen leiten zu können. Die vorliegenden Briefe des Basler Reformators an und über den spanischen Philosophen sind außerordentlich beachtenswert; sie zeigen uns nämlich, dass Servets antitrinitarische Anschauungen schon 1530 im wesentlichen abgeschlossen waren, und dass er von Anfang an auch der liebevollsten Belehrung eine unzugängliche Starrköpfigkeit entgegengesetzt hat, welche selbst den wolwollenden Ökolampad unheimlich berürte und zum Ingrimm reizte. Hatte der erste Brief noch beginnen können: „Joh. Oec. Serveto Hispano Domini spiritum precatur“, so muss der zweite die Opposition schon deutlicher hervorkehren, den Adressaten anreden als „negans Christum esse filium Dei consubstantialem“ und in der Ermanung gipfeln: „wenn wir dich noch als einen Christen sollen gelten lassen, so musst du bekennen, dass Christus Gottes gleichartiger und gleichewiger Son sei“. Und als Servet, der in Basel wol wegen Ökolampads Widerstand keinen Drucker hatte finden können, nach Straßburg gereist war, sich dort bei Capito und Butzer festgesetzt und in Hagenau sein Erstlingswerk de trinitatis erroribus libri VII hatte drucken lassen, da bat Ökolampad Butzern, er möge doch an Luther schreiben, dass sie, die Schweizer und Elsässer Reformatoren, mit dem Buche nichts zu schaffen hätten, und nannte den Spanier in diesem Briefe geradezu eine Bestie. Zwar wollte Ökolampad in einem bezüglichen Gutachten an den Basler Rat auch jetzt noch nichts von persönlicher Verfolgung des Verfassers wissen, aber die Verbreitung seiner Schriften sollte

obrigkeitlich verboten und mit Gewalt verhindert werden; und auch Zwingli warnte ernſtlich vor den grundſtürzenden Irrlehren dieſes abſcheulichen Spaniers. Nun ſuchte zwar Servet in der Einleitung zu ſeiner zweiten 1532 ebenfalls im Elſaß erſchienenen Schrift, Dialogorum de trinitate libri II; de justitia regni Christi capitula IV, den ſchlimmen Eindruck, den ſein erſtes Buch hervorgerufen, durch Zugeſtändniſſe formeller Natur zu verwiſchen, allein in der Sache ſelbſt blieb er dabei, daſs weder die alte Kirche noch die Reformatoren ſich im Einverſtändnis mit der heiligen Schrift befänden. Damit hat Servet ſeine Verbindung mit der Reformation, welche überhaupt nie eine lebensvolle geweſen und nicht über das Stadium der erſten Präliminarien hinausgekommen iſt, für immer abgebrochen. Ihm gingen die Reformatoren alle in der Kritik der Kirchenlehre lange nicht weit genug.

Unbefriedigt verließ Servet Deutſchland, das er offenbar mit hochfliegenden Hoffnungen und Plänen betreten hatte. Er ließ nun ſogar eine Zeitlang die theologiſchen Unterſuchungen liegen und widmete ſich in Paris unter dem Namen Villanovanus dem Studium der Medizin. Damals befand ſich auch Calvin in Paris, doch kam eine bereits verabredete Beſprechung der beiden nicht zu Stande. Servet verließ auch Paris ſchon 1534 wider und lebte nun einige Jare in Lyon, wo er teils als Korrektor für eine Druckerei arbeitete, teils litterariſch tätig war. In letzterer Beziehung machte er ſich damals verdient durch eine Neu-Ausgabe des Ptolemäus mit zalreichen ſelbſtändigen, teilweiſe ſehr geiſtreichen Anmerkungen (freilich diejenige über die Unfruchtbarkeit Paläſtinas, welche ihm Calvin ſpäter als Verleumdung Moſis zur Laſt legte, ſtammte gar nicht von ihm!). Von 1537 an finden wir ihn aufs neue in Paris und zwar vorzugsweiſe mit mediziniſchen Fragen beſchäftigt, für welche er im Verkehr mit dem namhaften Lyoner Gelehrten Symphorien Champier neues Intereſſe gewonnen hatte. Auch auf dieſem Gebiet wies er bald hervorragende Leiſtungen auf: jener Zeit gehört ſeine Abhandlung über die Syrupe und ihren Gebrauch in der Medizin, einer ſpäteren die Entdeckung des doppelten Blutkreislaufes an. Er erwarb ſich auch 1538 in Paris den mediziniſchen Doktorgrad. Doch zogen ihm faſt zu gleicher Zeit ſeine öffentlich ausgeſprochenen Anſichten über die gerichtliche Bedeutung der Aſtrologie die heftigſten Anklagen von Seiten der Pariſer Univerſität zu, in Folge welcher er die Hauptſtadt verlaſſen muſste. Auch zu Charlieu im ſüdlichen Frankreich, wo er nun einige Zeit als Arzt praktizirte, konnte er nicht bleiben. Dagegen hat er von 1540 an eine Reihe von Jaren in Vienne zugebracht, und zwar in den glücklichſten Verhälniſſen als vertrauter Freund ſeines ehemaligen Pariſer Schülers, des Erzbiſchofs Paulmier, und als allgemein geachteter und beliebter Arzt. Von Vienne aus beſorgte Servet für befreundete Lyoner Verleger eine zweite Auflage ſeiner Ptolemäus-Edition, ſowie eine neue Ausgabe der lateiniſchen Bibelüberſetzung des Sanctes Pagninus (vergl. den Art. „Lat. Bibelüberſetzung Bd. VIII, S. 461).

Wol aus dieſer erneuten Beſchäftigung mit der heil. Schrift erwuchs nun im Laufe der vierziger Jare allmählich Servets Hauptwerk, die Entwicklung des Gedankens, das nicht erſt im Laufe des Mittelalters, ſondern ſeit den Tagen der alten ökumeniſchen Konzilien und gerade durch dieſe ſeinem urſprünglichen Weſen entfremdete Chriſtentum zu rekonſtruiren. So wenig ein ſolches Programm der modernen Theologie horrend erſcheinen kann, ſo ſehr wir im Gegenteil prinzipiell eine ſolche restitutio ad integrum als eine notwendige Konſequenz der Reformation begrüßen müſſen, ſo natürlich iſt es, daſs Servets Zeitgenoſſen dafür nicht das mindeſte Verſtändis beſaßen, und daſs namentlich die Freunde der Reformation in Servets Anſchauungen gerade wie im Anabaptismus eine Lebensgefar für die evangeliſche Kirche erblickten. So fand denn Servet auch für dieſes Werk wie für ſeine erſte Schrift nur auf Umwegen einen Drucker. Der Lyoner Buchhändler Johann Freslon, an den Servet ſich zunächſt wandte, verlangte offenbar ein Gutachten Calvins. Wenigſtens finden wir Servet in den Jaren 1545 und 1546 durch Vermittelung Freslons in lebhafter Korreſpondenz mit dem praedicator Gebenensium. Allein wie ſchon früher im Verkehr mit Ökolampad, ſo

lernen wir auch jetzt Servet kennen als einen, der nur Belehrung erteilen und vom Standpunkte geistiger Superiorität aus seinen subjektiven Anschauungen der biblischen Offenbarung die Anerkennung objektiver Warheit erzwingen will. Calvin wird als ein beschränkter Kopf behandelt, er, Michael Servet, dagegen nahezu identifizirt mit dem Michael der Apokalypse (12, 7). Obgleich Calvin nicht gewont und gewiss auch keineswegs gewillt war sich sagen zu lassen, er besitze keinen rechten Begriff von der Widergeburt u. dgl., antwortete er dennoch dem selbstbewusksten Spanier zuerst one Herbe, indem er ihn, wie es einst Ökolampad getan, ermante, seinen hochfarenden Sinn aufzugeben und ein demütiger Schüler der Warheit zu werden. Zu diesem Behufe verwies ihn Calvin auf seine institutio. Daraufhin sandte ihm Servet ein Exemplar derselben mit zalreichen Randglossen und zugleich im Manuskript einen Teil seines eigenen in Vorbereitung befindlichen Werkes mit der Bemerkung, Calvin werde darin neue und staunenerregende Gedanken finden! Zugleich erbot er sich, selbst nach Genf zu kommen, um, wenn Calvin dies wünsche, ihm persönlich seine Anschauungen vorzutragen. Daraufhin erklärte Calvin im Februar 1546 in einem Schreiben an Freslon, er habe Nötigeres zu tun als sich mit diesem anmaßenden Menschen zu beschäftigen, und in einem Brief an Farel, er würde, falls Servet nach Genf käme, nicht versprechen können, dass er den gefärlichen Irrlehrer wider lebend aus der Stadt ziehen ließe.

Servet schickte nun zwar Calvin ein höhnisches Abschiedsschreiben, knüpfte aber mit anderen Genfer Predigern und mit Viret an; freilich mit um so weniger Erfolg, weil er nun immer desperatere Aussprüche tat, und z. B. hinsichtlich der Trinitätslehre zu der blasphemischen Äußerung sich hinreißen ließ: „statt des Einen Gottes habt ihr einen dreiköpfigen Cerberus". In einem dieser Briefe (an den Genfer Prediger Abel Poupin) kommt auch die bemerkenswerte Stelle vor: „Ich weiß des Bestimmtesten, dass ich um dieser Sache willen das Leben werde lassen müssen; dennoch bleibe ich unentwegt, damit ich, der Jünger, änlich werde meinem Meister". Und in der Tat ließ er nun, heimlich zwar, sein längst vorbereitetes Werk bei Balthasar Arnouillet in Vienne drucken und versandte es, one in Vienne selbst das Mindeste laut werden zu lassen, Anfangs 1553 nach Lyon, Genf und Frankfurt. Der genaue Titel lautet: Christianismi Restitutio. Totius ecclesiae apostolicae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et coenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. MDLIII. Der Druckort ist nicht angegeben, der Name des Verfassers nur am Schlusse mit den Buchstaben M. S. V. angedeutet. Das umfangreiche Buch (734 Oktavseiten) könnte eigentlich auch als „Servets sämtliche theologische Werke" bezeichnet werden; denn es besteht aus lauter großen und kleinen Aufsätzen und beginnt mit einer allerdings überarbeiteten Widerholung von Servets früheren Einwendungen gegen die altkirchliche Trinitätslehre, und zwar wird das früher Gesagte womöglich mit noch massiveren Ausdrücken bestätigt und dabei namentlich der Umstand hervorgehoben, dass die unbiblische, zu Tritheismus und Atheismus fürende, satanische Lehre gleichzeitig mit dem Verderben der Kirche aufgekommen sei.

Der positive Lehrgehalt von Servets Restitutio ist nicht leicht zu gewinnen und noch weniger leicht zusammenzufassen. Mit der Wesenstrinität verwarf Servet keineswegs die Trinität überhaupt; er konstatirt vielmehr eine Offenbarungstrinität, indem er Gott sich zweifach zur Offenbarung disponiren läßt. Der erste Offenbarungsmodus, der Erscheinungsmodus, das Wort ist zunächst vorhanden als göttliches Urlicht, der zweite Offenbarungsmodus, der Mitteilungsmodus, der Geist als göttliche Urkraft. Nach der Schöpfung erschien das Wort in dem ursprünglichen Wesen Adams, in den Engeln, Theophanien und Lichtwolken des alten Bundes als Schattenbild, bis es in Christo Fleisch wurde. Maria muss in der Tat Gottesmutter genannt werden; denn auch der Leib Christi war himmlischer Substanz, ist es aber in voller Glorifikation erst seit der Auferstehung. Durch den erhöhten Christus, jetzt Jehovah selbst, ist auch der Geist, welcher

vorher nur als Weltſeele, Lebenskraft, natürliches Gottesbewuſstſein und Geſetz vorhanden war, zu ſeiner vollen Warheit gelangt, als das in den Menſchen wonende Widergeburts- und Unſterblichkeitsprinzip. Daſs die beiden Offenbarungsmodi aufhören werden, ſpricht Servet jedoch in der Restitutio nicht mehr geradezu aus. Auf dieſe theologiſchen Fragen legt Servet ſo viel Gewicht, daſs er für den Glauben nur als Anerkennung der Gottheit Chriſti in ſeinem Syſteme Raum hat. Das Sündenbewuſstſein, auf Grund deſſen Paulus und mit ihm die Reformatoren einen ethiſchen Glaubensbegriff gewonnen haben, fehlt bei Servet faſt ganz; erklärt er doch, vor dem 20. Jare könne beim Menſchen von eigentlicher Sünde nicht die Rede ſein. Daſs er von der Kindertaufe nichts wiſſen wollte, hing mit ſeiner einſeitigen Wertung des intellektuellen Momentes zuſammen. Eben darum ſtellt er dann die Taufe des Erwachſenen als Geiſtesmitteilung, das Abendmal als Geiſtesnarung und die guten Werke, ſpeziell die Aſkeſe als Geiſtesübung ſehr hoch. Nach dem Tode läſst er durch ein Reinigungsfeuer den Chriſten vollends von den Schlacken des vergänglichen Lebens befreit werden.

Daſs der Leibarzt des Erzbiſchofs von Vienne darauf bedacht war, ſeine Autorſchaft hinſichtlich eines mit aller Kirchenlehre ſo gründlich zerfallenen Syſtems geheim zu halten und darum auch ſein Werk nur in der Ferne verbreiten ließ, darf nicht befremden; ebenſowenig daſs Calvin, als er des Buches anſichtig wurde, ſofort wuſste, wer der Verfaſſer ſei, und daſs er, deſſen höchſtes Lebensziel die Evangeliſation ſeines Vaterlandes Frankreich war, Servets Restitutio mit dem nämlichen Ingrimm begrüßte, wie einſt Ökolampad das Erſtlingswerk des Spaniers. Calvin *muſste* in dem ganzen Vorgehen Servets (ſchon in dem Namen Restitutio) einen äußerſt gefärlichen Hauptſchlag des Antichriſts (Matth. 13, 28) zur Diskreditirung und Zerſtörung des kaum aufgeblühten und ſonſt ſchon ſchwer bedrohten franzöſiſchen Proteſtantismus erblicken. Und in dieſem Sinne — aber eben nur in dieſem — kann man allerdings ſagen, Calvin habe Servet „ſyſtematiſch“ verfolgt. Es iſt notwendig, daſs wir dieſen Geſichtspunkt von vornherein feſtſtellen, weil nur von ihm aus eine richtige hiſtoriſche Beurteilung der ſo vielfach miſshandelten Leidensgeſchichte Servets möglich iſt. Die neumodiſche Tendenz, Calvin zu einem geringen, von perſönlichem Haſſe geleiteten Denunzianten oder zu einem um ſeine lokalpolitiſche Machtſtellung beſorgten Miniaturdeſpoten herabzuwürdigen, iſt mindeſtens ebenſo kläglich wie die altmodiſche Liebesmühe um die Integrität von Calvins Reformatorenwürde. Gerade die erſten Schritte Calvins gegen Servet vom Februar 1553 zeigen uns den Reformator von Genf am deutlichſten auf der hohen Warte eines Feldherrn im großen Stil, der mit richtiger Taktik die Entſcheidungsſchlacht in Feindesland möchte geſchlagen wiſſen. Treten wir näher ein in die Einzelheiten, deren Beſchreibung der Artikel „Calvin“ (Bd. III, S. 96) uns zuweiſt.

In der zweiten Hälfte des Februar 1553 erhielt ein angeſehener Bürger von Lyon, Namens Anton Arneys, von einem zum Proteſtantismus übergetretenen, in Genf bei Calvin lebenden Verwandten, Wilhelm Trie, einen Brief ungefär folgenden Inhalts: „Du willſt mich immer glauben machen, es beſtehe hier in Genf unbeſchränkte Freiheit, alle chriſtliche Lehre und kirchliche Ordnung zu zerſtören; ich habe nun, Gott ſei Dank (sic!), einen Beweis, daſs dem nicht bei uns, ſondern bei euch alſo iſt; denn bei uns würde man den Mann nicht dulden, den ihr ungeſtört ſeine Gotteslästerungen in die Welt hinausſchreiben laſſet, den Spanier, der Michael Servet heißt, jetzt aber unter dem Namen Villeneuve zu Vienne den Arzt ſpielt. Dieſer Menſch verdiente viel eher verbrannt zu werden als die, welche ihr um der Warheit willen verbrennet. Und damit du ſiehſt, daſs ich nicht bloß vom Hörenſagen urteile, ſchicke ich dir hier das erſte Blatt des blasphemiſchen Werkes“. Daſs dieſer Brief von Calvin inſpirirt iſt, wird Niemand mehr leugnen wollen. Wir müſſen hier mit Willis geradezu ſagen: „Calvin denunzirt Servet durch Vermittlung des Kaufmanns Trie den kirchlichen Autoritäten Lyons“. Calvin mochte aus den Epiſteln Arneys an Trie und deren Bekehrungsverſuchen gemerkt haben, daſs jener in enger Verbindung ſtehe mit der Inquiſition. Warum ſollte nun dieſe Inquiſition, welche järlich Hunderte von armen Evangeliſchen

hinopferte, nicht auch einmal das Werkzeug werden, einen gefärlichen Feind des Evangeliums zu beseitigen? Zunächst ging denn auch in der Tat alles nach Calvins Wunsch. Arneys benachrichtigte von dem Inhalt des empfangenen Briefes sofort den Lyoner Inquisitor Ory, und dieser säumte nicht, bei dem Kardinal von Tournon und bei dem Generalgouverneur der Dauphiné, Herrn von Maugiron, Lärm zu schlagen. Eine erste Untersuchung fand statt. Doch leugnete Villanovanus jegliches Wissen um das inkriminirte Buch, und weder bei ihm noch bei Arnouillet entdeckte man auch nur ein einziges kompromittirendes Blättchen. Allein die Inquisition ließ nicht nach. Auf Orys Befehl musste Arneys seinen Vetter Trie um Zusendung des ganzen Werkes bitten. Und nun musste Calvin wol oder übel, wollte er den glücklich eingeleiteten Prozeſs nicht verloren geben, in ungleich direkterer Weise als bisher mitwirken. Das gewünschte vollständige Exemplar der Restitutio konnte nämlich nicht nach Lyon abgeschickt werden, weil es sich nicht mehr in den Händen Calvins befand. Statt dessen lieferte aber Trie 24 Briefe Servets an Calvin als Beweisstücke gegen jenen an Arneys, beziehungsweise an die Inquisition aus. Zwar erklärte er, es habe Mühe gekostet, dieselben herauszubekommen, und Calvin habe nur aus Freundschaft für ihn, um ihn nicht dem Vorwurf eines leichtfertigen Anklägers preiszugeben, die Briefe ausgeliefert. Allein man sieht deutlich, dass Calvins Widerstreben nur aus der leicht erklärlichen Scheu herstammt, als Belastungszeuge im Dienste der Inquisition fungiren zu müssen. Aus Tries zweitem Briefe geht deutlich hervor, wie peinlich es für Calvin war, dass ein Gelingen seines Planes seine förmliche Mitwirkung erheischte. Den eigentlichen groben Fehler hat freilich Calvin erst dadurch begangen, dass er diesen seinen Anteil an dem Inquisitionsprozeſs später in seiner „Widerlegung der Irrtümer Servets“ mit pompösen Beteuerungen rundweg geleugnet hat — in unsern Augen ein Umstand, der ungleich tiefere Schatten auf Calvin wirft als alle sonstigen Anklagepunkte, welche man aus dem Servet-Handel gegen den Reformator zusammengestellt hat. Servet wurde auf Grund der von Genf übermittelten Briefe am 4. April zu Vienne bei Ausübung seines ärztlichen Berufes verhaftet und an den zwei folgenden Tagen mit Arnouillet von Ory und dem Kardinal von Tournon aufs eingehendste verhört. Er leugnete, dass er Servet sei, gab vor, diesen Namen eines bekannten Gelehrten nur als Vorwand gebraucht zu haben, um sich mit Calvin in dialektischer Kunst versuchen zu können und erbot sich zum völligen Widerruf. Daraufhin ließ ihn die Inquisition, welche sonst ihre Opfer festzuhalten verstand, schon am 7. April aus dem Gefängnis entwischen, sei es um dem Erzbischof und anderen vornehmen Freunden Servets Unannehmlichkeiten zu ersparen, sei es dass sie Calvins Pläne durchschaut hatte und der Reformation keinen Liebesdienst erweisen wollte. Der Prozeſs ging natürlich dennoch weiter. Auf Geständnisse von Arnouillets Arbeitern wurden in Lyon fünf mit Exemplaren der Restitutio gefüllte Ballen konfiszirt, und am 17. Juni erfolgte das Urteil des weltlichen Gerichtes von Vienne, wonach der Ketzer zum Feuertode verurteilt wurde. In Ermangelung seiner Person wurde der Spruch an seinen Büchern und seinem Bilde vollzogen. Inzwischen hatte Servet die spanische Grenze zu gewinnen versucht. Als ihm das nicht gelang, nahm er sich vor nach Italien zu gehen und zwar durch die Schweiz. Unglücklicherweise fürte ihn sein Weg über Genf. Zwar darf man es ihm glauben, dass er one Aufenthalt nach Zürich weiterreisen wollte; man muss aber auch begreifen, dass Calvin, welcher gerade damals die Opposition eben erst überwunden hatte, auf die Kunde, Servet befinde sich in Genf, denselben sofort, Sonntags den 13. August, in seinem Gasthause verhaften ließ und seinen Amanuensis Nikolaus de la Fontaine, einen französischen Refugié, dazu veranlasste, die gesetzlich erforderliche Rolle des verantwortlichen Anklägers zu übernehmen. Die Anklage lautete auf Ausbreitung schwerer Irrlehren, um derenwillen Servet bereits gefangen gesetzt gewesen und jetzt flüchtig sei. Schon am 14. beschloss der Genfer Rat, sich die Anklagepunkte in genauerer Formulirung vorlegen zu lassen. Unverzüglich setzte Calvin für Fontaine 39 Artikel gegen Servet auf, worin demselben namentlich sein Antitrinitarismus und Anabaptismus vorgehalten wurde.

Noch an dem nämlichen Tage, den 15. Aug., mußte Servet Rede ſtehen. Hinſichtlich der Trinität gab er zu, daſs er den Begriff „Perſon“ anders auffaſſe als ſeine Zeitgenoſſen, in Betreff der Kindertaufe erbot er ſich Alles, was er gegen ſie geſagt, zu widerrufen; über ſeine perſönliche Stellung zu Calvin befragt, blieb er dabei, daſs in deſſen Schriften viele Irrtümer ſich befänden und daſs er den Vorwurf, er ſei trunken von Selbſtgefül, Calvin mit vollem Recht zurückgegeben habe. Und vor verſammeltem Rat erklärte Servet an demſelben Tage, er ſei bereit, Calvin vor der Gemeinde auf Grund der heil. Schrift verſchiedener Irrtümer und Miſsgriffe zu überfüren. Da Calvins heftiger Gegner, der Libertiner Philibert Berthelier, in dem Verhöre des 16. Aug. Anſtalt machte, als Verteidiger Servets aufzutreten, ſo bat Calvin den Rat, nun ſelbſt als Ankläger hervortreten zu dürfen. Dies wurde ihm geſtattet, und nun erfolgte am 17. eine erſtmalige Konfrontation der beiden Gegner. Servet zeigte ſich dabei zunächſt Calvin überlegen; mit Recht wies er Anklagen desſelben, wie die wegen der Unfruchtbarkeit des heil. Landes (ſ. oben), als unweſentliche Differenzpunkte in ihre Schranken. Im Verlaufe der Verhandlungen ſcheint ſich jedoch Servet zu ſo ſtarken pantheiſtiſchen Äußerungen haben hinreißen zu laſſen, daſs der Rat den Eindruck bekam, der Prozeſs werde ein tragiſches Ende nehmen und deshalb beſchloſs, in Vienne Erkundigungen einzuziehen und die Herren von Bern, Baſel, Zürich und Schaffhauſen zu benachrichtigen. Calvin aber ſchrieb ſchon den 20. an Farel, er hoffe, die Todesſtrafe werde über Servet ausgeſprochen werden, wünſche indeſſen, daſs die Exekution in gemilderter Weiſe vollzogen werde. Servet ſeinerſeits proteſtirte durch ein Schreiben an den Rat vom 22. Auguſt dagegen, daſs er, der nur für Theologen geſchrieben und ſich von dem Vorgehen der revolutionären Widertäufer durchaus ferngehalten habe, in einer den Anſchauungen der Apoſtel und der ganz alten Kirche gänzlich widerſprechenden Weiſe wegen ſeiner Glaubensanſichten kriminell ſolle behandelt werden. Dieſe Einſprache wies der Rat ab, und am 24. reichte der Generalprokurator Rigot eine Anklageakte aus dreißig Artikeln ein. Rigot, welcher nicht, wie früher behauptet wurde, ein Freund Calvins war, ſondern im Gegenteil ein Mitglied der Oppoſition, ein ſog. Perriniſt, berürte, im Gegenſatz zu den von Fontaine eingereichten calviniſchen Klagepunkten, die Differenz zwiſchen Calvin und Servet mit keinem Wort, legte auch den Hauptnachdruck nicht auf Servets Trinitätslehre, ſondern auf den Grundgedanken ſeiner Restitutio, wonach alles bisherige Chriſtentum korrumpirt, die ganze Reformation unchriſtlich ſei, und jeder, der nicht mit Servet einig gehe, auf dem Wege des Verderbens ſich befinde. Daneben beſchäftigt ſich Rigots Klageſchrift einläſslich mit Servets Privatleben; ſie vermutet eine Abſtammung von Juden, nimmt Anſtoß an ſeiner Eheloſigkeit und fragt nach Gründen von Servets Kommen nach Genf; ſchließlich macht ſie aufmerkſam auf den demoraliſirenden Einfluſs, den Servets Lehre von der Strafloſigkeit aller Menſchen vor dem 20. Lebensjare gerade bei der Jugend ausüben könnte. Auf alle dieſe Anklagen antwortete Servet mit großer Mäßigung; nachdrücklich beharrte er bei der Aufrichtigkeit ſeiner guten Abſichten, betonte ſeinen tiefen Reſpekt vor der mit aller Sorgfalt von ihm erforſchten Schrift und die gänzliche Harmloſigkeit ſeines Genfer Aufenthaltes. Und als ihn hierauf ein weiteres Gutachten Rigots mit großer Herbe der Impertinenz beſchuldigte, erklärte Servet, er müſſe ſeine Lehre ſo lange für die Warheit halten, bis ihm das Gegenteil bewieſen werde; auch die allgemeinſte Miſsbilligung ſei noch keine Widerlegung; es ſeien im Gegenteil ſchon ſehr oft Lehren, die anfänglich entſchieden verworfen worden, ſpäter zur Anerkennung gelangt; jedenfalls geſtehe er dem gegen ihn angefürten Juſtinian keinerlei Kompetenz zu, weil zu deſſen Zeit die Kirche ſchon ſehr heruntergekommen und die Tyrannei der Biſchöfe bereits mächtig geweſen ſei.

Am 31. Auguſt kam die Antwort von Vienne: ein Gerichtsbote mit einer Abſchrift des dort ergangenen Urteils und dem Begehren um Auslieferung des Verurteilten. Obgleich der Rat entſchloſſen war, dieſem Wunſche keinesfalls zu entſprechen, wurde doch Servet gefragt, was er vorziehe. Unter Tränen warf er ſich zu Boden und bat, ſich in Genf dürfen beurteilen zu laſſen. Demnach

ſcheint er in ſeinem Kerker erfaren zu haben, daſs Calvin fortwärend mit den Anhängern des Libertinismus zu kämpfen hatte, und infolge davon Hoffnung auf Freiſprechung gehegt zu haben. Auch was am Tage darauf erfolgte war geeignet, Servet zu guten Erwartungen zu berechtigen. Der Rat, ermüdet durch eine an dieſem 1. September in ſeiner Gegenwart ſtattgehabte theologiſche Disputation zwiſchen Calvin und Servet, beſchloſs, den Angeklagten mit Papier und Tinte zu verſehen und die Verhandlungen über die angefochtenen Lehrpunkte zwiſchen ihm und Calvin fortan ſchriftlich und zwar in lateiniſcher Sprache vor ſich gehen zu laſſen. Dieſer letztere Beſchluſs zeigt deutlich die Abſicht, auswärtige Experten mitreden zu laſſen. Calvin entſprach unverzüglich. Er reichte am 2. Sept. ein Verzeichnis von 38 Sätzen Servets ein, deren teils häretiſchen, teils blasphemiſchen und profanirenden Charakter und durchgehenden Widerſpruch mit dem Worte Gottes und der allgemeinen Kirchenlehre die Genfer Prediger nachzuweiſen bereit ſeien. Wärend Servet in ſeiner Zelle mit der Beantwortung dieſes Schriftſtückes beſchäftigt war, hatte Calvin jenen denkwürdigen Konflikt mit dem Libertiner Berthelier zu beſtehen. Berthelier hatte den Rat zur Aufhebung der von Calvin über ihn verhängten Exkommunikation zu beſtimmen gewuſst; am Sonntag den 3. Sept. ſollte in öffentlichem Gottesdienſte durch Bertheliers Teilnahme am Abendmale die Niederlage Calvins dokumentirt werden. Allein Calvin hatte mit den Auszügen aus Servets Schriften dem Rat einen Proteſt eingereicht und auch im Gottesdienſte ſelbſt erklärte er, daſs er ſich nicht fügen und eher ſein Leben laſſen als gegen ſein Gewiſſen handeln werde. Und Berthelier machte gar keinen Verſuch zu kommuniziren. Servet aber erhielt one Zweifel von beidem Kenntnis: von des Libertiners Erfolge beim Rat und von Calvins Unbeugſamkeit; denn er fürte nun ſowol in ſeiner Antwort vom 3. als auch in einem Schreiben, welches er am 15. Sept. an den Rat richtete, eine ganz andere Sprache als bisher. Er fing an, Calvin einer unerträglichen Anmaßung zu beſchuldigen und an den Rat der Zweihundert zu appelliren (ſchon der Umſtand, daſs der durchreiſende Spanier dieſe Genfer Inſtitution überhaupt kennt, zeigt deutlich, daſs er von der Oppoſition Calvins mit Weiſungen verſehen wurde); und als ihm die umfaſſende Replik der 14 Pfarrer von Genf auf ſeine Antwort vom 3. Sept. mitgeteilt wurde, wagte er dieſelbe mit Randbemerkungen zu verſehen, worin er Calvin mit Schmähungen überhäuft, ihn einmal über das andere einen Lügner, Schreier, Sykophanten, Simon Magier nennt. Wie weit entfernt Calvin zu jener Zeit davon war, Genf zu beherrſchen, erſehen wir am beſten daraus, daſs der Rat immer noch zögerte den Spanier zu verurteilen und am 19. Sept. den Beſchluſs faſste, die ſämtlichen Aktenſtücke des Prozeſſes durch einen Ratsboten nach Bern, Baſel, Zürich und Schaffhauſen zu ſenden und die Theologen dieſer vier Städte, in zweiter Linie auch die Räte, um ihr Gutachten zu erſuchen. Calvin, welcher reichliche Gelegenheit gehabt hatte, dieſen Beſchluſs vorauszuſehen, hatte bereits mehrere Wochen vorher mit ſeinen Freunden, namentlich mit dem ſo einflusſreichen Bullinger in Zürich, in dieſem Sinne korreſpondirt und ihre Antworten hatten ſo einſtimmig ſein Urteil über Servet beſtätigt, daſs er den offiziellen Kundgebungen ruhig entgegenſah. Servet ſeinerſeits ſuchte die Friſt dadurch zu benützen, daſs er den warhaft verzweifelten Schritt wagte, als förmlicher Ankläger gegen Calvin aufzutreten. Er beſchuldigte Calvin u. a. ihn fälſchlich der Leugnung der Unſterblichkeit angeklagt zu haben, die chriſtliche Warheit ſyſtematiſch zu unterdrücken und Lehrfragen auf eine des Dieners am Evangelium unwürdige Weiſe zur Kriminalangelegenheit zu machen. Schließlich beantragte er, der Rat möge Calvin des Landes verweiſen und ſein Vermögen ihm, Servet, als Entſchädigung für die erlittene Unbill zuerkennen! Natürlich ging der Rat auf ſolche Zumutungen nicht ein; doch wurden Beſchwerden Servets über ſeinen perſönlichen Zuſtand fortwärend in durchaus menſchlicher Weiſe berückſichtigt.

Die Antworten, welche am 19. Okt. aus den vier Schweizerſtädten eintrafen, waren einſtimmig in der entſchiedenſten Verurteilung der Servetſchen Lehren und auch in der Anſicht, daſs es gelte, eine verhängnisvolle Gefar von der geſamten

reformirten Kirche abwenden, einmütig aber auch im Stillschweigen über den Punkt, worüber man sie allerdings nicht direkt befragt hatte, worüber jedoch die Entscheidung ihnen Allen wenn auch peinlich, so doch selbstverständlich erscheinen mochte: die Anwendung der Todesstrafe. Der Rat von Genf schritt nun zur endgiltigen Verhandlung der Angelegenheit. Der Syndikus A. Perrin, Calvins alter Gegner, versuchte nochmals die Berufung an den Rat der Zweihundert. Statt dessen erfolgte am 26. Oktober das Todesurteil und zwar lautete dasselbe nicht, wie Calvin und die übrigen Genfer Prediger gewünscht hatten, auf eine gemilderte Exekution, sondern nach der vollen Strenge des Gesetzes auf den Feuertod. Der tieferschütterte Verurteilte bat um eine Unterredung mit Calvin und flehte denselben um sein Erbarmen an, worauf ihm Calvin erklärte, dass er ihn keineswegs aus persönlichen Motiven verfolgt habe, und ihn anwies, Gott um Barmherzigkeit, den Son Gottes um Vergebung anzurufen. Am 27. Okt. 1553 wurde das Todesurteil vollzogen. Auf Calvins Wunsch war Farel herbeigerufen worden, um den Verurteilten zu begleiten. Doch konnte auch er Servet nicht zum geringsten Widerrufe bewegen. Um Gnade bittend für seine Fehler und um Barmherzigkeit für seine Gegner, starb Servet in der festen Überzeugung, richtig gehandelt zu haben. Die nämliche Überzeugung hat jedoch auch Calvin unentwegt festgehalten bis an sein Ende, in Übereinstimmung mit der quantitativen und qualitativen Majorität der Zeitgenossen (der Freunde, wie Melanchthon und Bullinger, und eines Gegners wie Bolsec) und unter entschiedener Abweisung gegnerischer Auslassungen (vgl. den Art. Castellio Bd. III, S. 160). Die Geschichte aber wird beiden, Calvin und Servet, gerecht werden müssen. Es ist ein durchaus unhistorisches Verfaren, die Anschauungen des 16. Jarhunderts Calvin zur Last zu legen und die des 19. Jarhunderts an Servet zu bewundern. Es sind zwei außerordentlich konsequente Naturen, deren verhängnisvoller Zusammenstoß diesen tragischen Konflikt hervorgerufen hat. Die Konsequenz des Siegers erweckt unsere tiefe Antipathie; wir beklagen, dass Calvin, wie übrigens auch der sonst ungleich weitherzigere Zwingli, befangen war in dem Irrtum der mittelalterlichen Kirche; aber wir dürfen nicht vergessen, dass Calvin bei seinem Vorgehen die höchsten Ziele im Auge gehabt hat. Anderseits können wir der Konsequenz des Besiegten unsere warme Sympathie nicht versagen; wir freuen uns, dass Vieles, was Servet, seiner Zeit gewaltig vorauseilend, als ein aus dem Geiste des Christentums mit Notwendigkeit resultirendes Postulat aufgestellt hat, heute allgemein anerkannt wird; aber wir müssen, auch ganz abgesehen von einzelnen schwachen Seiten an Servets Charakter, doch immer wider in Betracht ziehen, dass Servet von der Toleranz gegen Andersdenkende gerade ebensoweit entfernt war wie Calvin, und dass die ganze Art und Weise seines Auftretens die Verkennung von Seiten der Reformatoren sehr erklärlich macht.

Litteratur: Servets Schriften; die Straßburger Ausgabe von Calvins Werken, namentlich Bd. VIII und Bd. XIV; sämtliche Biographieen Calvins (s. Bd. III, S. 77 ff.); Mosheim, Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte: Geschichte des berühmten Spanischen Arztes Michaels Serveto, 1748; Mosheim, Neue Nachrichten von dem berühmten Spanischen Arzte Michael Serveto, der zu Geneve ist verbrannt worden, 1750; Trechsel, M. Servet und seine Vorgänger, 1839; Heberle, M. Servets Trinitätslehre u. Christologie (Tüb. Ztschr. f. Theol. 1840); Rilliet, Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. Servet (Mémoires de le Société d'histoire et d'archéologie de Genève 1841); Saisset, Les doctrines et la procès de Servet (revue des deux mondes 1848); Brunnemann, Servet, 1865; Roget, Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu' à l'escalade, tom. IV, 1877; Wylies, Geschiedenis van het Protestantisme, ed. J. P. Hofstede de Groot (Kap. 6 u. 13—16) 1877; Willis, Servetus and Calvin, 1877; Pünjer, de Mich. Serveti doctrina, 1876.

Der fruchtbarste Servet-Schriftsteller ist one Zweifel H. Tollin; von ihm besitzen wir über Servet folgende selbständig erschienene Schriften: M. Luther und M. Servet, 1875; Das Lehrsystem M. Servets, genetisch dargestellt, Bd. I,

1876 (250 S.), Bd. II u. III (232 u. 319 S.) 1878; Ph. Melanchthon und M. Servet, 1876; M. Servet und M. Butzer, 1880; Charakterbild Servets, Vortrag, 1876; ferner die Abhandlungen: Servets Kindheit u. Jugend (Zeitschr. f. hist. Theol. 1875); Die Beichtväter Karls V. (Magazin f. die Litt. des Auslandes, 1874); Toulouser Studentenleben (Hist. Taschenbuch 1874); Servet und die Bibel (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875); Servet als Geograph (Zeitschr. der Gesch. f. Erdkunde 1875); Servets Lehrer Dr. S. Champier (Archiv f. pathol. Anatomie v. Virchow 1874); Wie Servet Mediziner wurde (Deutsche Klinik 1875); Paulus Burgensis' Schriftbeweis gegen die Juden (Beweis des Glaubens 1874); Buchdrucker-Strike in Lyon u. Straßb. kirchl. Zustände (Magazin f. Litt. des Ausl. 1875); Die Toleranz im Zeitalter der Reform. (Hist. Taschenbuch 1875); Butzers Confutatio gegen Servet (Stud. und Krit. 1875); Servets Pantheismus (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876); Servets Toulouser Leben (ebenda 1877); M. Servets Dialoge von der Dreieinigkeit (Stud. u. Krit. 1877); Servets Teufelslehre (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876); Servets Lehre von der Gotteskindschaft (Jahrb. f. prot. Theol. 1876); Servets Sprachkenntnis (Zeitschr. f. luth. Theol. 1877); Servets italienische Reise (Hist. Taschenbuch 1878); Servet auf dem Reichstag zu Augsburg (Ref. Kirchenztg. 1876); Servet und Butzer (Magazin für die Litt. des Ausl. 1876); Alex. Alesii Widerlegung von Servets restit. christ. (Jahrb. für protest. Theol. 1877); Servets Entdeckung des Blutkreislaufes (Sammlung physiol. Abhandlung 1876); Servet über Predigt, Taufe und Abendmahl (Stud. u. Krit. 1881); Servets christologische Bestreiter (Jahrb. für prot. Theol. 1881). Tollin erschwert nun aber die Benützung seiner auf umfassenden Studien beruhenden Arbeiten dadurch wesentlich, dass er bestimmte Beziehungen finden will, wo kaum schwache Mutmaßungen erlaubt sein dürften, und dass er sachliche Berürungspunkte sofort zu historischen Entwicklungsstufen macht und Servet auf Grund einseitiger Interpretation seiner Aussprüche Erlebnisse, Charakter- und Lehrvorzüge beimisst, welche ein Anderer absolut nicht zu entdecken vermag.

Vgl. noch Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 469 ff.; Theologische Litteraturzeitung 1877, 199 ff.; Jenaer Litteraturzeitung 1876 u. 1879 (Besprechungen Tollins von Nippold); Theol. Studien u. Kritiken 1878, 479 ff., 1881, 317 ff. und 669 ff. **Bernhard Riggenbach.**

Serviten, Servi beatae Mariae Virginis, Diener der heiligen Jungfrau, Brüder vom Leiden Jesu, vom Ave Maria, von Monte Sanario, heißen die Glieder eines noch bestehenden Ordens der römischen Kirche, dessen Zweck ist, in Gebet und asketischen Übungen der Verherrlichung und dem Dienste der Jungfrau Maria sich zu weihen. Als der Himmelfartstag der Maria am 15. August 1233 in Florenz gefeiert wurde, fülten sich, wie erzält wird, sieben angesehene Einwoner der Stadt, die schon seit längerer Zeit Angehörige einer Genossenschaft zum Lobe der hl. Junfrau (Confraternita de' Laudesi) gewesen waren, von dem Verlangen durchdrungen, sich dem Dienste derselben ganz zu widmen. Diese schwärmerischen Marienverehrer waren: Bonfiglio Monaldi, Bonajuncta Manetti, Manetus dell'Antella, Amideus Amidei, Recuperius Lippi Uguncioni, Gerhard Sostegni und Alexis Falconieri; sie zogen sich an einen einsamen Ort auf dem Campo Marzo (Marsfeld) bei Florenz zurück, lebten hier von Almosen in asketischen Übungen, ließen sich aber später (1236) auf Monte Sanario nieder, gewannen Anhänger und lagen, bei einer äußerst strengen Lebensweise, dem Mariendienste ob. Ihre Kleidung bestand damals in einem Rocke von aschgrauer Farbe und in einem härenen Hemde; ihr Vorsteher war Monaldi. Der Kardinallegat Gottfried von Castiglione milderte die Strenge ihres Lebens (1239) und erteilte ihnen den Namen „Brüder von der Passion Jesu", welcher jetzt der schon älteren Benennung Servi Mariae Virginis und Servitae zur Seite trat. Um eben diese Zeit erhielten sie von dem Bischofe Ardinghus von Florenz die Augustinerregel und mit derselben als Ordenskleidung einen weißen Rock, eine schwarze Kapuze, ein schwarzes Scapulier und einen ledernen Gürtel. Die Päpste Gregor IX.

und Alexander IV. (1255) bestätigten den Orden. Der Ordensgeneral Beniti (Benizi), welcher einen Generalvikar für die Provinz Italien einsetzte, verbreitete die Serviten nach Frankreich (wo sie weiße Mäntel und Kleider als Ordenstracht wälten und deshalb Blancs Manteaux genannt wurden), den Niederlanden und Deutschland. Papst Innocenz V. (1276) war ihnen nicht günstig und verbot ihnen, Novizen anzunehmen; umsomehr aber fanden sie Unterstützung bei Honorius IV., der ihnen mancherlei Privilegien verlieh. Martin V. gewärte ihnen (1424) die Privilegien der Bettelorden. Inzwischen hatten sie sich auch in Polen und Ungarn niedergelassen. Dadurch, dass der Servit Bernhardin von Ricciolini die laxer gewordene Strenge der Ordensregel widerherstellte (1593), entstanden die Einsiedler-Serviten; der Orden besteht in beiden Hauptzweigen fort. Julian Falconieri hatte schon im Anfang des 14. Jarhunderts Tertiarier des Ordens gestiftet, welchen Papst Martin V. die Bestätignng erteilte. — Der Ordensgeneral der Serviten wont in Rom und sie selbst teilen sich in Observanten und Konventualen. Zu den berühmtesten Männern, die dem Orden angehörten, gehören namentlich Paul Sarpi (s. d. Art. Bd. XIII, S. 401) und der Altertumsforscher Ferrarius. Gegenwärtig ist der Orden besonders noch in Italien, Ungarn, den deutschen Staten von Österreich und in Bayern heimisch; er hat auch Schwestern, die Servitinnen. Diese entstanden unter dem Ordensgeneral Benizi, erhielten die Regel und Ordenstracht der Brüder, wurden aber nach der Farbe ihrer Kleidung gewönlich „Schwarze Schwestern" genannt. Früher waren sie in Italien, Deutschland und den Niederlanden verbreitet, jetzt besitzen sie nur noch wenige Klöster; in Bayern, wo sie eine zeitlang aufgehoben waren, haben sie noch ein Haus. — Eine Genossenschaft deutscher Serviten-Tertianerinnen gründete um 1595 in Innsbruck die Erzherzogin Anna Katharina Gonzaga, Mutter der Kaiserin Anna von Österreich. Papst Paul V. erhob dieselbe 1617 zu einer besonderen Kongregation. — Vgl. A. Gianii Annales Ordinis Fratrum Servorum b. M. V. ed. II. Opera A. M. Garbii. Lucae 1719; Pauli Florentini Dialogus de origine Ordinis Servorum in J. Lamii Deliciae Eruditorum T. I, Flor. 1736. Auch Michele Poccianti, Chronicon servorum; Filippo Albris, Exordium servorum und andere; aufgefürt bei Giucci, Iconographia storia degli ord. e cavallar. relig. t. VIII, p. 106 sq. **(Neudecker †) Zöckler.**

Seth und die Sethiten sind (Adam) Schêth, Enôsch, Qênân, Mahaallêl, Jèred, Chanôkh, Methuschèlach, Lèmekh, Nôach (Gen. 5).

1) Der fragliche Zusammenhang dieser Namenreihe mit den Überlieferungen der Nichtisraeliten. Die Entwickelung der Religions- und Sprachwissenschaft hat es mit sich gebracht, dass jetzt nicht mehr, wie zur Zeit des Gerh. Joh. Voß (De theologia gentili etc. 1641 ff.) die biblische Tradition als die reine Quelle angesehen wird, deren Wasser in den Mythen- und Sagenströmen des Heidentums getrübt seien. Trotzdem aber jetzt die älteste Tradition der Israeliten nur als ein den heidnischen Überlieferungen in Bezug auf Ursprung und Richtigkeit koordinirtes Produkt des über seine Geschichtsanfänge reflektirenden Menschengeistes betrachtet wird, so sind doch nur selten Berürungen der Sethitennamen mit den außerisraelitischen Traditionen behauptet worden. Doch hat Buttmann in seinem Mythologus (1. Bd. 1828), S. 173 den Noah mit dem nysos in dem Namen des Weingottes Dionysos zusammengebracht. Andere Versuche siehe bei Grill, der selbst in „Die Erzväter der Menschheit" (1875), S. 41 bis 45 gemeint hat, den Noah als Transformation eines sanskrit. nâvaka oder vielmehr navika (Schiffer) auffassen zu dürfen. Aber nicht einmal mit den Traditionen der vor Abrahams Auswanderung aus Ur Kasdim den Hebräern benachbarten Babylonier können die Sethitennamen hinsichtlich ihres Materials zusammengebracht werden; denn was hat Ἄλωρος mit אָדָם, Ἀλάπαρος mit שֵׁת ꝛc. gemeinsam? *).

*) Übrigens ist der alttest. Seth himmelweit von einem „Gott" entfernt, und das A. T. ist nicht schuld daran, wenn die gnostische Sekte der Sethianer (s. Bd. V, S. 244) den Seth in Anlehnung an spätere sagenhafte Ausschmückung seines Lebens (s. unten Nr. 5) zu einem Gott gemacht hat.

Auch Friedr. Delitzsch, welcher in „Wo lag das Paradies?“, 1881, S. 149 eine Nebeneinanderstellung der babylonischen Urkönige und der Sethitennamen gibt, gesteht richtig, dass das „Verhältnis der hebr. Namen, welche wenigstens zum Teil auch sonst als männliche Personennamen vorkommen (Neh. 11, 4; 1 Chr. 4, 18; Gen. 46, 9; 25, 4) und also gut hebräisch sind, zu den babylonischen noch zweifelhaft sei.“ Aber besitzen nicht die Sethitenreihe und die Urkönige Babyloniens wenigstens einen formalen Einheitspunkt in der beiderseitigen Zehnzal? In der Tat aber scheint dieser Umstand hinreichend durch Dillmann (Über die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer; Berichte der Berl. Akad. 1882, S. 437) in seiner Beweiskraft eingeschränkt zu sein, indem derselbe darauf aufmerksam macht, dass sowol die Israeliten anderwärts unabhängig von den Babyloniern (Gen. 11, 10 ff.; Ruth. 4, 18—22) als auch andere Völker außer den Babyloniern Stammbäume nach der Zehnzal geordnet haben. Budde, Die Bibl. Urgeschichte, 1883, S. 178 ff. 486 hat mich nicht vom Gegenteil überzeugt. Auch scheint Oppert (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1877, S. 201—223) nicht der Nachweis gelungen zu sein, dass das Jar 1656 nach der Menschenschöpfung, in welchem gemäß Gen. 5 die Sündflut eingetreten ist, aus der von Berosus uns überlieferten Zeitrechnung der Chaldäer entlehnt ist; vergl. darüber Bertheau, Jahrbb. für deutsche Theol., 1878, S. 657—663. Ferner Lenormant (Les origines de l'histoire I (1880), p. 217 sq.) glaubt, einen realen, durch die Cheta und Hyksos vermittelten Zusammenhang des altest. Seth und des ägyptischen Wüstengottes Set annehmen zu dürfen; Tiele, Kompendium der Religionsgesch. (1880), S. 55 begnügt sich vorsichtiger Weise, den Parallelismus anzumerken, in welchem die Sonnenauffassung der Semiten zu derjenigen der Ägypter stehe. Indes scheint mir Eduard Meyer in „Set-Typhon, eine religionsgeschichtliche Studie, Leipzig 1875“, gezeigt zu haben, dass Set ein „uralter und echt ägyptischer Gott“ mit einer „rein ägyptischen Etymologie“ (S. 4), nämlich „die finstere, vernichtende Macht“ (24) war, dass ferner die Auffassung des Set als Sonnengott aus seiner Identifizirung mit Baal und zwar durch kanaanitischen Einfluss von Tanis aus entstand (54), dass dann die Hyksos mit ihrem Baal besonders den Set zusammenbrachten (55), und dass infolge dessen endlich der Baal der Cheta von den Ägyptern Set genannt wurde (57). Dass übrigens der Seth des A. Test.'s nichts mit einem Gott zu tun hatte, wurde schon oben bemerkt. In beiden Punkten also, sowol im syrischen Ursprung des ägyptischen Set als auch in der Götternatur des hebräischen Seth irrt auch Eduard v. Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit ꝛc. 1882 S. 193. — Wenn darnach Seth und die Sethiten ein selbständiges Produkt der Israeliten sind, handelt es sich

2) um das genetische Verhältnis der Sethitenreihe zur Kainitenreihe. Dabei ist nicht dies die Hauptsache, dass aus der jahwistischen Genesisquelle nur die Kainitenreihe (Gen. 4, 17—24) vollständig, die Sethitenreihe fragmentarisch (Gen. 4, 25. 26; 5, 29 ꝛc.) erhalten ist, die vollständige Sethitenreihe aber aus der elohistischen Genesisquelle stammt; sondern auffallend ist der Umstand, dass die Namen der Kainiten denen der Sethiten vielfach ähnlich oder gar gleich sind. Darauf hat Buttmann im Mythologus I, S. 171 die Behauptung gegründet, dass „zweimal dieselbe Stammliste vorliege, nur mit kleinen Abweichungen in der Folge und in den Namensformen, wie sie in allen Traditionen sich finden“. Obgleich ihm aber bis auf Budde (a. a. O. S. 90) nicht wenige Gelehrte beigestimmt haben, so gestehe ich offen, dass mir die Operation, durch Umformung und Umstellung einiger Namen eine zweite Urväterreihe zu produziren, als zu reflektirt erscheint, und dass ich überhaupt die Meinung für unrichtig halte, ein Theil (eine Schule; „irgendwelcher Winkel hebräischer Überlieferung“, Budde a. a. O. S. 196) des Volkes Israel habe Traditionen, welche die ganze Nation angingen, selbständig gebildet. Mir scheint also vielmehr die Annahme richtig, dass zu gleicher Zeit die Gesamtnation Israel die beiden Überlieferungen von zwei Linien der Adamsnachkommen besessen hat. Ich halte demnach die kritische Anschauung fest, welche noch Ewald in seiner Erklärung der

bibl. Urgeſchichte (Jahrbb. der Bibl. Wiſſenſchaft VI, 1853—1854, S. 1—19), S. 4 ſowie Schrader in ſeinen Studien zur Kritik und Erklärung der bibliſchen Urgeſchichte (1863), S. 129—131 vertreten haben, daſs Gen. 4, 1—24 nicht in zwei Teile zerſchlagen zu werden braucht. Denn die Notiz von dem Zeichen (Gen. 4, 15) lehrt, daſs der Brudermörder individuell gemeint iſt, alſo auch die Strafe der Unſtätheit nur ſeiner Perſon gilt, und überdies ſogar ſelbſt ihm nach ſeiner Reue die Gnade Gottes relativ zu teil wird (Gen. 4, 15. 24). Auch iſt es kein Selbſtwiderſpruch der Erzälung, wenn nach der Geburt eines Sones eine nach demſelben benannte Stadt gebaut wird (Gen. 4, 17; gegen Dillmann, Geneſis 1882, S. 86).

3) Die in der Sethitenlinie verkörperte Geſamtidee. Da iſt Ewald mit ſeiner Meinung, daſs „jener zehn Urväter Ruhm unter den Vorfaren des Jahvevolkes gewiſs einſt wie der von Halbgöttern oder teilweiſe gar Göttern überaus hoch gefeiert wurde“ (Jahrbb. VI, S. 1), und daſs Mahalalel der Glanzgott geweſen ſei ꝛc. (Geſch. des Volkes Iſrael I^3, S. 383), mit Recht ziemlich in der Vereinzelung geblieben (vgl. aber Wellhauſen, Jahrbb. für deutſche Theol., XXI, 1876, S. 400, Anm.). Denn in der uns vorliegenden Überlieferung weiſt keine Spur auf die Gottesſtellung der Sethiten hin. Auch Goldziher (Der Mythus bei den Hebräern 1876, S. 149) muſste davon abſtehen, ſeine ſolariſche Mythendeutung auch auf die Sethiten auszudehnen (vgl. aber doch S. 152: Noach = die Abendſonne). So wenig wie der mythologiſche war ferner der ethnographiſche Geſichtspunkt, wie es noch Lenormant (a. a. O. p. 208 sqq.) für warſcheinlich hielt, der primäre, wenn der Iſraelit die älteſten Menſchengeſchlechter in zwei Linien zerlegte. Er tat dies vielmehr aus religiös-moraliſchem Geſichtspunkt. Gegenüber den Kainiten, welche für das iſraelitiſche Bewuſstſein von vornherein von der Gottesgemeinſchaft weit abirrten, ſind die Sethiten der relativ beſſere Menſchenzweig. Denn auch bereits der Jahwiſt wollte in ſeiner nur fragmentariſch erhaltenen Sethitengenealogie die verhältnismäßig gute Nachkommenſchaft Adams darſtellen, von welcher der Mann ſtammte, welcher die Menſchheit durch die Sündflut hindurchrettete. Denn wenn auch dies nicht unſtreitbar iſt, daſs der Jahwiſt bei den Sethiten die Verehrung Jahwes beginnen ließ (Gen. 4, 26), wenn vielmehr Gen. 4, 25. 26 von einem Redaktor ſtammen ſollte, ſo hat doch unzweifelhaft bereits der Jahwiſt nicht aus der Kainiten-, ſondern aus der Sethitenlinie denjenigen Mann ſtammen laſſen, welcher wegen ſeiner verhältnismäßigen Gottwolgefälligkeit für den göttlichen Gnadenplan das geeignete Werkzeug wurde, das Menſchengeſchlecht durch das Strafgericht hindurch in eine beſſere Periode der Geſchichte überzuleiten (Gen. 5, 29; 6, 5—8). Vgl. noch die Erwänung Noahs als eines hervorragenden Frommen Heſ. 14, 14. 20 (Jeſ. 54, 9). Und daſs nach dem religiös-moraliſchen Geſichtspunkt die vorſündflutliche Menſchheit ſchon von der älteſten iſraelitiſchen Tradition in zwei Linien zerlegt worden ſei, dies war auch die gemeinſame Überzeugung der Interpreten des A. T. bis auf Lenormant (a. a. O. 1880, p. 262). Man kann auch in der Tat ſchon dies nicht zugeben (gegen Dillmann, Geneſis 1882, S. 87), daſs erſt derjenige, welcher das 4. Kapitel aus Quellen zuſammengearbeitet habe, den Gegenſatz der böſen und der guten Urväter eingefürt habe. Nun hat aber vollends Budde (a. a. O. S. 93—103) beweiſen wollen, daſs ſogar die elohiſtiſche Sethitenlinie nach ihrem genuinen Sinn nicht die relativ fromme Abteilung der vorſündflutlichen Menſchheit ſein wolle. Denn der Sündenfall habe auch bei den Sethiten nachwirken müſſen; Henoch werde wegen ſeiner Frömmigkeit hervorgehoben (Gen. 5, 24); nach dem maſſoretiſchen Texte allerdings komme nur ein Sethit in der Flut um, aber nach dem ſamaritaniſchen Texte vielmehr drei; die Sethitenlinie ſei urſprünglich ſelbſtändig, fern vom Schatten des brudermörderiſchen Kainsgeſchlechtes gedacht. Dagegen gebe ich folgendes zu bedenken: α) Die den Sethiten bisher beigelegte moraliſche Güte ſoll nur eine relative ſein. β) Es iſt Faktum, daſs nicht aus der Kainiten-, ſondern aus der Sethitenlinie der Stammvater der nachſündflutlichen Menſchheit abgeleitet wurde. γ) Die maſſor. Zalen ſcheinen gegenüber den ſamar. die relativ originalen zu

ſein (vgl. meine Beiträge zur bibl. Chronol ; Zeitſchr. für kirchl. Wiſſenſch. ꝛc. 1883, S. 286. 401). δ) Von der Kainitenlinie kann die jahwiſtiſche Sethitenlinie nicht unabhängig gedacht werden. Und wie iſt man in Iſrael zur Aufſtellung einer zweiten Urväterreihe gekommen? Budde antwortet (S. 184), weil es gerade von Adam in der Urtradition zwei Söne (Kain und Seth) gegeben habe. Die Frage, weshalb gerade bei Adam die Überlieferung zwei Söne genannt habe, wirft Budde nicht auf; ich aber ſtelle nicht bloß dieſe Frage, ſondern antworte auch darauf: weil man in Iſrael eine weiter von Gott abirrende und eine der gottgewollten Menſchenaufgabe (Apoſtelgeſch. 17, 27: *ἵνα ζήτωσιν τὸν κύριον*) näher bleibende Menſchenreihe unterſchied. — Die Vorſtellung, daſs die ſethitiſchen Urväter relativ fromm waren, ſcheint auch darin ausgeprägt zu ſein, daſs im Gegenſatz zu dem Lebensalter der ſpäteren Menſchen (Pſ. 90, 10; Gen. 47, 9) viel längere Lebenszeiten den Sethiten beigelegt worden ſind. Und kann die mit einem Nachhall des Sündenfallsbewuſstſeins, alſo einem Moment der generellen Offenbarung (vgl. z. B. Heſiods „Werke u. Tage", V. 50—201), und zugleich mit dem ſtrengeren Sündenbewuſstſein des von der ſpeziellen Offenbarung erleuchteten Menſchheitsteiles Iſrael zuſammenhängende Idee, daſs die menſchliche Lebenszeit in ungerader Proportion mit dem Fortſchritt der Sündenfallskonſequenzen ſich verringert habe, nicht ein erlaubter Regulator bei der Abmeſſung der älteſten Lebensalter geweſen ſein?

4) Die Bedeutung der einzelnen Sethiten. Nach meinem Urtheil (vgl. oben) hat Seth bei den Iſraeliten, ſobald er und eben deswegen weil er in ihren Traditionen auftauchte, den Erſatz für den durch einen gewaltſamen Ausbruch der Sündenpotenz weggerafften Adamsſon Abel bezeichnet. Ich denke auch, daſs der Elohiſt nicht, wie Dillmann zu Gen. 5, 3 und Budde a. a. O. S. 163 wollen, die Geburt des Seth (Gen. 5, 3) als die des ſchlechthin erſten Kindes Adams gemeint habe. Denn daraus, daſs er von der Beziehung des Seth zu vorausgehenden Kindern Adams ſchweigt, kann nicht geſchloſſen werden, daſs er bei ſeinen Leſern Unkenntnis dieſer Beziehung vorausſetzt, oder daſs er ſolche Unkenntnis erwecken will, und auch der poſitive Ausdruck des Elohiſten (Gen. 5, 3) zwingt nicht zu dieſem Schluſſe. Der Umſtand, daſs der nächſte Sethit Enos als Appellativum „Menſch" bedeutet, erzwingt für Seth ebenſowenig die urſprüngliche Bedeutung „Setzling, Sproſs", wie für Hebel die einſtige Ausſprache habal, Son (gegen Schrader, Keilinſchriften u. A. Teſt., 1883, S. 44). — Ob Kenan als „Geſchöpf", oder als „Metallbildner" gemeint iſt, läſst ſich nicht entſcheiden. — Mahalalel iſt „Lob Gottes", wie Neh. 11, 4. Auf „splendeur de Dieu" kommt Lenormant (a. a. O. p. 220) nur deshalb, weil er die 10 Urväter wie die 10 vorſündflutlichen Herrſcher Babels mit 10 Zeichen des Tierkreiſes zuſammenbringen möchte. — Dem Jared gibt Friedr. Delitzſch (Wo lag das Paradies? 1881, S. 149; vgl. auch The hebrew language in the light of Assyrian research 1883, p. IX) die Bedeutung „Abkömmling". Aber aſſyriſches ירד hat neben der eigentlichen Bedeutung „hinabziehen" in Ableitungen auch die metaphoriſche „untertänig ſein". Bedeutet es aber auch „abſtammen"? Vielmehr kann alſo die Wortbedeutung des Jared nur „Niedergang" ſein. — Henoch heißt „Einweihung", und dieſer Name erſcheint auch bei dem älteſten Sone des Ruben (Gen. 46, 9) und bei einem Sone Midians (Gen. 25, 4). — Methuſalah iſt „Mann des Geſchoſſes". — Lamech wage ich als „Bedrückung" zu deuten nach lâmaka (den Teig kneten). — Noah iſt jedenfalls als „Ruhe" gemeint. — Ob dieſe ſoeben nach ihrem ſichern oder warſcheinlichen Wortſinn gedeuteten Namen auch noch je einen ſpezielleren Begriff einſchließen, hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob der Iſraelit auch mit den einzelnen Sethitennamen, und zwar entweder allen, oder doch einigen, Momente der Menſchheitsentwickelung hat ausdrücken wollen. Von der Meinung aus, daſs die einzelnen Sethitennamen alle ein ſolches Entwickelungsſtadium bezeichnen ſollten, hat Böttcher in ſeiner exegetiſch-kritiſchen Ährenleſe zum A. Teſt. 1849, S. 4 f. dieſelben der Reihe nach ſo interpretirt: Saß (die Neugeſchaffenen ſuchen zunächſt Won-

ſitze); Ehmann (es bildet ſich geregelte Verbindung der Geſchlechter); Schaffgut (bewegliche Habe); Lobegott (Gottesverehrung entſteht); Niedergang (von den Bergen in die Ebenen); Eigenhab (man erwirbt Grund- und Perſoneneigentum); Schießhardt; Würgerich; Ruhaus. Bei dieſen Deutungen iſt er auch in der Neuen krit. Ährenleſe I (1863), S. 12 f. geblieben. Aber darin iſt nicht nur die Deutung des Enos und des Henoch ganz oder faſt unmöglich, ſondern auch die Vorſtellung, daſs die Menſchheit vor Jared auf den Bergen gewont habe, iſt nicht im hebräiſchen Altertum zu finden. — Ferner iſt es die Meinung Buddes, daſs wenigſtens die zweite Hälfte der Sethitennamen Momente der Entwickelung ausprägen. Er ſagt (a. a. O. S. 180), daſs Jared den Niedergang oder Fall des Menſchengeſchlechtes bezeichnen ſolle, weil von ihm an die Menſchheit dem ſittlichen und leiblichen Untergang entgegen gegangen ſei. Aber da der auf Jared folgende Henoch, der doch nicht eine einzelne Perſon, ſondern eine Generation vertreten ſoll, in ſeinem Namen ſowie Tun keine Stufe dieſes angeblich mit Jared beginnenden Verfalls darſtellt, ſo iſt auch dieſe Deutung Buddes nicht warſcheinlich. — Da ferner das hebr. Altertum nicht einmal mit Mahalalel (Lob Gottes), ſondern mit Enos den Anfang der Jahweverehrung verknüpft hat (Gen. 4, 26): ſo ſcheint es mir am richtigſten, zu urteilen, daſs von den einzelnen Sethitennamen nur derjenige auszudeuten iſt, von welchem ſchon die Bibel ſelbſt geſagt hat, daſs er mit der Wirklichkeit zuſammentreffe, nämlich Noah. Dieſer iſt ein Ruheſpender oder Tröſter nach dem Ausdruck des aus der jahwiſtiſchen Sethitenerzälung in den elohiſtiſchen Bericht aufgenommenen Verſes Gen. 5, 29 in doppeltem Sinne. Denn erſtens war Noah derjenige, welcher das Menſchengeſchlecht aus der beſtändigen Gefar göttlichen Strafgerichts rettete und in ein Gottesbündnis überleitete (Gen. 8, 21. 22; 9, 1—17), und zweitens derjenige, welcher auf dem von Gott verfluchten Erdboden auch die Weinrebe pflanzen lehrte (9, 20 ff.). Nicht iſt die erſtere dieſer beiden Deutungen auszuſchließen (gegen Budde a. a. O. S. 307 f.).

5) Die nachkanoniſche Auffaſſung Seths und der Sethiten. Bei der nach dem obigen den Geneſisberichten entſprechenden Deutung hat die Schriftgelehrſamkeit nicht Beruhigung gefaſst, ſondern dieſe hat einzelnen Sethiten wichtige Rollen in der gottmenſchlichen Entwickelung zuerteilt. — Seth ſelbſt ſollte 40 Tage in den Himmel entrückt und von den Engeln über die Grundlagen des Sittengeſetzes (du ſollſt nicht töten, nicht ehebrechen ꝛc.), alſo über eine Vorſtufe der noachiſchen Gebote unterrichtet worden ſein. Er ſollte auch die Kunſt des Schreibens zuerſt ausgeübt, die 5 Planeten benannt, die Einteilung der Zeit in Monate, Wochen und Jare entdeckt und ſchon vom Erſcheinen des die Meſſiasgeburt ankündigenden Sternes gewuſst haben. Damit dieſe von Seth erworbenen Kenntniſſe nicht verloren gingen und auch die doppelte Verheerung der Erde (durch Feuer und Waſſer) überdauerten, ſollen Seths Nachkommen eine Säule aus Ziegeln und eine andere aus Steinen errichtet und mit den Erkenntniſſen Seths beſchrieben haben. Die erſtere ſollte durch die Flut zerſtört, die letztere aber noch *ἀχρὶ τοῦ δεῦρο κατὰ γῆν τὴν Σιριάδα* vorhanden ſein (Jos. Antt. 1, 2, 3). Joſephus ſcheint dabei eine von Syncellus aufbewarte Stelle des Manetho berückſichtigt zu haben, wo dieſer ſagt, daſs er die *ἐν γῇ Σηριαδικῇ* ſtehenden Säulen benützt habe, welche im heiligen Dialekt und in Prieſterbuchſtaben von Thoth, dem erſten Son des Hermes, beſchrieben ſeien. Schriften Seths zu beſitzen, rühmten ſich Juden, Samaritaner, gnoſtiſche Chriſten (insbeſ. die Sethianer) und Muhammedaner. Vgl. darüber Fabricius, Codex pseudepigraphicus Veteris T. I (1722), p. 141—157; II (1742), p. 49—55. Vergl. auch Herder, Älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, 3, III (Werke zur Rel. und Theologie, Stuttgart 1827, 6. Theil, S. 179 ff.). Auch die Frau des Seth wuſste man ſpäter zu benennen: Azura im Jubiläenbuche, Cap. 4; Lea im „chriſtlichen Adamsbuch des Morgenlandes“ (überſetzt von Dillmann in Ewalds Jahrbb. der Bibl. Wiſſenſchaft V, 1853, S. 80); Horaia bei den Sethianern (Epiphanius, Häreſis 39, 5), woraus vielleicht Norea (bei Irenäus, adv. Häreſes 1, 34) verderbt iſt. — Daſs Enos über die Religion und über die Art, Gott anzubeten, geſchrieben habe, iſt

eine ganz ſpäte Angabe; vgl. Fabr. a. a. O. I, p. 157 sq. — Über das Grab des Kenan, welcher vor der Sündflut von ſeiner Familie weggewandert wäre, ſoll Alexander der Große an Ariſtoteles geſchrieben haben (Fabr. a. a. O. I, p. 159 sq.). — Den Namen Jared deuteten Spätere entweder ſo, daſs zu ſeiner Zeit 200 Söne des Himmels auf die Erde (den Berg Ardîs) geſtiegen ſeien (Henochbuch Cap. 6), oder ſo, daſs „ſeine Söne anfingen, die Befehle, welche er ihnen gab, zu übertreten und von dem hl. Berge hinabzugehen und ſich mit den Kainiten, der unreinen Rotte, zu vermiſchen (Chriſtl. Adamsbuch a. a. O. S. 92.). — Über Henoch ſiehe oben Bd. V, S. 786 f. — Schon Methuſalah ſoll ein Gerichtshaus (beth din), eine Schule gegründet haben, worin hauptſächlich das aus der Natur entnommene Geſetz verkündet worden wäre. Es iſt auch erklärlich, daſs von ihm, der nach der überlieferten Chronologie alle Menſchen an Lebenserfarung übertroffen hatte, auch Sprichwörter abgeleitet wurden. Vergl. Fabr. a. a. O. I, p. 224—227. — Über Noah ſiehe oben Bd. X, S. 611 ff. — Noch viele Einzelheiten enthalten die zuſammenhängenden Darſtellungen der Urgeſchichte, insbeſ. das Buch Henoch, das Buch der Jubiläen, das chriſtl. Adamsbuch; vgl. über die den älteſten bibliſchen Perſonen zugeſchriebenen Pſeudepigraphen dieſen Artikel oben in Bd. XI.

6) Die Sethiten können nicht unter „den Sönen Gottes“ (Gen. 6, 2, 4) verſtanden ſein. Die unüberwindlichen Gründe, welche gegen die Gleichſetzung der beiden genannten Größen ſtreiten, ſind nach meinem Urtheil dieſe: a) הָאָדָם (V. 1) iſt zweifellos das ganze Menſchengeſchlecht, und ebenderſelbe Ausdruck muſs one allen Zweifel in V. 2 ebendenſelben Begriff bezeichnen. Damit iſt die ganze Frage entſchieden. Nur ſekundär ſind alſo noch zwei andere Gründe, nämlich b) „die Söne Gottes“ iſt im ſonſtigen A. T. eine Bezeichnung der Engel (und das Erwälungsvolk ſowie deſſen höchſte Repräſentanten werden nur in änlicher Weiſe in Kindesverhältnis zu Gott geſetzt); alſo iſt höchſt unwarſcheinlich, daſs der Aufzeichner der fraglichen Tradition mit jenem Ausdruck die gegenüber den Kainiten relativ beſſere Sethitenreihe gemeint habe. c) Er wollte ferner höchſt warſcheinlich berichten, daſs die Entſtehung der Rieſen (V. 4) nicht zufällig mit der Vermiſchung der Gottesſöne und der Menſchentöchter in die gleiche Zeit gefallen iſt, ſondern daſs dieſe Verbindung der überirdiſchen und der irdiſchen Weſen den Urſprung der Rieſen veranlaſst habe. Die hier verteidigte Auffaſſung von Gen. 6, 2 liegt auch im Briefe Judä (V. 6), obgleich der neueſte Kommentator desſelben (Keil, Die Briefe Petri und Judä, 1883, S. 307) die Aufeinanderbeziehung beider Bibelſtellen leugnet. Da alſo die Sethiten mit den „Sönen Gottes“ nichts zu tun haben, ſo iſt hier nicht auszuführen, wie ſich die Bibelausleger alter und neuer Zeit in das Patronat der Auffaſſungen der „Söne Gottes“ geteilt haben. Vgl. eine reiche Überſicht z. B. bei Dillmann, Geneſis, 1882, z. St. Nachzutragen wäre vielleicht nur, daſs wider W. Preſſel, Geſchichte und Geographie der Urzeit (Nördlingen 1883), S. 116 die Sethiten mit den „Sönen Gotte„“ identifizirt hat, daſs aber Budde, Die Bibl. Urgeſchichte (Gießen 1883), S. 3 f. zur anderen Partei der Ausleger ſich ſtellt. — Noch weniger gehören hierher die benê schêth, die Söne des Krachens, d. h. die Tobenden, die auf Vernichtung Sinnenden (Num. 24, 17).

Litteratur: Außer der im Artikel citirten vgl. die Kommentare zur Geneſis; die Geſchichten Iſraels: auch Zschokke, Hist. Sacra Antiqui Testamenti, ed. II, Viennae 1884, p. 36—40; die Realwörterbücher; ebenſo Buttmann, Mythologus II, S. 1—27: der Mythus von den älteſten Menſchengeſchlechtern; Lüken, Die Traditionen des Menſchengeſchlechts, 2. Aufl. 1869, S. 146—188; Fiſcher, Heidentum und Offenbarung, Mainz 1878, S. 92. 136. 214 f.

Friedr. Eduard König.

Sethianer, ſ. den Art. Gnoſis Bd. V, S. 244.

Severianer, ſ. den Art. Monophyſiten Bd. X, S. 247.

Severinus, der Heilige. Die Lebensbeſchreibung des hl. Severin gehört zu den wichtigſten Denkmälern der kirchlichen wie politiſchen Geſchichte des ausgehenden 5. Jarhunderts, da ſie Licht auf ein Gebiet fallen läſst, über welches ſie die einzige Quelle iſt. Verfaſſer dieſer Biographie iſt Eugippius, Abt in dem Kloſter Lucullanum bei Neapel, der ſie im Jare 511 (zwei Jare nach dem Konſulat des Importunus ep. ad Pasch.) verfaſste. Eugippius war ein perſönlicher Schüler Severins; Caſſiodorius kannte ihn und charakteriſirt ihn als einen Mann, weniger in den weltlichen Studien als in den hl. Schriften bewandert (De inst. divin. Lit. 23). Die Vita Severini zeigt, daſs er einfach und anſchaulich zu erzälen verſtand, was er von andern gehört oder ſelbſt mit erlebt hatte, one daſs er irgend welche Anforderungen an die künſtleriſche Kompoſition ſeines Buches machte. Caſſiodors Urteil findet inſofern ſeine Beſtätigung, als bei ihm der rhetoriſche Prunk gänzlich fehlt, der damals Mode war und als unerläſslicher Beweis höherer Bildung galt. Dieſer Mangel macht Eugippius um ſo mehr Ehre, da er die Wertloſigkeit des üblichen Phraſenſchwalls klar erkannte und ihn ebendeshalb vermieden ſehen wollte; er trug Bedenken, einem Laien, der Material zu einer Biographie Severins von ihm begehrt hatte, ſeine Vita zur Überarbeitung zu überſenden, ne forsitan saeculari tantum literatura politus, tali vitam sermone conscriberet, in quo multorum plurimum laboraret inscitia (ep. ad Paschas.). Außerdem erhob er ſich in nichts über ſeine Zeitgenoſſen: er war ebenſo wunderſüchtig und wundergläubig wie ſie, er ſah, wie ſie alle, in der Mönchsaſkeſe den Gipfel ſittlicher Vollkommenheit. Seiner Glaubwürdigkeit tut das inſoferne Eintrag, als alle Ereigniſſe, welche er berichtet, wie durchſetzt erſcheinen von Wunderbarem; die Beleuchtung, in welche hiedurch alle Vorgänge geſtellt ſind, kann man nur als Zuſatz des Erzälers betrachten, welcher überall Wunder erlebte, da er ſie überall erwartete. Die Ereigniſſe ſelbſt aber ſcheinen nicht um der Wunder willen erfunden, und man hat deshalb ein Recht, ſie für hiſtoriſch anzuſehen. Außer der Biographie und der einleitenden Epiſtel an den Diakon Paſchaſius verfaſste Eugippius einen Auszug aus Auguſtin (vgl. Cassiod. l. c.); erhalten ſind endlich zwei an ihn gerichtete Briefe (Mai, Nov. Coll. III, 2, S. 168 ff., und Reifferscheid im Ind. lect. Vrat. 1871/72, S. 6).

Die Vita Severini zeigt die kirchlichen Zuſtände des nördlichen Noricum und der benachbarten rätiſchen Grenzregion wärend der durch das Vordringen der Germanen bedingten Auflöſung der Römerherrſchaft in den Alpengegenden. Die immenſe Bedeutung der Kirche in dem Zuſammenſturz der weltlichen Gewalt kommt kaum irgendwo ſo klar zur Anſchauung, als in dieſen anſpruchsloſen Blättern.

Noricum war das Alpengebiet, das nördlich von der Donau, weſtlich vom Inn, ſüdlich von der Hauptſcheidekette des Gebirges begrenzt war und ſich öſtlich bis zum Abfall des Gebirges nach der pannoniſchen Ebene zu erſtreckte. Es war bewont von den keltiſchen Tauriskern und war mit dem römiſchen Reich ſeit dem Jare 15 vor Chr. verbunden. Seit dem Ende des 3. Jarhunderts unſerer Ära iſt es in die zwei Provinzen Noricum ripense und mediterraneum zerlegt.

Schon in dieſer Zeit begann das Chriſtentum in Noricum Fuß zu faſſen. Bei der engen Verbindung der Provinz mit Italien iſt das an ſich warſcheinlich; bewieſen wird es durch die in ihrer älteren Geſtalt glaubwürdigen Akten des hl. Florian (bei Pez, Script. rer. Austr., Lips. 1721, I, 36; die A. S. Boll. enthalten eine jüngere Bearbeitung Mai. t. I, p. 461). Nach denſelben wurden unter Diokletian in Lauriacum (Lorch an der Mündung der Enns in die Donau) vierzig Chriſten zum Tode verurteilt; Florian, ein römiſcher Offizier, bekannte ſich freiwillig als Chriſt, um ihr Los zu teilen. Dieſe frühen Anfänge des Chriſtentums in Noricum beſtätigt Athanaſius, der, one einen beſtimmten Biſchofsſitz zu nennen, doch widerholt noriſche Biſchöfe erwänt (apol. c. Arian. 1, vgl. 37; hist. Arian. ad. mon. 28). Erinnert man ſich, daſs der Biſchof Victorin von Petovium, einer pannoniſchen, aber genau an der Grenze Noricums gelegenen Stadt

(Pettau im Steiermark), mit dem Orient zusammenhing (Hier. de vir. ill. 74), so darf man annehmen, dass bei der Verbreitung des Christentums in Noricum sich griechische und lateinische Einflüsse kreuzten.

An Nachrichten über das Christentum in Noricum während des 4. und 5. Jarhunderts bis auf Severin fehlt es völlig. In der Lebensbeschreibung Severins erscheint die Christianisirung als vollendet, wenn auch heidnische Opfer im Geheimen noch vorkamen (c. 11). Lorch war Sitz eines Bistums (c. 30); die Stadt besass mehrere Kirchen (c. 28). Eine zweite bischöfliche Stadt war Tiburnia (Teurnia, an der Drau, Ruinen der Stadt im Lurnfelde in Kärnthen; c. 21). Dass auch Celeja (Cilli in Steiermark) und Virunum (im Zollfelde bei Klagenfurt) Bischofssitze gewesen seien (Glück in den Wiener Sitz.-Ber. XVII, S. 143 ff.), lässt sich nicht beweisen. Kirchen werden erwänt in Salzburg (c. 13), in Astura und Comagena (c. 1), in dem Kastell Cucullis (c. 11), in den rätischen (vindelicischen) Orten Quintana (Künzing an der Donau oberhalb Passau c. 15, die Kirche ist ein Holzbau), Bojodurum (Boitro, die Innstadt von Passau) und Passau (c. 22, hier auch ein eigenes Baptisterium). Klöster scheint es vor Severin nicht gegeben zu haben, obwol Asketen nicht fehlten (c. 16); er gründete Klöster bei Faviana (c. 14) und in Passau (c. 19). Die Kirchen hatten einen zalreichen Klerus; außer den Bischöfen findet man Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Ostiarii, Kantoren erwänt (c. 16. 25). Die Bischöfe wurden von dem Volke gewält (c. 30, vergl. c. 9). Die Kirchen besaßen Altargeräte von Edelmetall (c. 45).

So waren die kirchlichen Verhältnisse analog denen in den übrigen Teilen des Reichs geordnet. Das Bild nun aber, das die Vita Severins von den politischen Zuständen in Noricum am Ausgange des 5. Jarhunderts entwirft, ist das völliger Auflösung. Die Macht der Hunnen war zwar gebrochen, aber die nun wider freien germanischen Stämme befanden sich in stetem Vordringen gegen die Römer; von Westen her fielen die Alamannen in das römische Gebiet ein, von Norden die Thüringer und Rugier; im Osten bedrohte die Macht der Gothen ebenso den Rest der Römerherrschaft wie die Unabhängigkeit der genannten germanischen Stämme (c. 5). Unablässig fülte man sich der Gefar feindlicher Überfälle ausgesetzt; in Lorch wurden Tag und Nacht die Mauren bewacht (c. 30); die kleinen Haufen schlecht bewaffneter römischer Soldaten wagten nicht, den Kampf auf freiem Felde aufzunehmen (c. 4). Von Italien sahen sie sich im Stiche gelassen; nicht einmal der Sold war zu erlangen; die Besatzung Passaus sandte Boten, um die Lönung zu fordern, nach Italien; sie fanden auf dem Wege ihren Tod (c. 10). Orte, wie Comagena, sahen sich genötigt, germanische Scharen als eine Art Besatzung in ihre Mauern aufzunehmen; man glaubte sich doch nur sicher, wenn man den Eintritt in die Stadt und den Austritt aus ihr jedermann verweigerte, und die Germanen in der Stadt fürchtete man kaum weniger, als die vor derselben (c. 1). Andere Orte mussten als unhaltbar aufgegeben werden, oder wurden überfallen und geplündert oder gerieten dauernd in die Hände der Germanen. Was sich auf dem freien Felde befand, war schutzlos den beutemachenden Deutschen preisgegeben (c. 4. 10. 25. 30). Die Städte sahen sich auf die Zufuren von Getreide auf Inn und Donau angewiesen (c. 3); um die Not zu steigern, verwehrten die germanischen Könige den Städten den Handel (c. 22). Eine Stadt um die andere wurde verloren.

Unter diesen Verhältnissen wirkte Severin: one dass er einen Rückhalt an einem kirchlichen oder irgend einem anderen Amt gehabt hätte, wusste er durch die Macht seiner imponirenden Persönlichkeit eine leitende Stellung einzunehmen. Über seine Person ließ er auch seine nächsten Schüler im Ungewissen: man wusste nur, dass er von Geburt ein Lateiner war und sich eine zeitlang bei den Mönchen des Morgenlandes aufgehalten hatte, aus seiner Sprache glaubten seine Schüler schließen zu dürfen, dass er ein Afrikaner gewesen sei (ep. ad Pasch.): einem unmittelbar göttlichen Antrieb schrieb er es zu, dass er das nördliche Noricum zu seinem Aufenthaltsorte nahm. Das geschah in der nächsten Zeit nach dem Tode Attilas (453). Er lebte in Noricum als ein Asket; sein Bio-

graph erzält voll Bewunderung, wie ſtreng er in der Beobachtung der Faſten war, daſs er mit Ausnahme der Feiertage nie vor Sonnenuntergang aß, daſs er das ganze Jar hindurch, auch in der ſtrengſten Winterkälte, barfuſs ging, kein anderes Lager kannte, als das auf dem Boden ausgebreitete Cilicium. Wir wiſſen aus einer anderen Quelle, daſs ſich um den berühmten Aſketen Schüler ſammelten (Ennod. Vit. Ant. Ler., ed. Vind. pag. 385), für die er dann ein par Klöſter gründete (ſ. o.). Aber die innere Stimme, die er für göttliche Eingebung erkannte, trieb ihn immer wider an, aus der Verborgenheit hervorzutreten und der bedrängten Bevölkerung durch Rat und Tat beizuſtehen. Seine Tätigkeit war in erſter Linie eine religiös und ſittlich anregende: er ſuchte das Vertrauen der Bevölkerung auf den göttlichen Schutz zu feſtigen (c. 1. 27 f.), überhaupt ihren Mut wider aufzurichten (c. 4). Er wirkte der Selbſtſucht Einzelner entgegen und beſtimmte ſie, das Ihre in den Dienſt Aller zu ſtellen; eine regelmäßige Verſorgung der Armen, baſirt auf die allgemeine Entrichtung der Zehnten, ſuchte er einzuführen (c. 3. 12. 17 f. 28). Dem Ernſt der Lage entſprachen die häufig angeordneten Faſttage (c. 2. 11. 12. 18. 25). Dabei war er unterſtützt durch den Klerus, dem Volke aber erſchien er wie ein Prophet: in dieſem Lichte betrachtet ihn Eugippius. Darf man annehmen, daſs dieſe Art von Einwirkung die nächſte Abſicht Severins war, ſo ging er doch darüber hinaus, indem er die Bewoner beſonders exponirter Orte zu beſtimmen ſuchte, ſie zu verlaſſen und ſich an geſicherteren zu konzentriren (c. 24. 27 f.), beſonders aber, indem er als Vertreter der Romanen den Germanen gegenübertrat. Höchſt eigentümlich iſt das Verhältnis des katholiſchen Mönchs zu den andersgläubigen Deutſchen: nicht nur durch wolberechnete Schonung und künes Entgegentreten wuſste er Eindruck auf ſie zu machen (c. 4. 19), beſonders imponirte ihnen ſeine Perſönlichkeit: dem arianiſchen Rugierkönig Flaccitheus galt er als ein Prophet (c. 5); nicht minder ehrte ihn ſein Son Fava und ſelbſt deſſen Gemalin, die gewalttätige Königin Giſa, ſcheute den Heiligen (c, 8. 31. 40). Das hört man auch von dem wol gleichfalls arianiſchen Alamannenkönig Gibuld (c. 19). Überhaupt ſuchten die Germanen den Segen des für wunderkräftig gehaltenen Mannes; das berühmteſte Beiſpiel iſt Odoaker, den Severin mit einer Weisſagung auf ſeine zukünftige Größe entlaſſen haben ſoll (c. 7). Durch dieſe Stellung den Germanen gegenüber war es ihm möglich, nicht nur für Befreiung zalreicher Kriegsgefangenen zu ſorgen (cap. 9), ſondern auch manche andere Erleichterung für die Romanen zu bewirken.

Severin ſtarb am 8. Januar 482: er ſah deutlich voraus, daſs Noricum von den Römern den Germanen gegenüber nicht gehalten werden könnte, und beſtimmte deshalb, daſs ſein Leichnam von ſeinen Schülern nach Italien mitgenommen werde. Dies geſchah denn auch, als Odoaker ſechs Jare nach Severins Tod die romaniſche Bevölkerung wirklich aus Noricum abrief; ſein Leichnam wurde zuerſt in Monte Feltri bei Neapel beigeſetzt, vier Jare darnach nach dem Kloſter Lucullanum transferirt, das eine reiche Frau, Namens Barbaria, für die exilirten Mönche errichtete.

Litteratur: Eugippius, Vita Severini in A. S. Boll. Jan. 1, S. 484, bei Pez, Script. rer. Austr. I, 64, und bei Friedrich, Kirchengeſch. Deutſchlands, I, S. 431. — Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands, I, 1846; Pallmann, Geſch. der Völkerwanderung, II; Friedrich, Kirchengeſch. Deutſchlands, I, 1867; Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen, I, 4. Aufl. 1877; Kaufmann, Deutſche Geſchichte II, 1881.

Hauck.

Severinus, Papſt. Der Tod Honorius I. (12. Okt. 638) bewirkte den Ausbruch einer militäriſchen Revolte in Rom. Zwar wurde ein Römer, Severinus, zu ſeinem Nachfolger gewält; aber das Heer, aufgeregt durch den Chartularius Mauritius und lüſtern nach den Schätzen, die Honorius angeblich aufgehäuft, ſtürmte, unterſtützt von dem römiſchen Volk, den Lateran. Severin hatte ſich in den Beſitz des Palaſtes geſetzt; es gelang ihm, denſelben drei Trage zu hal-

ten, nun aber griffen Mauritius und die judices ein und legten Siegel an den Kirchenſchatz. Von Mauritius herbeigerufen, erſchien darauf der Exarch Iſak von Ravenna, verbannte die Häupter des Klerus und bemächtigte ſich des Schatzes der römiſchen Kirche. Die Ordination des Severinus konnte unter dieſen Verhältniſſen nicht erfolgen; auch fehlte noch die kaiſerliche Anerkennung der Wahl, welche die römiſchen Abgeſandten durch Zuſtimmung zu der monotheletiſchen Ekthesis erkaufen mußten. Erſt $1^1/_2$ Jahre nach dem Tode des Honorius wurde Severinus ordinirt (28. Mai 640); er lebte nur noch bis zum 2. Auguſt dieſes Jares. Bemerkenswert iſt nur ſeine Stellungnahme im monotheletiſchen Streit: er erklärte ſich gemäß der Zweiheit der Naturen für zwei Energien in Chriſto, alſo gegen die Ekthesis und gegen ſeinen Vorgänger Honorius (ſiehe Band X, S. 796).

Vita Severini im lib. pontif. Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. S. 227. Bower-Rambach, Unpart. Hiſtorie der römiſchen Päpſte, IV, S. 59. Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom im M. A., II, S. 146. Baxmann, Die Politik der Päpſte, I, S. 170. **Hauck.**

Severus, Septimius und Alexander, römiſche Kaiſer. Septimius Severus wurde geboren am 11. April 146 n. Chr. Er gehört einer alten Familie des römiſchen Ritterſtandes an; von Marc Aurel in den Senat aufgenommen, 185 Konſul, erhielt er von Commodus den Oberbefehl über die germaniſchen Legionen in Pannonien. Nach der Ermordung des Pertinax im Jare 193 von dieſen zum Kaiſer ausgerufen, eilte er ſofort nach Italien und bemächtigte ſich one Widerſtand Roms, nachdem das Volk den Didius Julianus bereits geſtürzt hatte. Aber gleichzeitig erhoben die Legionen in Syrien den Pescennius Niger, die in Britannien den Albinus zu Kaiſern, und erſt nach blutigen Kriegen gelang es Severus, beide zu beſiegen und ſich zum Herrn des ganzen Reiches zu machen. Mag das Wort, welches dem Severus in den Mund gelegt wird: „Macht die Soldaten reich und verachtet den Reſt!“ (Dion. 76, 15) auch vielleicht unecht ſein, immerhin iſt es charakteriſtiſch.

Mit Septimius Severus beginnt, nur zu Anfang noch von einzelnen, dem alten Cäſarenwanſinn verfallenen Regenten unterbrochen, die Reihe der großen Soldatenkaiſer, die im Feldlager aufgewachſen, das zerfallende Reich noch einmal mit Waffengewalt zuſammenzuhalten verſuchen. Als die eigentliche Deviſe ſeines Lebens kann man ſein letztes Wort anſehen, das er gleichſam als Teſtament ſeinen Sönen hinterließ: „Laßt uns arbeiten!“ Seine ganze Regierung iſt ſtrenge Arbeit zum Wole des Reichs, wie er denn auch den Anſtrengungen des Krieges in einem Feldzuge gegen die Chaledonier zu York am 4. Februar 211 erlag. Sein Charakter iſt ſtreng-rechtlich, nicht one eine Beimiſchung von Grauſamkeit. Statsklug und energiſch hat er dem Reiche nach der Miſsregierung des Commodus und den dann folgenden Bürgerkriegen wider Halt und Frieden gegeben. Die Regierung keines Kaiſers bis auf Konſtantin iſt für die Ausbildung des römiſchen Rechts ſo fruchtbar geweſen wie die ſeine; den Papinian machte er zum praefectus praetorii, Ulpian und Paulus gehörten zu ſeinen intimſten Räten.

Gewönlich nimmt man an, daſs Severus bis zum Jare 202 chriſtenfreundlich, dann, durch irgendwelche uns unbekannte Gründe umgeſtimmt, zum Gegner und Verfolger des Chriſtentums geworden ſei. Dieſe Annahme möchte aber einer genaueren Prüfung der Quellen gegenüber ſchwerlich haltbar ſein. Als Grenzſcheide der beiden Perioden in ſeiner Regierung gilt das Geſetz, welches Severus im Jare 202, nach glänzenden Siegen über die Armenier und Parther zurückkehrend, in Paläſtina erlaſſen hat. Spartian berichtet darüber (Severus cap. 17): „In itinere Palaestinis plurima jura fundavit, Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit.“ Nun iſt zwar nicht zu bezweifeln, daſs die Angabe des Spartian richtig iſt; auch wird Spartian den Hauptinhalt des Geſetzes richtig widergegeben haben. Darnach kann aber das Geſetz unmöglich aus der Abſicht hervorgegangen ſein, eine allgemeine Verfolgung zur Ausrottung des

Christentums anzuordnen. Vielmehr kann die Absicht nur gewesen sein, der bedenklich fortschreitenden Propaganda des Christentums Halt zu gebieten. Schwerlich wird es aber in dieser Beziehung irgend welchen Erfolg gehabt haben. Dazu war es, wenigstens nach dem Wortlaute bei Spartian, auch viel zu unbestimmt; es ließ sich ebensogut als eine Art Toleranzgesetz auffassen, indem es nur das Christwerden, aber nicht das Christsein verbot. Und wie schwer war es zu konstatiren, ob jemand schon vor Erlass des Gesetzes Christ gewesen, oder erst nach Erlass desselben geworden war. In der Tat findet sich auch außer der Notiz bei Spartian sonst keine Spur des Gesetzes. In keiner Märtyrerakte der Zeit wird es erwänt, kein Richter beruft sich darauf, kein Angeklagter nimmt darauf Bezug. Wir werden also annehmen müssen, dass es ziemlich spurlos vorüberging, nur dass hie und da wol ein Prokonsul sich dadurch angetrieben fülte, die geltenden Gesetze gegen die Christen schärfer zu handhaben. Diese waren aber immer noch die Trajanischen, deren fortwärende Anwendung sich auch aus den echten Märtyrerakten der Zeit deutlich genug erkennen läßt. Von einer allgemeinen Verfolgung kann unter Severus keine Rede sein, und die partiellen fallen, wie die in Ägypten und auch wol der Anfang der afrikanischen, schon vor Erlass des Gesetzes. Überhaupt wird man schwerlich annehmen dürfen, dass diese Verfolgungen direkt vom Kaiser ausgingen. Es finden sich manche Symptome, dass Severus persönlich den Christen nicht feind war. Die Historia Augusta erzält, der Kaiser sei in einer schweren Krankheit von einem Christen Proculus Torpation durch Salbung mit Öl geheilt und habe diesen Christen aus Dankbarkeit in seinen Palast aufgenommen; Tertullian berichtet, der älteste Son des Severus habe eine Christin zur Amme gehabt und sei mit christlichen Kindern erzogen, er habe auch die Christen bei einem Volksauflauf in Schutz genommen. „Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens hujus sectae esse, non modo non laesit verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit“ (ad Scapulam c. 4). Münter (Primordia ecclesiae africanae pag. 172) denkt sich diesen Vorgang in Afrika, richtiger möchte es sein, den Schauplatz in Rom zu suchen. Nur den Mitgliedern senatorischer Familien kommt die Bezeichnung clarissimi zu, und dass damals bereits manche aus den vornehmsten römischen Geschlechtern Christen waren, bezeugen die Inschriften der Katakomben (de Rossi, Bullet. di arch. crist. III.1, 177 ff.).

Auch im Hause des Kaisers gab es zweifellos Christen, und wir finden keine Spur, dass sie beunruhigt wären. Gerade die römische Gemeinde hat sich unter Severus des vollen, nur vielleicht hie und da durch einen einzelnen Christenprozess unterbrochenen, Friedens zu erfreuen gehabt. Dass Severus später umgestimmt sei, dafür läßt sich außer dem oben bereits gewürdigten Gesetze so wenig ein Beweis erbringen, als auch nur vermuthen, was ihn zum Feinde der Christen gemacht haben mag.

Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass einzelne Statthalter, sei es aus persönlicher Abneigung gegen die Christen, sei es durch die Stimmung des Volkes in ihrer Provinz veranlasst, mit Strenge gegen die Christen vorgingen, wozu ja die noch bestehenden trajanischen Gesetze die Mittel boten. Dass das vom Kaiser nicht gehindert wurde, versteht sich von selbst, ja wenn unter seiner Regierung derartige partielle Verfolgungen mehr als sonst vorkommen, so entspricht das nur dem strengen und auf strenge Handhabung der Gesetze gerichteten Sinne des Kaisers. Insofern haben die Statthalter gewiss auch nicht gegen die Intentionen des Kaisers gehandelt.

Solche partielle Verfolgungen kamen einmal in Ägypten und der Thebais vor und sodann in der Provinz Afrika. In Alexandrien erlitten zalreiche Christen den Märtyrertod. „Täglich“, schreibt Clemens von Alexandrien (Stromata c. 20 ed. Potter) „sehen wir viele Märtyrer vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten“. Eusebius gibt eine Schilderung dieser Verfolgung, Hist. eccles. VI, 1 ff. Namentlich genannt werden als Märtyrer Leonides, der Vater des Origenes, Serenus, Heraklides u. a. Ausfürlich berichtet wird uns der Märtyrertod einer Jungfrau Potamiäna und ihrer Mutter Marcella (die Akten bei

Ruinart, Acta mart. sinc. p. 107 enthalten manches Unsichere und Sagenhafte). Ihr Bekenntnis gewann auf dem Wege zur Richtstatt Basilides, der bald darauf selbst seinen Glauben mit dem Tode besiegelte. Nicht minder heftig waren die Verfolgungen in Afrika. Hier scheinen sie schon 197 oder 198 unter dem Prokonsul Vigellius Saturninus begonnen zu haben. Genannt werden zunächst einige Christen mit punischem Namen, Namphamo (Augustini ep. 101) u. a. Im römischen Martyrologium heißen sie die Märtyrer von Madaura. In das Jar 200 fällt das Martyrium der scillitanischen Märtyrer (die Akten bei Ruinart, Acta mart. sinc. Veronae 1731, p. 76). Etwa in das Jar 202 oder 203 werden wir das Martyrium der Felicitas und Perpetua zu legen haben. Die Akten finden sich bei Ruinart p. 77; Aubé (les chrétiens dans l'empire romain p. 521) hat eine neue Redaktion dieser Akten herausgegeben. Ihr montanistischer Charakter gibt ihnen ein besonderes Interesse. Nach einer zeitweiligen Ruhe scheint die Verfolgung unter dem Prokonsul Scapula 211 nochmals, namentlich in Numidien und Mauritanien, jedoch nur für kurze Zeit ausgebrochen zu sein (vgl. Tertullian Scorpiace). Die späteren Nachrichten von einer Verfolgung in Gallien, namentlich in Lyon, wo das Christenblut in Strömen vergossen sein soll (Gregor v. Tours, Hist. Francorum I, 27), sind Sage, wenn auch immerhin einzelne Christen bei dem Blutbade, welches nach der Besiegung des Albinus von den Siegern in Lyon angerichtet wurde, mit umgekommen sein mögen. Auch das Martyrium den Irenäus ist sicher ungeschichtlich.

Im ganzen wird man sagen dürfen, dass die Lage der Christen unter Septimius Severus dieselbe blieb, wie unter den Antoninen. Maßgebend ist noch immer das Trajanische Edikt, aber das Gesetz des Severus, so wenig es für den Augenblick bedeutet haben mag, war doch wie ein Beweis, dass das Trajanische Edikt nicht genügte, so auch ein Vorspiel kommender strengerer Maßregeln, und dahin deuten ebenfalls die wenn auch nur lokalen doch heftigen Verfolgungen in einzelnen Gebieten. (Vergl. ganz besonders: Aubé, Les Chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins au milien du III. siècle, Paris 1881, p. 53 ff.)

Zunächst freilich folgte eine Periode tiefsten Friedens für die Kirche, ja eine Zeit, in der man sich in den regierenden Kreisen Roms dem Christentum auf eklektischer und synkretistischer Grundlage nähert, wol gar mit Gedanken einer Konkordie zwischen Christentum und Heidentum trägt. Es ist die Zeit der syrischen Kaiser, zu denen in gewissem Sinne auch schon Septimius Severus gehört. Zwar er selbst ist Afrikaner, aber seine Gemalin Julia Domna ist eine Syrerin, und die Frauen am Hofe, Julia Domna selbst, ihre Schwester Julia Moesa, und ihre Nichten, die Töchter der Julia Moesa, Soömias, die Mutter des Kaisers Elagabal, und Julia Mamäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus, hatten auf die religiöse Richtung der nächstfolgenden Kaiser einen bedeutenden Einfluss. Um sie sammelte sich ein Kreis von Philosophen und Gelehrten, und in diesem Kreise wurden auch die religiösen Fragen viel verhandelt. Eine Neigung zur römischen Statsreligion hatte man hier nicht. War doch Julia Domna die Tochter eines Sonnenpriesters in Emesa. Der Zug, der hier herrscht, ist vielmehr echt synkretistisch, und in diesem Synkretismus hatte man auch ein gewisses Verständnis für das Christentum. Man fülte doch, dass an der neuen Religion etwas war, man verschloss sich dem nicht mehr, dass die Christen etwas hatten, was dem Heidentum fehlte, und trug sich mit dem Gedanken, das dem Heidentum zuzufüren, um es so zu restaurireu. Aus diesem Kreise ist das Buch des Philostrat hervorgegangen, in dem Apollonius von Tyana geradezu als eine Art Heidenchristus dargestellt wird.

In grober Weise tritt dieser Synkretismus bei dem Kaiser Elagabal hervor, dem die Klugheit der Julia Moesa nnd ihrer Töchter, nachdem Caracalla durch Macrinus ermordet war, das Reich zu verschaffen wusste. Elagabal strebt dahin, alle die verschiedenen Religionen des römischen Reichs zu vereinigen und alle Götter seinem höchsten Gott, dem schwarzen Stein von Emesa, den er nach Rom gebracht hatte, zu unterwerfen. Ihm wollte er in Rom einen großen Tem-

pel errichten, und in diesem Tempel sollte auch der Judengott und der Christengott seine Kapelle haben. In edlerer Weise repräsentirt den Synkretismus Alexander Severus, der, nachdem die von Elagabal in Scene gesetzte Orgie 222 ihr Ende erreicht hatte, den Thron bestieg. Alexander Severus nach Herodian (V, 3) 208, richtiger wol nach Lampridius Angabe (Alex. Severus c. 60, vergl. Eckhel, doctr. numm. VII, 267) 205 geboren, war von seiner Mutter Mamäa sorgsam erzogen, ein edler Charakter, gewissenhaft, fast skrupulös, sanft, ein Freund aller Götter und Menschen. Vor allem war die religiöse Seite bei ihm stark entwickelt, und zwar der Neigung seiner Mutter entsprechend in eklektischer, synkretistischer Richtung. Er war empfänglich für alles Gute, und jede Religion flößte ihm Ehrfurcht ein. In diesem Sinne achtete er auch das Christentum, es war ihm eine Religion neben den andern, und in seinem Lararium stand das Bild Christi neben dem des Orpheus, des Abraham, des Apollonius von Tyana (Lampridius cap. 29). Wie er die von Elagabal geplünderten Tempel der Statsreligion wider herstellen ließ und ihnen die, von Elagabal in seinen Sonnentempel geschleppten Heiligtümer zurückgab, so wollte er auch, wie Lampridius erzält (cap. 43), und die Erzälung hat nichts Unwarscheinliches, Christo in Rom einen Tempel errichten. In einem Streit zwischen der Zunft der Garköche und der christlichen Gemeinde in Rom um ein Grundstück entschied er zu Gunsten der letzteren, indem er bemerkte „melius esse ut quomodocumque illic Deus colatur quam popinariis dedatur“ (Lampridius cap. 49). Namentlich scheint ihn auch die christliche Ethik angezogen zu haben. Er fürte den Spruch „was ihr nicht wollet, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch nicht“, häufig im Munde und ließ ihn an öffentlichen Gebäuden anbringen. Noch näher scheint Mamäa dem Christentum gestanden zu haben. Bei einer Anwesenheit in Antiochien ließ sie Origenes zu sich kommen und verkehrte mit ihm (Hist. eccl. IV, 21). Dass sie selbst Christin gewesen sei, ist Sage. Eusebius nennt sie zwar „γυνὴ θεοσεβέστατη“, will sie damit aber gewiss nicht als Christin bezeichnen. Ebensowenig weiß Hieronymus davon; der Erste, der sie zur Christin macht, ist Orosius (VII, 18). Auf den Münzen erscheint sie mit heidnischen Emblemen und Inschriften.

Dass unter Alexanders Regierung die Christen unbehelligt blieben, war die natürliche Folge seiner religiösen Stellung. Ausdrücklich sagt Lampridius von ihm: „Christianos esse passus est“. Auch sonst wird die Zeit seiner Regierung als eine Zeit ungetrübten Friedens für die Kirche bezeichnet. Bedeutsam ist in dieser Beziehung das von Eusebius gelegentlich (Hist. eccl. V, 16) mitgeteilte Zeugnis aus einer gleichzeitigen antimontanistischen Schrift. Die Prophetin Maximilla hatte für die nächste Zeit Verfolgungen geweissagt, jene antimontanistische Schrift straft nun die Prophetin Lügen, indem sie darauf hinweist, dass seit dem Tode der Prophetin (ungefär 218) die Christen vielmehr dauernden Frieden (εἰρήνη διάμονος) genossen hätten. Auch Firmilian redet in einem Briefe an Cyprian, der etwa 256 geschrieben ist (ep. 75), davon, dass die Christen infolge des langen Friedens (longa pax) verwönt seien. Immerhin ist es aber möglich, dass unter der Regierung Alexanders hie und da einem einzelnen Christen der Prozess gemacht ist, aber gewiss hat keine eigentliche Verfolgung stattgefunden. Nichtsdestoweniger ist Alexander Severus von der späteren Sage zu einem wütenden Christenverfolger gestempelt, unter dem tausende von Christen den Tod erlitten haben sollen. Namentlich werden als Märtyrer unter Alexander genannt die römischen Bischöfe Callistus und Urbanus, und auch das berümte Martyrium der hl. Cäcilia wird in diese Zeit verlegt. Alle diese Angaben sind völlig ungeschichtlich. Zwar wird Callistus bereits in der Depositio martyrum der liberianischen Chronik von 354 als Märtyrer bezeichnet, aber Lipsius hat gewiss Recht, wenn er (Chronologie der römischen Bischöfe S. 172 ff.) behauptet, diese Notiz beziehe sich nur auf ein Bekenntnis des Callistus in seiner früheren Lebenszeit (Philosophumena IX, 12). Der liberianische Papstkatalog (Lipsius S. 266) kennt ihn auch nicht als Märtyrer. Auch die Akten der heiligen Cäcilia (bei Surius, auch von Bosio, Rom 1660, herausgegeben) sind gewiss unecht. De Rossi und

Aubé haben zwar versucht, einen historischen Kern zu retten; de Rossi verlegt das Martyrium in die letzte Zeit Marc Aurels (Roma sotteranea II, 147), Aubé (a. a. O. S. 417) will es unter Decius legen, beide mit augenscheinlich unhaltbaren Gründen. Obwol die heilige Cäcilia bereits bei Pseudo-Damasus um 530 erwänt wird, und ihr Cultus hoch ins kirchliche Altertum hinaufzureichen scheint, ist es doch unmöglich, aus diesen Akten einen historischen Kern herauszuschälen. Noch unhaltbarer sind die sonstigen Erzälungen von Märtyrern unter dem friedlichen und christenfreundlichen Alexander Severus.

Vgl. Aubé a. a. O. S. 278 ff. — dann besonders Görres: Kaiser Alexander Severus und das Christentum in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XX, 1, S. 488; J. J. Müller, Stat und Kirche unter Alexander Severus, Zürich 1874. **G. Uhlhorn.**

Shakers s. am Schlusse dieses Bandes.

Sibel, Caspar. Das Reformationsjarhundert hat in dem damals noch so unbedeutenden, nicht einmal Stadtrecht besitzenden Flecken Elberfeld (die beiden Großstädte Elberfeld-Barmen, jetzt 200,000 Bewoner zälend, bildeten nur eine einzige Pfarrei mit etwa 3000 Seelen) vier ausgezeichnete Männer hervorgebracht, den Gymnasialrektor zu Düsseldorf, Johann Monheim, den Reformator des Bergischen Landes Peter Loh, den Kirchenhistoriker Werner Teschenmacher, und den letztgeborenen unter dieser Vierzal, den Prediger Caspar Sibel. Letzter stammt mütterlicherseits von dem Reformator Peter Loh († 1581), sein Vater, Peter Sibel, welcher der mit Privilegien ausgestatteten Gewerkschaft der Garnbleicher und Leinenhändler angehörte, besaß ein Bauergut bei Elberfeld, auf welchem Caspar Sibel am 9. Juni 1590 geboren wurde. Zu dieser Zeit war trotz der katholischen Landesregierung die Reformation im Wuppertale insbesondere durch die Wirksamkeit des Peter Loh, der neben seiner Predigttätigkeit auch Garnbleicherei betrieb, schon seit mehr als zwei Jarzehnten durchgedrungen und die reformirten Gemeinden hatten seit 1589 begonnen, sich zu einer Provinzialsynode zusammenzuschließen. Da die Schulanstalten Elberfelds ungenügend waren, so wurde, was damals vielfach von den begüterten Bürgern geschah, der noch nicht 15järige Knabe nach dem im Jahre 1584 von den nassauischen Grafen durch Olevian gegründeten Pädagogium und der damit verbundenen Hochschule zu Herborn gebracht. Beide Anstalten, durch ausgezeichnete Lehrer geleitet, wurden bald ein Bildungscentrum für einen Teil des westlichen Deutschlands (zu vergl. die neulichst veröffentlichte Matrikel). Schon im folgenden Jare 1605 wurde der talentvolle Primaner unter 80 Mitschülern als primus omnium von seinem Lehrer, dem bekannten neutestamentlichen Lexicographen Pasor zur Hochschule befördert, unter deren Lehrern namentlich der berühmte Theologe Piscator hervorragte. Im März 1607 ging Sibel nach der philologischen und philosophischen Vorbildung bereits zur theologischen Fakultät über, in welcher der jugendliche Geist besonders durch häufigen Disputationen geübt wurde. Die Hochschule wurde bald darauf eine zeitlang wegen eintretender Pest nach Siegen (im jetzigen preußischen Regierungsbezirk Arnsberg) verlegt, wo Sibel im Jare 1608 öffentlich seine Dissertation de fide salvifica verteidigte. Dann besuchte er die Universität Leyden, wo er sich entschieden an Gomarus anschloss im Gegensatze zu Arminius. Im Jare 1609 verteidigte Sibel unter Gomarus' Vorsitz seine Thesen de dei praedestinatione. Bald darauf trat der 19järige Jüngling als Pastor der im Herzogtum Jülich gelegenen Gemeinde Randerath in den Dienst der niederrheinischen Kirche, die unter dem Regimente katholischer Fürsten beinahe 80 Jare hindurch seit dem Märtyrertode Clarenbachs, und insbesondere seit 1570 teilweise Gegenstand heftiger Verfolgung gewesen war und um ihre Existenz gekämpft hatte. Gerade im J. 1609 trat aber ein sehr bedeutsamer Wendepunkt ein. In diesem Jare war das alte Cleve-Jülichsche Fürstenhaus erloschen. Zwei protestantische Mächte, Kurbrandenburg und Pfalzneuburg, bemächtigten sich im Gegensatze zu den Ansprüchen des Kaisers, vorläufig der reichen Jülich-

ſchen Erbſchaft und fürten für kurze Zeit „als poſſidirende Fürſten“ eine gemeinſchaftliche Regierung, die aber bald, namentlich nach dem Übertritt des Pfalzneuburger Fürſten, Wolfgang Wilhelm zur röm. Kirche, in eine für die Lande ſehr gefärliche Uneinigkeit überging. Die freudigen Hoffnungen, mit der man in den Jülich-Cleveſchen Landen die zum erſten Mal am Rhein erſcheinende ſtarke Hand Kurbrandenburgs begrüſste, ſpricht ſich in der Autobiographie des pfälziſchen Theologen Abraham Scultetus aus, der im Jare 1610 einige Monate ſich in den Herzogtümern aufhielt, um die kirchliche Verfaſſung dieſer Länder mitregeln zu helfen. „Niemals werde ich, ſo ſagt er, vergeſſen können, welche feſtlichen Tage wir unter offenbarer Wirkung des hl. Geiſtes zu Düſſeldorf verlebten. Da ſchienen die Gemeinden aufzuatmen, welche ſo viele Jare unter dem Joche der päpſtlichen Tyrannei geſeufzt hatten. Da wurden die Zungen derjenigen gelöſt zu lauten und öffentlichen Preisgeſängen, welche früher hie und da in verſteckten Winkeln kaum zu lispeln gewagt hatten, und es erneuerte ſich die Freude der Iſraeliten nach der Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft.“

Vierzig Jare lang nämlich hatten „die heimlichen Gemeinden unter dem Kreuz“ namentlich im Herzogtum Jülich große Drangſal erlitten, einer der Vorgänger Sibels in Randerath, Chriſtoph Feſſer, hatte bei der Eroberung der Stadt Neuß den Märtyrertod erlitten, aber mitten unter den großen Gefaren hatte die Jülichſche Kirche durch die energiſche Tätigkeit des berühmten holländiſchen Statsmannes Marnix von St. Aldegonde, und im Zuſammenhange mit der Nationalſynode zu Emden eine vom State durchaus unabhängige Synodalverfaſſung erhalten.

Die lebhaften Hoffnungen einer geſicherten äußeren Lage, mit denen man nach dem Erlöſchen des alten Cleveſchen Herrſchergeſchlechtes die neue Zeit begrüſste, wurden vor der Hand keineswegs erfüllt, es entbrannte vielmehr als Vorſpiel des dreißigjärigen Krieges der Jülichſche Erbfolgekrieg, der auch den Paſtor Sibel zu Randerath mehrmals in Lebensgefar brachte. Ein kaiſerlicher Hauptmann, der in der Nähe von Randerath ein feſtes Schloſs beſetzt hielt, ließ auf vier reformirte Prediger der Umgegend, worunter auch Sibel ſich befand, ein Fanggeld von 3000 Taler für jeden ausſetzen. Auf wunderbare Weiſe entging Sibel dreimal der augenſcheinlichen Gefar, bei ſeinen Amtsgängen von den ihm auflauernden Soldaten aufgehoben zu werden.

Noch vor Einnahme der von den kaiſerlichen Truppen beſetzten Feſtung Jülich durch die Feldherren der verbündeten evangeliſchen Mächte Chriſtian von Anhalt und Moritz von Oranien am 1. September 1610 waren am 17. Auguſt gleichſam unter dem Kanonendonner der Belagerung Jülichs die Abgeordneten der reformirten Gemeinden der Herzogtümer Jülich, Cleve, Berg, ſowie der Städte Köln und Aachen und einiger kleinerer evangeliſcher Herrſchaften in der Stadt Düren zuſammengetreten, um über das Zuſtandekommen einer Generalſynode dieſer Länder zu beraten, denn Provinzial- und Klaſſikalſynoden beſtanden in dieſen Ländern ſchon ſeit 1571, namentlich im Herzogtum Jülich, wo die reformirte Kirche einen feſten Halt an der Reichsſtadt Aachen gehabt hatte, die bis zu der gegen ſie angeſtrengten Reichsacht im Jare 1598 beinahe ganz evangeliſch geworden.

Unter der Mitberatung des pfälziſchen Theologen Scultetus und des holländiſchen Predigers Fontanus von Arnheim wurde die erſte Generalſynode der vereinigten Länder am 16. September zu Duisburg eröffnet, eines der wichtigſten kirchlichen Ereigniſſe für den Niederrhein. Unter der Schutzmacht Kurbrandenburgs, aber nicht von derſelben berufen, mithin unabhängig vom State, gaben ſich die reformirten Gemeinden eine Verfaſſung, die unter den Stürmen der Zeit ſelbſt unter einem römiſch-katholiſchen Statsregimente beinahe zwei Jarhunderte in Kraft geblieben und deren Hauptgrundſatz: Leitung der Kirche durch Presbyterien und Synoden im Laufe unſeres Jarhunderts aufs neue zu mannigfacher Ausgeſtaltung gekommen iſt. Die Duisburger Generalſynode, welcher auch Sibel beiwonte, entſchied auch über die fernere Selbſtändigkeit der niederrheiniſchen Kirche in Bezug auf die bisherige Abhängigkeit derſelben von Holland, deſſen Ge-

neralsynoden vom Niederrhein bisher beschickt worden. (Die Akten sowol des vorberatenden Konvents zu Düren wie der Generalsynode zu Duisburg finden sich bei Jacobson, Urkundensammlung für die evang. Kirche von Rheinland und Westphalen, Königsberg 1844, Nr. 66 und 67.)

An dieser bedeutsamen und für künftige Zeiten grundlegenden Synodaltätigkeit nahm Sibel lebhaften Anteil. Wir finden den jungen eifrigen Prediger als Deputirten bei den Generalsynoden, sowie auch Klassikal- und Provinzialsynoden, auch nachdem er von dem Kommandanten der eroberten Festung Jülich dahin als Pastor versetzt wurde. Als er, was damals und später von den armen Gemeinden des Niederrheins oft geschah, zu einer Kollektenreise nach Holland gesandt wurde, bante sich dadurch ein Wendepunkt seines Lebens an, indem er infolge dieser Reise als Pastor zu Deventer erwält wurde. Sibel nahm diese Stelle an, und damit wurde der niederrheinischen Kirche, welche von neuem der Verfolgung entgegenging, eine bedeutende Kraft entzogen. Wie einst, so äußert sich Sibel über diese Translokation, Gott für Joseph in Ägypten eine Zufluchtsstätte bereitete, so habe Er ihm in der Kirche zu Deventer einen Ort der Ruhe finden lassen.

Die in seinem Vaterlande gemachten Erfarungen in Betreff des Synodalwesens konnte Sibel in Holland sofort verwerten, indem er als Gegner der Remonstranten uud als eifriger Anhänger der reformirten Orthodoxie das Zustandekommen der berühmten Dortrechter Synode an seinem Teile mit befördern half. Auf der Synode fand er seinen Lehrer Gomarus, sowie den Scultetus wider, mit dem er am Niederrhein zusammengewirkt hatte. Als Deputirter der Provinz Oberyssel hat er die Beschlüsse der Synode unterschrieben, und auf seinen Antrag bestätigten die Stände von Oberyssel die von der Nationalsynode aufgestellten canones ecclesiastici, und die Synode dieser Provinz die Beschlüsse über die fünf in den niederländischen Gemeinden streitigen Lehrstücke in Bezug auf die Prädestination. Noch bedeutsamer ist die Mitwirkung Sibels bei der von der Dortrechter Synode beschlossenen neuen holländischen Bibelübersetzung. Es wurden drei Theologen zu Übersetzern des Alten Testamentes, dieselbe Zal zu Übersetzern des Neuen Testaments, außerdem von jeder Provinz zwei Revisoren (recognitores) erwält. Schon 1619 wurde Sibel in dies Kollegium gewält, und er hat unter Benutzung aller erreichbaren wissenschaftlichen Hilfsmittel volle zwei Jare auf die Revisionsarbeit verwandt. Später fand zu Leyden noch eine gemeinsame Revisionstätigkeit statt, wobei Sibel Vize-Scriba unter dem Vorsitze von Waläus war. Die Sitzungen wärten täglich sechs Stunden, und so wurde das bedeutsame nationale Bibelwerk am 10. Okt. 1635 vollendet. Wärend dieser Zeit wütete die Pest in Deventer und raffte viele Menschen hinweg.

Auch als homiletischer Schriftsteller entfaltete Sibel eine bedeutende Tätigkeit, indem er manche Sammlungen von Predigten über einzelne biblische Abschnitte in lateinischer Sprache herausgab. Seine Predigten über den Heidelberger Katechismus, ebenfalls in lateinischer Sprache, hat er in 4 Quartanten edirt. Es scheint damals ziemlich allgemein Sitte gewesen zu sein, dass die Prediger ihre in der Landessprache gehaltenen Vorträge vorher lateinisch konzipirten.

Wärend der angestrengten amtlichen und schriftstellerischen Tätigkeit Sibels hielt er den Zusammenhang mit seiner niederrheinischen Heimat aufrecht, indem er sich in den schweren Zeiten des dreißigjärigen Krieges stets hilfreich gegen dieselbe erwies. Seine ehemalige Gemeinde Jülich, in der er 6 Jare gewirkt hatte, litt große Drangsal, als sich die Festung mit fünfmonatlicher Belagerung im Jare 1622 den Spaniern ergeben musste. Es war dies der Anfang der planmäßigen Unterdrückung der evangelischen Kirche im Herzogtum Jülich, die später eigentlich nie mehr zu Kräften gekommen ist. Auch im Bergischen, besonders in der Vaterstadt Sibels, Elberfeld, wurde durch militärische Mittel die evangel. Kirche an den Rand des Untergangs gebracht. Die Prediger und Lehrer wurden vertrieben, der römisch-katholische Kultus förmlich zweimal wider eingefürt. Wärend dieser Bedrängnisse nahm sich Sibel durch Vermittlungen allerlei Art

seiner Heimat an, bis durch die Übergabe Wesels, welches 15 Jare lang unter spanischer Herrschaft geseufzt hatte, im Jare 1629 die spanische Herrschaft am Niederrhein gebrochen wurde. Trotz der wärend des 30järigen Krieges fortdauernden Drangsale rettete ein großer Teil des Bergischen Landes sein evang. Bekenntnis, ja es entwickelte sich die Vaterstadt Sibels, Elberfeld, allmählich zur protestantischen Metropole des Westens in Deutschland, wärend Aachen, einst der Vorort des Evangeliums im äußersten Westen — eine edle Märtyrergemeinde, deren Geschichte fast unbekannt ist und welche noch ihres Geschichtschreibers wartet — insbesondere nach der zweiten über sie verhängten Reichsexekution durch den spanischen General Spinola nur eine geringe evangel. Einwonerschaft behielt.

Die anstrengende Tätigkeit Sibels brachte eine Kränklichkeit hervor, infolge deren er im Jare 1648 einen Schlaganfall erlitt, der ihn zur Emeritirung nötigte. Er lebte aber beinahe noch ein Jarzehnt und starb am 1. Januar 1658, in Bezug auf Fleiß, Tatkraft, Talent und Bekenntnistreue ein echter Son seiner Vaterstadt Elberfeld und für das Herzogtum Jülich eine reformatorische Kraft. —

Hauptschriften Sibels: C. Sibelii opera theologica, 5 Foliobände, Amstelodami 1644 (mit einem Bildnisse Sibels versehen). — Es sind darin insbesondere die von Sibel schon früher einzeln herausgegebenen Predigten aufgenommen. Nach damaliger Sitte sind die in holländischer Sprache gehaltenen Predigten lateinisch konzipirt und ausgearbeitet. In dieser Predigtsammlung befinden sich auch die über Matth. 16 gehaltenen und 1633 zu Amsterdam herausgekommenen Predigten, welche Sibel dem Stadtrath und dem Kaufmannsstande seiner Vaterstadt Elberfeld gewidmet hat. In der Vorrede gibt Sibel wertvolle Nachrichten über seinen Großvater Peter Loh, den Reformator von Elberfeld. Änlich in der Vorrede zu seinen Homilien über Psalm 22. C. Sibelii meditationum catecheticarum, 4 Bände in 4°, Daventriae 1646—1650, als Schluss des weitläufigen, einen Kommentar zu dem Heidelberger Katechismus bildenden Werkes erschienen noch: Prolegomena et parolipomena quaedam catechetica (letztere insbesondere gegen die Remonstranten gerichtet), Amstelodami 1650, 4°.

Außerdem erschien eine holländische Übersetzung des N. Test.'s nach Sibels Marginalien verbessert im Jare 1640, wie auch eine lateinische Recognitio interpretationis latinae Novi Testamenti, welche 1652 und 1653 von der synodalen Censurbehörde genehmigt wurde.

Auf das von Sibel ausgearbeitete holländische Gebetbuch wurde ins Lateinische übersetzt: Preces et gratiarum Actiones, 1653.

Hauptquelle für das Leben von Sibel ist eine noch nicht gedruckte sehr weitläufige Autobiographie: historica narratio de curriculo totius vitae et peregrinationis meae, welche in der Stadtbibliothek zu Deventer aufbewart wird. Aus ihr: H. W. Tijdeman, Caspar Sibelius, in leven praedicant in Deventer (65 Seiten in 8°) und Bouterweks einige Jare vor seinem Tode ausgearbeiteter Artikel in der 1. Aufl. der Realencykl. XXI, 55—71, der überhaupt das Verdienst hat, zum ersten Male wider in Deutschland auf den fast völlig vergessenen Mann aufmerksam gemacht zu haben. Abrah. Sculteti vita, ab ipso consignata, in Gerdesii scrinium antiqu. VII, 2 erzält eingehend die Vorbereitungen zur Generalsynode zu Duisburg 1610. Rückblick auf die synodale Geschichte des Bergischen Landes. Vortrag auf der Kreissynode Elberfeld bei der Teilung derselben in 2 Synoden am 20. Oktober 1878 von C. Krafft. (Als Manuscript gedruckt.)

Die genannte Autobiographie ist eine der bedeutendsten Quellen für die Geschichte des niederrheinischen Protestantismus zu Ende des 16. und Anfang des 17. Jarh., und wäre eine Herausgabe zu wünschen, welche der aufblühende Bergische Geschichtsverein, der in Elberfeld seinen Mittelpunkt hat, zu unternehmen im Stande sein dürfte.

Carl Krafft.

Sibyllen, sibyllinische Bücher, ein Name, der in der heidnischen (griechischen und römischen) Religionsgeschichte keine unbedeutende Rolle spielt, für uns und an diesem Orte durch seine Beziehung zur altchristlichen Litteratur von Interesse ist. Die volkstümliche, auch von den Schriftstellern aufgenommene Vorstellung im Altertum war, dass die Sibyllen Prophetinnen gewesen seien, welche da und dort Weissagungen über Städte und Länder, besonders drohenden Inhalts, ausgesprochen und die Ordnung und Weise, den Zorn der Götter zu sünen, kund getan haben. Die Mitteilungen über dieselben sind aber schwankend, unklar und besonders nicht durch hinlängliche Citate von Texten unterstützt, aus welchen die Kritik ein sicheres Ergebnis ziehen könnte. Je jünger die Nachrichten, von desto mehreren, nach verschiedenen Lokalitäten benannten Sibyllen ist die Rede, namentlich tauchen auch ausländische (asiatische) auf, und es ist nicht leicht zu entscheiden, besonders da die Namen nicht überall von Orten, sondern auch von Ländern hergenommen sind, ob Lokalsagen oder andere, weniger feste Anhaltpunkte gebende Data dabei zu Grunde liegen. Dass die Orakel der Sibylle oder der Sibyllen auch geschrieben, ja gesammelt gewesen, dass sibyllinische Bücher vorhanden gewesen, ist aus der römischen Geschichte gewiss, wenn man auch auf die bekannte Sage von Tarquinius nicht viel geben will. Tatsache ist, dass nichts Zusammenhängendes als Grundlage einer auf befriedigende Ergebnisse fürenden Untersuchung Brauchbares auf uns gekommen ist. Die vorherrschende Ansicht der Philologen heutiger Zeit, im Gegensatze der älteren, welche ernstlich darüber stritten, ob die Prophetinnen inspirirt gewesen oder nicht, ist wol die, dass überhaupt von historischen Personen auf diesem ganzen Gebiete nicht die Rede sein kann, sondern dass ursprünglich der Volksglaube sich an Naturphänomene, Naturtöne in Höhlen, Bergschluchten, Wasserstürzen u. dergl. anlehnte und daraus allmählich Gedanken, Worte und Formen schuf, dass wir also im eigentlichsten Sinne hier Mythenbildung zu erkennen hätten. Im Fortgang dürfte dann die einmal gangbare Vorstellungsweise einerseits dem Betruge, andererseits der Statskunst Vorschub geleistet haben. Was den Namen betrifft, bleibt auch die neuere Wissenschaft mit Ablehnung aller früher versuchten Etymologieen am liebsten bei der von den Alten schon angedeuteten Erklärung durch *Διὸς βυλλή* stehen, der äolischen Form für *Διὸς βουλή*.. Wir verweisen für alle einschläglichen Untersuchungen auf die bekannten und bewärten Werke von Bernhardy, Griech. Lit. II, 294 ff.; Herrmann, Gottesdienstl. Alterth. der Griechen, § 37; Klausen, Aeneas 1, 201 ff.; Otfr. Müller, Dorier 1, 339 und für die ältere Wissenschaft und Litteratur überhaupt auf Fabricii Bibl. gr. Tom. I.

Für unseren gegenwärtigen Zweck genügt es, auf die Tatsache hinzuweisen, dass durch das Zusammentreffen von mancherlei Umständen in der Periode des beginnenden religiösen Synkretismus seit Alexander und den Eroberungen der Römer im Osten, einerseits das Interesse an Weissagungen überhaupt im Wachsen begriffen war, wie denn mit der allmählichen Abschwächung des positiven Religionsglaubens Afterglauben aller Art und Neigung zu geheimer Wissenschaft aufkam, andererseits gerade die Volkssage von den Sibyllen den bequemsten Rahmen bot für Alles, was jenem Interesse zu dienen bestimmt war. So darf es uns denn auch nicht befremden, dass wir nicht nur von einer chaldäischen und ägyptischen, sondern geradezu von einer hebräischen Sibylle hören, und dass wir selbst sibyllinische Texte besitzen, welche offenbar jüdischen Ursprungs sind. Ältere Kritiker haben zwar allerlei scheinbare Gründe vorgebracht, um die Vorstellung von einer vorchristlichen jüdischen Sibyllistik zu entfernen, allein wenn es auch ganz natürlich war, dass seit der Erweiterung des geographischen Horizontes und bei der Vorstellung von einer höheren und geheimnisvolleren Weisheit des Orients diesem Prophetinnen und Orakel angedichtet werden konnten, die nur im Occident ersonnen waren, so läßt sich doch angesichts des Inhalts der auf uns gekommenen Bruchstücke ein Einfluss jüdischer Glaubensmeinungen auf diesen Zweig der Litteratur so wenig leugnen, dass vielmehr ein Teil derselben als ausschließlich aus diesen geflossen betrachtet werden muss. Wir brauchen uns dabei nicht auf heidnische Schriftsteller zu berufen, die im allgemeinen von einer hebräischen

Sibylle reden, denn dies allein würde nach der eben gegebenen Erklärung noch nichts beweiſen; aber wir haben auch das Schweigen des Talmuds und Philo's nicht als einen Beweis des Gegenteils anzunehmen, denn letzteren fürte weder ſeine rein exegetiſche Methode, noch der von aller Eſchatologie abgewendete Blick ſeines philoſophiſchen Geiſtes auf dieſes Gebiet, und was den Talmud betrifft, ſo genügt die einfache Bemerkung, daſs der Natur der Sache nach die hebräiſch redenden Juden (trotz jenes Namens einer hebräiſchen Sibylle) hier gar nicht in Betracht kommen, daſs vielmehr nur die mit dem Griechentum auch ſonſt in Berürung ſtehenden helleniſtiſchen Juden, vorzüglich die ägyptiſchen, Intereſſe, Luſt und Geſchick zu dieſer ſo eigentümlichen litterariſch-religiöſen Arbeit haben konnten. Abgeſehen von allen, aus vorliegenden Texten abzuleitenden kritiſchen Reſultaten iſt, nach unſerem Daſürhalten, das Vorhandenſein einer jüdiſchen Sibylliſtik, d. h. einer von griechiſchen Juden betriebenen Abfaſſung angeblich ſibylliniſcher Orakel, wodurch jüdiſche Ideeen den Heiden bekannt gemacht und empfohlen werden ſollten, über allen Zweifel erhoben durch den Umſtand, daſs ſchon Joſephus (Antiqq. I, 4, 3) ein ſolches anfürt, in welchem augenſcheinlich die Geſchichte vom Turmbau von Babel nach der Geneſis verarbeitet iſt und das ſich in unſeren jetzigen ſibylliniſchen Sammlungen (III, 98 sqq.) faſt buchſtäblich widerfindet. Man hat zwar behauptet, daſs der von Joſephus gebrauchte Ausdruck θεοί, im Gegenſatz zu dem im verſifizirten Texte vorkommenden ἀθάνατος, auf einen heidniſchen Urſprung füre, allein dieſer Umſtand erledigt ſich leicht, indem man annimmt, Joſephus ſelbſt oder, wenn er den Urtext nur aus zweiter Hand haben ſollte, ſein heidniſcher Gewärsmann habe bei der proſaiſchen Umſchreibung des unbrauchbaren poetiſchen Ausdrucks den ſich von ſelbſt darbietenden Plural gewält, als dem Standpunkte der vorgeblichen Prophetin angemeſſener. Übrigens haben die neueren Unterſuchungen der auf uns gekommenen Orakel die ganze Sache außer Zweifel geſtellt. Es muſs demnach als Tatſache anerkannt werden, daſs um die Zeit, als das Chriſtentum anfing, ſich mit dem Heidentum auch literäriſch auseinanderzuſetzen, nicht nur der Glaube an die Sibyllen ein weit verbreiteter, volkstümlicher war und zalreiche einzelne, kürzere oder längere Orakelſprüche kurſirten, ſondern daſs bereits von außen her, alſo vom Judentum aus, mehrfach der Verſuch gemacht war, das Heidentum mit änlichen, angeblich älteren Weisſagungen, teils apologetiſch im Sinne fremder Ideeen, teils polemiſch zu bearbeiten. Der Geſchmack der Zeit, die Abweſenheit aller kritiſchen Methoden in den Kreiſen, für welche eine ſolche geiſtige Narung beſtimmt ſein konnte, förderte ſowol den Zweck als die Produktion.

Nichts iſt daher weniger unbegreiflich, als daſs bald auch in chriſtlichen Kreiſen änliche Erſcheinungen auftauchten, und zwar geſchah dies in einem ſolchen Umfange und wärend eines ſo langen Zeitraums, daſs an der Gunſt des Publikums ſo wenig zu zweifeln iſt, als an dem Geſchick und guten Willen der litterärischen Dilettanten, ſich deſſen Leichtgläubigkeit zu Nutze zu machen. Dieſer Vorwurf der Leichtgläubigkeit trifft aber nicht etwa bloß den großen Haufen, ſondern ausdrücklich auch die Theologen und Schriftſteller, von welchen viele unbedenklich die ihnen bekannt gewordenen Orakel chriſtlichen Urſprungs als vermeintlich echte Offenbarungen vorchriſtlicher Zeit zu apologetiſchen Zwecken gegen die Heiden brauchten. Und es ſind nicht etwa die ſpäteren allein, welche ſich, wie aus größerer Ferne, von trügeriſchem Scheine blenden ließen; vielmehr finden wir gerade bei den älteren Kirchenvätern, ſo weit ſie nämlich mit der Polemik gegen das Heidentum ſich befaſsten, den häufigeren zuverſichtlicheren Gebrauch der ſibylliniſchen Weisſagungen, wärend weiter herab eine gewiſſe Zurückhaltung in dieſer Hinſicht ſich kund gibt, manche ſogar durch abſolutes Schweigen, wenn auch nicht durch direkten Widerſpruch, ihre beſſere Einſicht verraten. Schon Juſtinus, Athenagoras, Theophilus und der alexandriniſche Clemens halten ſehr große Stücke auf dieſes Beweismittel, und wie ſehr ſie hierin die allgemeine Meinung vertreten, ſieht man ſchon daraus, daſs ihr Zeitgenoſſe, der heidniſche Philoſoph Celſus, den Chriſten und ihren Vorkämpfern den Spottnamen der Sibyllenfreunde oder gar -Fabrikanten (σιβυλλισταί, Orig. c. Cels. 5, 61) beilegt. Mit der Wendung

der chriſtlichen theologiſchen Litteratur zur Dogmatik und inneren Polemik trat allerdings für ſie das Intereſſe an jenem Gegenſtande in den Hintergrund, allein die Produktion ſibylliniſcher Verſe hat fortgedauert bis ins fünfte Jarhundert, und einzelne Stimmen, wie die des Hiſtorikers Sozomenus, bezeugen immer noch die Geneigtheit zur Anerkennung derſelben. In der lateiniſchen Kirche ſuchen wir natürlich dieſelbe Teilnahme an der Sache nicht, obgleich es auch hier an gelegentlichen günſtigen Zeugniſſen von Tertullianus abwärts bis Hieronymus nicht fehlt; aber gerade hier iſt derjenige Schriftſteller zu nennen, der unter allen den ausgedehnteſten, rückhaltloſen Gebrauch von ſibylliniſchen Orakeln macht, Lactantius. Auch die Schriften des Euſebius und Auguſtinus liefern noch Beiträge, obgleich beide ihre Bedenken an der Beweiskraft derſelben nicht verhehlen.

Es entſteht nun hier die Frage, was denn eigentlich dieſe chriſtlichen Schriftſteller in Händen gehabt haben, wenn ſie die Sibylle citiren? waren es zerſtreute Ausſprüche, waren es ausgedehntere, zuſammenhängende Stücke, oder ſchon irgend eine Sammlung? Hierüber hat die Kritik noch nichts Endgültiges ermittelt; indeſſen ſind doch ſchon einige Anhaltspunkte gefunden, von welchen aus die weiteren Forſchungen leichter fortzuſetzen ſein mögen. Doch wird es zweckmäßig ſein, ehe wir dieſe Frage uns näher anſehen, das uns heute noch zu Gebote ſtehende Material ſelbſt ins Auge zu faſſen als das wichtigſte Hilfsmittel aller rückſchauenden Kritik.

Das Mittelalter, dem die Sibyllen nur noch eine verworrene Erinnerung der grauen Vorzeit waren, hatte die griechiſchen Texte aus den Augen verloren und dachte auch aus anderen Gründen nie an eine kritiſche Unterſuchung des Gegenſtandes. Erſt im 16 Jarhundert wendeten einzelne Humaniſten ihre Aufmerkſamkeit demſelben zu, inſofern zufällig in ihre Hand gekommene Manuſkripte ihnen zuerſt die Freude eines intereſſanten Fundes, nachher die Mittel philologiſcher Emendation verſchafften. So entſtanden die Ausgaben des Sixtus von Birken (Xystus Betuleius), Baſel 1545, 4°; von Seb. Chaſteillon (Castalio), ebendaſ. 1555, 8°; von Joh. Opſopöus, Paris 1589, 8° u. öfters; ſpäter die reichlich mit exegetiſchem, meiſt unverdautem Apparat ausgeſtattete von Servatius Galläus, Amſterd. 1689, 4°, und neben dieſen die Abdrücke in mehreren der größeren Sammlungen der Kirchenväter, zuletzt noch bei Gallandi. In allen dieſen Ausgaben ſind die Orakel in acht Bücher verſchiedener Länge abgeteilt, aber im einzelnen zeigt ſich der Text im höchſten Grade korrupt und durch willkürliche Änderungen variirt, ſo daſs bei dem relativ geringeren Werte, den die neuere Wiſſenſchaft auf den Inhalt ſelbſt legte, die Mühe der Kritik nur in ſpärlichem und ungenügendem Maße demſelben zugewendet wurde. Da nahmen unſere Zeitgenoſſen endlich, und zwar faſt gleichzeitig von drei Seiten her, die Arbeit mit Umſicht und Gründlichkeit wider auf. Der berühmte Bibliothekar der Ambroſiana zu Mailand, ſpäter der Vaticana zu Rom, Kardinal Angelo Mai, entdeckte zuerſt ein 14. Buch, das er im Jare 1817 herausgab, ſpäter auch das 11., 12. und 13. (Rom 1828), wornach alſo noch weitere auszufüllende Lücken in Ausſicht ſtehen; ferner mehrte ſich auch der Handſchriftenſchatz für die älteren Bücher; es wurden Verſuche gemacht, den Text in verbeſſerter Geſtalt herzuſtellen, und ſo entſtanden die Ausgaben von C. Alexandre, Paris 1841, 2. A. 1869 und Joſ. H. Friedlieb, Leipz. 1852, jene mit der metriſchen lateiniſchen (hier vervollſtändigten und verbeſſerten) Überſetzung des Caſtalio, dieſe mit einer metriſchen deutſchen, beide mit kritiſchen Anmerkungen und Prolegomenen. Endlich bemächtigte ſich aber auch die Geſchichtsforſchung des Gegenſtandes, und zwar nach zwei Seiten hin; zunächſt um den Urſprung und die Entſtehungszeit der einzelnen Elemente der Sammlung zu ermitteln, Älteres und Jüngeres, Heidniſches, Jüdiſches und Chriſtliches zu ſondern, die nächſten Beziehungen zur Zeitgeſchichte nachzuweiſen, ſodann auch das Verhältnis der Texte zur Geſchichte der religiöſen Ideeen in Betracht zu ziehen und mit ihrer Hilfe das Material dieſes wichtigen Teils der chriſtlichen Hiſtorie zu vervollſtändigen. Über alle dieſe Punkte wollen wir hier in der Kürze die gegenwärtig gewonnenen Ergebniſſe zuſammenſtellen.

Was zunächſt die kritiſchen Hilfsmittel betrifft, ſo beträgt die Zal der bis

jetzt aufgefundenen und noch nicht einmal durchgängig benutzten Handschriften kaum ein Dutzend, und diese gehen nicht nur im allgemeinen so weit auseinander, dass man sie nach Familien gruppiren und in denselben verschiedene Rezensionen erkennen konnte, sondern sie geben auch im einzelnen einen sehr unzuverlässigen Text, der einesteils durch offenbar willkürliche Umgestaltung, andernteils durch die Unwissenheit und Nachlässigkeit der Abschreiber in einen Zustand geraten ist, wo sehr oft, wir sagen nicht die Herstellung der ältesten Lesart, sondern selbst die Gewinnung eines Sinnes und die Scandirbarkeit eines verwarlosten Verses nur durch Konjektur zu gewinnen ist. Dazu kommt, dass selbst die Bücher (oder Spezial-Sammlungen) in den einzelnen Handschriften nicht in derselben Ordnung folgen, dass ganze Stücke da und dort fehlen oder hinzugefügt sind, und dass die zalreichen Citate bei den Kirchenvätern, vorausgesetzt, dass sie mit den vorhandenen Texten überhaupt sich vergleichen lassen, verhältnismäßig weniger zur Verbesserung der letzteren füren als zu der Überzeugung, dass eine solche im absoluten Sinne kaum mehr zu hoffen ist. Denn gerade durch diese Citate gelangt man am sichersten zur Erkenntnis, dass Vieles für uns verloren ist, was die ersten Jarhunderte besessen und benutzt hatten, dass den Vätern diese Orakel zum Teil unabhängig von einander vorgelegen haben müssen, so dass namentlich Lactantius noch verschiedenen Sibyllen zuschreiben konnte, was für uns jetzt (abgesehen natürlich von aller Kritik des Inhalts) sich allenfalls als eine Mehrzal von „Büchern" darstellt, und dass diese Bücher selbst zum Teil jüngere Sammelwerke sind, die bei ihrer allmählichen Vermehrung im Laufe der Zeit nicht bloß einfach und äußerlich bereichert, sondern auch überarbeitet (rezensirt) worden sein müssen. Doch genügen die bis jetzt von sehr wenigen Gelehrten gemachten kritischen Vorstudien noch nicht, die Textgeschichte unserer Sibyllinen sicher zu erkennen. Schätzbare Beiträge dazu liefern außer den zuletzt genannten neuesten Herausgebern: Birger Thorlacius, Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi subjecti, Kopenh. 1815, welcher sich auch um die innere Kritik zuerst gründlich bemüht hat; Rich. Volkmann, De oraculis sibyllinis, L. 1853; Friedlieb, De codd. Sibyllinorum manu scriptis, Br. 1847, und für Einzelnes die weiterhin zu nennenden Erklärer.

Die Verbesserung des Textes wird auch dadurch erschwert, dass die Sprachformen und Versregeln nirgends als durchaus feste und gleichförmige erscheinen, was in der Natur der Dinge begründet ist. Die Verfasser sind verschiedene, verschiedenen Ländern und Zeiten angehörende, entweder litterärisch weniger gebildete oder umgekehrt in der griechischen Litteratur so weit belesene, dass sie geflissentlich oder unwillkürlich dieselbe auf ihre Rede einwirken ließen. Namentlich sind homerische Formen, Phrasen und Reminiscenzen aller Art häufig, so zwar, dass an einem Orte, um die auffallende Verwandtschaft nicht zur Instanz gegen die als uralt gedachte Autorität der angeblichen Prophetin werden zu lassen, Homer geradezu beschuldigt wird, diese geplündert und deren Worte sich angeeignet zu haben (III, 419 ff.). Aber auch andere Autoren sind auf diese Weise von den Sibyllisten ausgebeutet worden, und es ist den vorhin genannten Kritikern nicht schwer geworden, auch einem Hesiod, Euripides, Pseudo-Orpheus ihren Anteil an der Redaktion zu vindiziren. Ja in einigen HSS. des 2. Buches stehen zwischen V. 55 u. 56 des eigentlich sibyllinischen Textes 93 Verse, die einfach aus einem späteren Gnomiker (Pseudo-Phokylides, *ποίημα γνωμικόν*, warscheinlich einem alexandrinisch-jüdischen Produkte) abgeschrieben sind. Vgl. überhaupt außer Thorlacius und Volkmann: J. Floder, Vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in oracc. sib. Ups. 1770. Damit aber aus dem Gesagten nicht etwa der voreilige Schluss gezogen werde, dass die Sibyllinen überhaupt aus dem Boden der klassischen Litteratur gewachsen seien, muss hinzugefügt werden, dass die Gräcität der Septuaginta in ebenso reichem Maße in denselben vertreten ist und dass, um vom A. Test. zu schweigen, daneben auch eine beträchtliche Zal versifizirter Stellen des N. Test.'s sich nachweisen lässt, oder doch Redensarten, die eben nur daher zu entlehnen waren. Dass ältere und echt heidnische Orakel hin und wider eingeflochten seien, wird zwar behauptet, lässt sich aber nicht erweisen.

Um nun dem Inhalte näher zu kommen, wollen wir einen kurzen Rückblick auf die bisherigen Unterſuchungen vorausſchicken. Seit unſere ſibylliniſchen Texte gedruckt ſind, iſt eigentlich nie ernſtlich ein höheres Alter ihnen zugeſchrieben oder ihre Echtheit verteidigt worden. Schon die erſten Herausgeber waren veranlaſst, ihrer Unternehmung, gegenüber der vorherrſchenden Miſsachtung, ein relatives Intereſſe zu vindiziren, und als erſt im 17. Jarh. gründliche Philologen und Kritiker wenigſtens gelegentlich ſich über dieſe Orakel ausſprachen, z. B. Caſaubonus, Scaliger, Dodwell u. A., oder in eigenen Schriften, wie Dav. Blondel (des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les S. Pères, 1649), ſtand auch alsbald das Urteil feſt, ſie ſeien von Chriſten untergeſchoben, und man riet, um deren Urſprung näher zu beſtimmen, im allgemeinen auf montaniſtiſche Kreiſe, aus denen ſie ſtammen ſollten, als auf ſolche, deren eigentümlicher religiöſer Richtung jene Form und Wendung der Rede am meiſten homogen ſein mochte. Durch den älteren Voſſius (de poëtis gr. 1654) wurde zuerſt die Vorſtellung empfohlen und begründet, unſere Sammlung rüre von verſchiedenen Verfaſſern her und aus verſchiedenen Zeiten, ihre älteſten Beſtandteile reichen an's Ende des zweiten Jarhunderts v. Chr. hinauf, die jüngeren gehen über Konſtantins Zeitalter herab. Allein weder dieſer Schriftſteller noch ſeine im allgemeinen zuſtimmenden, im beſonderen die Zeitbeſtimmungen modifizirenden Nachfolger gaben ſich die Mühe, mit ihrer Kritik das Einzelne ſtreng und genau zu ſcheiden. Ja die Gewiſsheit, daſs ſchon Joſephus, vielleicht Clemens von Rom, und (nach Clemens von Alexandrien) ſogar der Apoſtel Paulus ſibylliniſche Orakel citirt haben, vermochte nun ſogar, in dieſem vorgerückteren Stadium der Wiſſenſchaft, einige die Echtheit derſelben wenigſtens teilweiſe in Schutz zu nehmen (Er. Schmid, De sib. orace. 1618; Rob. Boyle, De Sibyllis, 1661; Mehring, Deutſche Überſ. der Sib. Weiſſ. 1702 und Vertheidigung der ſibyll. Prophezeiungen 1720 u. a. m.), wobei offenbar eine unklare Verwechſelung der Begriffe „Echtheit" und „höheres Alter" das Beſte zur Sache tat. Der jüngere J. Voſſius (de orace. sib. 1680), brachte die allerdings auch teilweiſe gegründete Meinung auf, die Sibyllinen ſeien jüdiſchen Urſprungs, was zu einer längeren Kontroverſe, namentlich mit R. Simon, Anlaſs gab, welche für die eingehendere Erforſchung des Gegenſtandes nicht one Nutzen war. Indeſſen wurde die Unterſuchung bis auf unſere Zeit herab von Niemanden erſchöpfend gefürt, und wie früher manche Gelehrte bei ihrem Urteil ſich von Rückſichten auf die Ehre der Kirchenväter leiten ließen, ſo begnügten ſich noch die bedeutendſten Hiſtoriker des vorigen Jarhunderts, das ihrige in ganz allgemeinen Formeln abzugeben und bald nach dieſer, bald nach jener einzelnen Warnehmung ſofort generaliſirend den Urſprung der vorhandenen Weisſagungen auf die eine oder die andere Partei, auf Häretiker, Chiliaſten, Gnoſtiker u. ſ. w. zurückzufüren. Erſt durch unſere Zeitgenoſſen, die ſchon genannten neueſten Herausgeber der Texte, Alexandre und Friedlieb, früher ſchon durch den oben citirten Dänen Thorlacius und durch Bleeks Abhandlung über die Entſtehung und Zuſammenſetzung der acht erſten Bücher, in der Berliner Theolog. Zeitſchr. 1819, Th. I, II; ferner durch Lücke's Einleit. in die Apokalypſe, 2. Aufl. 1852, zuletzt durch die von Ewald über Entſtehung, Inhalt und Wert der (14) ſibylliniſchen Bücher, 1858, iſt die Kritik auf dem Punkte angelangt, wo ſie, wenn auch noch nicht überall das letzte Wort zu ſagen im Stande, doch eine bedeutende Reihe feſter Anhaltspunkte gewonnen zu haben ſich rühmen darf. Einzelne Texte ſind ſo dunkel, ihre näheren Beziehungen entweder zufällig für uns oder abſichtlich von den Verfaſſern ſo verhüllt, daſs Schwanken und Irren kaum zu vermeiden iſt. Ein die größere Verſchiedenheit der Urteile faſt notwendig herbeifürender Umſtand iſt die wol unleugbare Tatſache, daſs die im großen und ganzen nicht ſchwer zu ſcheidenden Hauptbeſtandteile (Spezial-Sammlungen, Bücher) nicht aus einem Guſſe geſchrieben ſind, ſondern heterogene Elemente enthalten, was nun bald durch Interpolationen von ſpäterer Hand, bald durch Einverleibung älterer Bruchſtücke von Seiten des letzten Überarbeiters erklärt werden kann. Beide Vorſtellungsweiſen mögen hie und da berechtigt ſein; man ſieht aber leicht, daſs ſie, auf einen und denſelben Abſchnitt angewendet, zu ganz verſchiedenen

Gesamtansichten füren müssen. Auch haben einzelne Kritiker mehr die Spuren des Mangels an Zusammenhang ins Auge gefasst und daher die Sammlung in eine größere Anzal Stücke zerlegt, die auch meist als Fragmente sich darstellten, wärend andere mehr darauf ausgingen, größere Ganze herzustellen und die Hauptteile des geretteten Schatzes etwa in der Form zu erkennen, welche sie von der Hand des je letzten Bearbeiters erhalten haben mochten.

Bei dieser Sachlage und angesichts der Hoffnung, dass noch weitere Untersuchungen sich an die bereits vorhandenen anschließen werden, erwartet man wol nicht von uns, dass wir die annoch widerstreitenden Ergebnisse im einzelnen prüfend auf diesem beschränkten Raume darlegen. Wir erreichen wol besser den Zweck dieser Blätter, wenn wir das bis jetzt mit größerer Sicherheit und unter allgemeinerer Zustimmung Ermittelte in bündiger Kürze einem größeren Leserkreise zugänglich machen. In dieser Absicht wollen wir, mit Übergehung dunklerer Elemente, der Reihe nach die bedeutenderen, leichter zu erklärenden Stücke ausheben, gleichsam die Orakel gruppenweise charakterisiren und unser Augenmerk weniger auf die kritischen Vorfragen als auf den für die Geschichte der Religionsideeen wichtigen Inhalt richten.

Dass wir jüdische Orakel in unserer Sammlung besitzen, ist heute wol eine allgemein zugestandene Tatsache, wenn auch noch Einige (Dähne, Alexandr. Religionsphilosophie, 1834, II, 228) nur äußerst weniges auf diese Sphäre zurückgefürt wissen wollen. Die meisten Gelehrten stimmen darin überein, dass der größte Teil unseres dritten Buches von einem ägyptischen Juden herrüre, sei es, dass in dieses Stück noch einzelnes Fremde eingedrungen wäre, wodurch es ein mehr fragmentarisches Ansehen bekommen hätte, sei es, dass V. 97–828 als ein schön geordnetes, zusammengehöriges Ganze erklärt werden dürfte, von welchem nur der Anfang verloren wäre, der sich aber gleichwol teilweise aus den von Theophilus (ad Autolyc. II, 36) aufbewarten Bruchstücken, die jetzt in den Ausgaben als Prooemium der ganzen Sammlung der Sibyllinen vorangedruckt sind, herstellen ließe. Daraus, dass das sich weniger leicht in den Zusammenhang fügende, einesteils für heidnisches von dem jüdischen Dichter etwa benütztes Schriftgut ausgegeben wird, andernteils für jüngere christliche Interpolation, mag man ermessen, dass das Gefüge des Werkes selbst im Falle der Zusammengehörigkeit als ein ziemlich loses erscheint und die Anspielungen auf geschichtliche Ereignisse mitunter schwer zu deutende sein müssen. Abgesehen von diesen einzelnen Partieen lässt sich die größte Masse one allzu große Schwierigkeit beurteilen. Das Gedicht hat seinen historischen Standpunkt, d. h. als Epoche, bis zu welcher die angeblichen Weissagungen die wirklichen Ereignisse beschreiben und jenseits welcher die phantastische Betrachtung der Zukunft anhebt, unter der Regierung des siebenten Ptolemäers (170—117 v. Chr.) und zwar, wenn es als ein zusammenhängendes aufgefasst werden darf, in der letzten Zeit derselben; denn es kennt schon die Zerstörung Karthagos und Korinths durch die Römer (147—146 v. Chr.) warscheinlich auch die Wirren im Seleukidenreiche bis etwa auf die beiden falschen Alexander und Tryphon herab (137 v. Chr.), ja selbst bürgerliche Unruhen in Rom V. 464 ff., was indessen, wenn es auf die Gracchen gehen sollte (132 v. Chr.), als sehr übertrieben betrachtet werden müsste, und eher den Eindruck eines jüngeren Einschiebsels macht, das die zerstörenden Bürgerkriege berücksichtigen konnte. Letztere Deutung scheint um so weniger zu beanstanden, als auch andere Stücke, die nicht zu dieser Hauptmasse gehören (III, 36 ff. 63 ff.), am einfachsten auf die Zeiten des Triumvirats und der Kleopatra gedeutet werden. Der Zweck der Dichtung ist nun offenbar die Bekämpfung des Götzendienstes, mit ganz besonderer Beziehung auf die ägyptische Form desselben, und zwar teils im paränetisch-werbenden Tone für eine reinere Religionserkenntnis, teils in geschichtlich-mythologischer Darstellung, teils und namentlich durch drohende Weissagung. Es versteht sich von selbst bei der Wal der sibyllinischen Einkleidung, dass letzteres überall die Hauptsache ist, und mit vollem Rechte haben daher die Neueren diese Abschnitte in den Kreis ihrer Untersuchungen über die jüdische Apokalyptik hereingezogen (siehe außer mehreren früher genannten Gfrö-

rers Philo, 1831, II, 121 ff.; Hilgenfeld, Die jüd. Apok. in ihrer geschichtl. Entw., 1857, S. 51 ff.). In dieser Hinsicht finden wir hier eine Aufzälung der sich folgenden Weltreiche, doch in anderer Weise als bei Daniel, mit übertreibender Verherrlichung des althebräischen, und mit bestimmter Erwänung des römischen, dessen damals eben neue Eroberungen im Osten noch außer dem danielischen Gesichtskreise liegen. Der in widerholten Ansätzen, abgebrochenen Schilderungen, und gleichsam stoßweise, nicht in schönem Redefluſſe geschilderte Jammer wird mit dem Auftritte des Messias enden, dessen baldige Erscheinung widerholt angekündigt wird und welchem Strafe der Gottlosen in ewiger Feuerpein, ausgedehnte Heidenbekehrung, glänzende Restauration Judas, Untergang der feindlichen Weltmächte, und für die Frommen ewige Wonne und Mannagenuſs im Paradiesgarten folgen soll. Übrigens darf man sich hier dies Alles nicht als ein wolgeordnetes fortschreitendes Gemälde denken; je mehr man die Einheit des Verfassers festhalten zu dürfen glaubt, desto mehr muſs dem Werke der Charakter der litterarisch-ästhetischen Vollendung abgesprochen werden. Die älteren Propheten gaben Motive und Bilder für die wichtigsten Wendungen, und das dogmatische Material ist annoch ein höchst einfaches, ja dürftiges, insofern weder die Person des Messias irgenwie definirt oder gezeichnet, noch die Auferstehung erwänt wird, überhaupt die uns aus der Apokalypse des N. T.'s bekannte Scenerie kaum in ihren allgemeinsten Umrissen skizzirt ist. Aber gerade durch diese eigentümliche Beschaffenheit mag dieses Gedicht eine eigene Phase in der Entwickelung der jüdischen Religionsideeen bezeichnen aus einer Zeit, wo uns die Quellen so spärlich fließen und das Volkstum in so mancher Hinsicht eine Umgestaltung erfur.

Das der Zeit nach nächstfolgende, in sich abgerundete Werk ist das vierte Buch von nicht ganz zweihundert Versen, dessen Zeit leicht zu bestimmen, dessen religiöser Charakter dagegen sehr unbestimmt ist. Die Geschichte wird nach zwölf Geschlechtern dargestellt (wiewol die Bezifferung teils durch den Verfasser selbst, teils durch die Schuld der Abschreiber eine mangelhafte ist), wovon sechs auf das assyrische, zwei auf das medische, zwei auf das persische und griechische Reich gehen, die in kurzen Zügen charakterisirt werden; das elfte Geschlecht ist die Zeit der römischen Weltherrschaft; das letzte fällt natürlich in die messianische Zeit. Die jüngsten geschichtlichen Data, die der Verfasser vor Augen hat, sind die Zerstörung Jerusalems durch Titus, und der Ausbruch des Vesuvs vom Jare 79; das nächste, das er in Aussicht nimmt, ist die Widerkehr eines muttermörderischen Imperators, der sich jenseits des Euphrat geflüchtet hat und von dorther Rom mit Krieg überziehen wird. Damit ist die Epoche der Abfassung hinlänglich bestimmt und wir brauchen uns bei der näheren Erörterung der zuletzt erwänten Hoffnung nicht aufzuhalten, weil sie bei jeder vernünftigen Erklärung der Offenbarung Johannis onehin zur Sprache kommt. Eigentlich christliche Elemente finden sich aber doch keine in der Dichtung; die Schilderung der Frommen am Anfang und Ende ist zu allgemein gehalten und bietet überall nur den Gegensatz zum sündlichen Heidentum; vom Messias oder gar von spezifisch evangelischen Ideeen ist keine Rede. Freilich zeigt der Verfasser auch keine markirten Sympathieen für den zerstörten Tempel; dass er die Opfer überhaupt verwerfe, ist eine die Worte allzuscharf deutende Erklärung dessen, was er von den heidnischen sagt; und dass in der Aufforderung zur Bekehrung neben Anderem auch das Baden im Flusse empfohlen wird, wäre, wenn man es durch den christlichen Taufritus deuten müsste, jedenfalls eine geflissentliche Verhüllung desselben, die allerdings bei der Sibylle zum Kostüm gehören könnte. Vielleicht aber darf man überhaupt sagen, dass der Dichter eben als Judenchrist des gewönlichen Schlages selbst keine Empfindung hatte von der Kluft, welche die in diesem Namen sich verbindenden Elemente trennt. Ewald ist geneigt, das Orakel aus essäischen Kreisen herzuleiten.

Eine wahre Crux interpretum ist das fünfte Buch, über welches die Neueren bis jetzt am wenigsten sich haben einigen können und dessen innerer Zusammenhang so schwer verständlich ist, dass noch kein Erklärer es übernommen hat, denselben von einem Ende zum andern nachzuweisen. Das Einzige, was hier

gewiſſermaßen eine Einheit ſtatuiren laſſen könnte, iſt die Tatſache, daſs ſämtliche darin enthaltene Orakel von ägyptiſchem Standpunkte aus gedichtet ſcheinen, woraus aber ebenſo gut auf den Plan eines Sammlers, als auf die urſprüngliche Einheit geſchloſſen werden könnte. Die erſten fünfzig Verſe zälen prophetiſch die Reihe der römiſchen Herrſcher von Julius Cäſar bis Hadrianus auf, in ſehr leichter Verhüllung, indem deren Namen durch die Anfangsbuchſtaben, zum Teil auch nach der Etymologie (Tiber, Hadria) bezeichnet werden. Der letztgenannte Kaiſer wird direkt mit ehrenden Beinamen angeredet und ihm drei Zweige als ſpätere Herrſcher zugeſellt. Da letztere ſich mühelos auf Antoninus, Marcus Aurelius und L. Verus deuten laſſen, ſo wird man faſt notwendig auf das Ende der Regierung Hadrians (138 v. Chr.) als das ungefäre Datum der Abfaſſung geſürt. In der Schilderung Neros ſcheint ſich die chriſtliche Feder zu verraten, da dieſer allein beſchuldigt wird, ſich für Gott ausgeben zu wollen, und zwar, nachdem er „widergekehrt“ ſein wird. Das iſt der chriſtlich-apokalyptiſche Ideenkreis. Im Verlaufe des Buches V. 137 ff. 215 ff. 362 ff. kommt die Sibylle noch mehrmals auf Nero zurück, immer in derſelben Weiſe ihn ſchildernd, und zugleich mit ſeinem und Veſpaſians Namen die Zerſtörung des Tempels in Verbindung bringend. Es entſteht hier alſo die Frage, ob dieſes öftere und wie es ſcheint angelegentliche Erwänen des Erzfeindes anders denkbar iſt als bei einem der Zeit nach nahe ſtehenden Dichter, in welchem Falle wir den bis Hadrian herabfürenden Abſchnitt von dem Übrigen trennen müſsten, oder ob, da auch in letzterem in gleicher Weiſe von Nero die Rede iſt, wir den Schluſs ziehen dürfen, daſs weit über deſſen Epoche hinaus apokalyptiſche Erwartungen ſich an ſeine Perſon geknüpft haben. Die eine wie die andere Anſicht hat ihre Verteidiger gefunden, beide Fragen können aber auch, und dies ſcheint uns das Natürlichſte zu ſein, zugleich bejaht werden. Mehr noch intereſſirt uns auch hier die Tatſache, daſs das chriſtliche Element ſo ſchwach vorleuchtet, daſs der größere Teil des Buches von gewiegten Kritikern für ein jüdiſches Produkt hat angeſehen werden können. Der Mangel an Beſtimmtheit der religiöſen Anſchauung darf uns aber nicht ſo ſehr befremden in Texten, die trotz aller Kunſt der Kritik ſo deutlich den Stempel des litterariſchen Synkretismus an ſich tragen und bei denen das Hin- und Herſchwanken zwiſchen einer etwaigen perſönlichen Überzeugung und dem willkürlich vorgeſpiegelten Standpunkte in der Natur der Sache liegt. Zudem beſchäftigen durchweg den Dichter (oder Sammler) vielmehr die Schickſale der Städte und Länder im einzelnen, als irgend eine großartige eſchatologiſche Conception. Wir möchten daher nicht behaupten, daſs die „gläubigen heiligen Hebräer“ (V. 161) keine Chriſten ſein können, und daſs das neue Jeruſalem „von einem göttlichen Geſchlechte ſeliger Juden“ bewont, deſſen Mauern bis nach Joppe hinabreichen ſollen und bis zu den Wolken hinauf (V. 247 ff.), nicht dem johanneiſchen nachgebildet ſei, zumal wir darin (V. 413 ff.) einen völkerrichtenden König mit Lohn und Strafe vom Himmel herab erſcheinen ſehen, der doch wol dieſelbe Perſon ſein wird, von der es (V. 255), in einem etwas verworrenen Satze, hieß (beide Male *ἀνήρ*), er ſei der beſte der Hebräer geweſen, habe die Sonne in ihrem Laufe aufgehalten und die Hände am fruchtbringenden Holze ausgeſtreckt, in welchen Worten wir ſchlechterdings keine Anſpielung auf Moſen erkennen können, wol aber eine typologiſche Verbindung des altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Jeſus (Joſua). Andererſeits iſt die Teilnahme des Dichters an dem Schickſale des Tempels und ſeines Opfers, ſowie die Hoffnung auf einen in Ägypten zu errichtenden, mit Opfern zu ehrenden, heiligen Tempel des meſſianiſch-beglückten Volkes Gottes, wenn man letztere nicht etwa geradezu bildlich nehmen will, ein Wink, daſs entweder wirkich jüdiſche Elemente in dieſes Buch aufgenommen ſind, oder aber, daſs wir es überhaupt mit einem ſich ſelbſt völlig unklaren Judenchriſtentum zu tun haben.

Dagegen kommen wir nun mit den noch übrigen Texten in eine poſitiv chriſtliche Sphäre. Was jetzt das ſechſte Buch heißt, iſt ein kurzer Hymnus auf Jeſus den Son Gottes, deſſen Wunder, Lehre und Tod kurz berürt werden, mit einem prophetiſchen Fluche über das ihm die Dornenkrone flechtende „ſodomiti-

ſche“ Land. Doch wollen wir nicht unbemerkt laſſen, daſs bei Gelegenheit der Taufe im Jordan auch das in alten Evangelien erwänte Feuer vorkommt und über die Taube eine zwar unklare, aber jedenfalls ſehr von der kanoniſchen abweichende Vorſtellung ausgedrückt wird. Ob wir es etwa hier mit irgend einer Form der Gnoſis zu tun haben, wie vermutet worden iſt, hängt zum Teil auch von der Frage ab, ob das (von Lactantius zuerſt citirte) Stück für ſich allein beſteht oder vielleicht mit dem folgenden zuſammenhängt. Denn auch in dem ſiebenten Buche ſtehen mitten unter einzelnen, anſcheinend unzuſammenhängenden Droh-Orakeln mehrere längere von Chriſtus handelnde, teils hymnenartige, teils prophetiſch lautende Stücke, wobei namentlich wider die Taufe im Jordan, aber ebenfalls in eigentümlicher Weiſe, erwänt (der vorweltliche Logos durch den Geiſt mit Fleiſch bekleidet), dabei aber zugleich ein der Kirche durchaus fremder Opferritus (V. 76 ff.) empfohlen wird. Die einzige geſchichtliche Anſpielung, aus welcher, die Zuſammengehörigkeit des ganzen Buches vorausgeſetzt, die Zeit des Verfaſſers erraten werden könnte, wäre etwa die, daſs zur Zeit des größten Verderbens (alſo wol in der Gegenwart) „andere Perſer regieren werden“ (V. 40), was man auf die erſte Zeit der Saſſanidenherrſchaft zu deuten verſucht iſt.

In eine andere Zeit und Sphäre verſetzt uns, was jetzt an Fragmenten als achtes Buch zuſammengeſtellt iſt. Von vornherein iſt es hier auf eine Weisſagung des Weltgerichts abgeſehen, zu welcher außer den übrigen Schilderungen auch die mehrfache Ankündigung des Endes Roms ein weſentliches Element bildet. Eine fortlaufende Scenenreihe, wie in der johanneiſchen Apokalypſe, iſt hier nicht zu finden; der Form nach treten ſogar widerholte neue Anſätze und Rückgriffe vor, welche die meiſten Ausleger zu einer Sonderung verſchiedener Orakel zu berechtigen ſchienen; im ganzen macht aber doch der ſehr verdorbene Text der größeren Hälfte des Buches (V. 1—360), in welchem hin und wider die nötigen Übergänge zu fehlen ſcheinen und viele Verſe zur Hälfte wirklich fehlen, den Eindruck der Zuſammengehörigkeit. Hiſtoriſch ſchließt ſich der Dichter an dasjenige frühere Orakel, das bei Hadrian ſtehen geblieben war; er geht von dieſem ſehr deutlich bezeichneten Kaiſer aus, gibt ihm noch drei Nachfolger ſeines Hauſes und (wenn hier nicht eine jüngere Stimme einfällt) kennt auch noch einen König von anderem Hauſe mit ſeinen Sönen (Septimius Severus), zu deſſen Zeiten im J. 948 (der Stadt Rom nämlich, nach dem Zalwert ihres Namens ῥωμή) das Ende kommt, das wäre um 194—196 n. Chr. Indeſſen iſt wol zu beachten, daſs der „muttermörderiſche Flüchtling“, alſo der Antichriſt Nero, ſchon zur Zeit des dritten Nachfolgers Hadrians ſcheint kommen zu ſollen (V. 70), als welchen wir Commodus betrachten können, ſo daſs man jene auf die Zeit des Septimius gehende Weisſagung als eine jüngere, korrigirende betrachten müſste. Wie dem ſei, uns intereſſirt mehr noch die Tatſache, daſs keines der früheren Orakel ſich ſo ausfürlich mit chriſtlichen Ideeen beſchäftigt wie dieſes. Nach der einen Seite hin iſt es die Schilderung des Gerichtes, nach der anderen die Rekapitulation der Geſchichte Jeſu, ſeiner geiſtige und leibliche Wunder verrichtenden Wirkſamkeit, ſeiner Leiden und ſeiner Auferſtehung, was in wortreicher Beredſamkeit ausgefürt wird, letzteres aber ſo gut wie erſteres im prophetiſchen Futurum. Mitten in der Schilderung des Gerichtes, unmittelbar nach einer Stelle, wo die Verſe ganz zerſtört ſind, lieſt man jetzt jene berühmten 34 Zeilen (V. 217 bis 250), die unter dem Namen des ſibylliniſchen Akroſtichs bekannt ſind und deren Anfangsbuchſtaben die Worte bilden: Ἰησοῦς Χριστὸς [sic] Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός. Dieſe Verſe kannte ſchon Lactanz, der einige derſelben citirt, aber von ihrer räſelbildenden Eigentümlichkeit nichts zu wiſſen ſcheint. Bald nach ihm fürt ſie Euſebius ausdrücklich mit Beziehung auf dieſe letztere an (a. a. O.), und auch Auguſtinus (Civ. Dei 18, 23) kennt ſie in einer lateiniſchen Überſetzung und beſpricht ihren akroſtichiſchen Charakter. Von da an wurden ſie häufig beſonders abgeſchrieben, am warſcheinlichſten wol aus Euſebius, und überhaupt als das wichtigſte und merkwürdigſte vorchriſtliche Orakel auf den Heiland betrachtet und geprieſen. Indeſſen iſt es wol unzweifelhaft, daſs erſt ein jüngerer Leſer, vielleicht durch Zufall auf einige one Abſicht des Dichters in ihren Anfangsbuch-

ſtaben wort- oder ſilbenbildende Verſe aufmerkſam geworden, die übrigen ſo umarbeitete, daſs obiger Satz zuletzt vollſtändig herauskam. Denn nicht nur kann mit der erſten Zeile nichts für ſich Beſtehendes angefangen haben, auch die letzte hängt ſich one alle Unterbrechung an das weiterhin Folgende; ferner citirt Lactantius wenigſtens Einen Vers mit einem andern Anfangsbuchſtaben, als den wir jetzt leſen und der zum Akroſtich nötig iſt, und das letztere kennen nicht alle Zeugen als aus 34 Verſen beſtehend, ſondern einige ſchließen mit dem 27., ſo daſs die Zeilen mit σταυρός wegfallen. Endlich erklärt ſich ſo am leichteſten die unerhörte Schreibart Χρειστός. Auch hier haben alſo mehrere Hände einander nachgearbeitet. Die zweite kleinere Hälfte des achten Buches (V. 361—501) enthält nichts ſpezifiſch Sibylliniſches, wol aber mehrere ſehr deutlich als Bruchſtücke größerer Dichtungen ſich kundgebende Überreſte chriſtlicher Poeſie; zuerſt eine wirklich ſchöne Anrede Gottes an die ihn verkennende Menſchheit, die plötzlich mitten in einem Verſe bei der Erwänung Jeſu Chriſti abbricht; ſodann eine am Anfang offenbar verſtümmelte Lobpreiſung des Schöpfers, teilweiſe ihn anredend, in welche die Geburt Jeſu aus der Jungfrau eingeflochten iſt, nicht prophetiſch, wie in einem früheren Stücke, ſondern geſchichtlich berichtend, und zwar in einer Weiſe, die ein ſchon ſehr ausgebildetes Dogma über die Mutter Gottes vorausſetzt und die Kenner der Kirchengeſchichte veranlaſst hat, das Fragment ans Ende des 4. Jarhunderts zu verweiſen; endlich noch, widerum one Anfang und mit verſtümmeltem Ende, ein kürzeres Stück aus einer Betrachtung über die Pflichten der chriſtlichen Frömmigkeit.

Aller Warſcheinlichkeit nach ſind die im Bisherigen noch nicht beſprochenen Beſtandteile der früher bekannten Sammlung (Buch 1. 2) die jüngſten. Kein chriſtlicher Schriftſteller der vier erſten Jarhunderte citirt einen Vers daraus, und auch dem Inhalte nach unterſcheiden ſie ſich von allem Früheren. Namentlich iſt die Abweſenheit aller irgend deutlichen Beziehungen auf die römiſche Geſchichte merkwürdig und die Beſtimmung der Abfaſſungszeit kann nur nach allgemeinen Geſichtspunkten verſucht werden. Dagegen zeichnet ſich dieſer Teil durch eine größere Abrundung aus, wir möchten ſagen durch eine rhetoriſche Planmäßigkeit, welche wol die Haupturſache geweſen iſt, daſs man bei der endgiltigen Sammlung gerade dieſe Bücher vorangeſtellt hat. Denn das Gedicht beginnt mit dem Berichte über Schöpfung und Sündenfall, ganz nach der Geneſis, läſst dann verſchiedene, immer ſchlimmere Geſchlechter der Menſchen erſtehen, bis im fünften Gott ſich an Noah wendet und ihn zum Bußprediger beſtellt; ſeinen vergeblichen Reden folgt die Flut. Dies Alles iſt einfach aber wortreich ausgefürt und auch darum merkwürdig, weil die Sibylle als Noahs Schwiegertochter mit in die Geſchichte eingefürt wird und von dieſem Standpunkte aus nun auch die Zukunft weisſagt, ſo daſs dieſer Dichter zuerſt unter allen auch der Einkleidung nach mit dem Heidentum bricht. Auf Noah folgen wider mehrere Geſchlechter; das erſte iſt das des „goldenen“ Zeitalters, dann folgt das der Titanen, weiterhin das meſſianiſche. Hier beginnen aber ſchon die Dunkelheiten. Zwar deutlich verrät ſich die chriſtliche Feder, indem der Name des Meſſias (V. 325) zu ſechs Buchſtaben, wovon vier Vokale, zuſammen 888 an Wert (ἰησοῦς) angegeben wird; allein wer die im goldenen Zeitalter regierenden heiligen drei Könige ſein ſollen, nach einem äußerſt verdorbenen Texte (V. 291 ff.), iſt nicht ſofort klar. Mehrere Erklärer denken one weiteres an die Söne des Kronos und berufen ſich darauf, daſs überhaupt in dem Gedichte die griechiſche Mythologie in wunderſamer Weiſe (wie etwa in der modernen Litteratur) zu poetiſchem Gebrauche verwendet iſt; andere jedoch denken lieber an die Söne Noahs, oder an die drei Patriarchen der hebräiſchen Urgeſchichte. Die Titanen wären dann Kollektivbezeichnung für die ganze Reihe heidniſcher Reiche bis auf die meſſianiſche Zeit herab. Ein anderes Rätſel in dieſem Stücke (V. 141 ff.), die Selbſtbezeichnung Gottes an Noah: vier Sylben, neun Buchſtaben, wovon fünf Konſonanten, im Geſamtwert von 1697, hat noch Niemand zu löſen gewuſst. Die ſämtlichen Neueren übergehen es mit beſcheidenem Stillſchweigen. Bei Jeſus angekommen, redet die Sibylle von den Magiern, dem Täufer, der Flucht nach Ägypten, den Wundern im ein-

zelnen, der Leidensgeschichte und Auferstehung, den Aposteln, der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung der Juden. Hier endigt, one eigentlichen Schluss, das erste Buch; das zweite beginnt mit einem neuen Ansatze zur Weissagung und beschäftigt sich der Hauptsache nach mit der Beschreibung des Weltgerichts mit häufiger Berücksichtigung der eschatologischen Reden in den Evangelien. Da dieses ins zehnte Geschlecht gesetzt wird, so scheint allerdings zwischen den jetzt getrennten Büchern eine Lücke zu sein, durch Ausfall eines Stücks, welches von dem neunten Geschlechte müsste geredet, also die Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis auf die Epoche der Abfassung prophetisch geschildert haben. Mit diesem mutmaßlich ausgefallenen Stücke sind uns aber auch die Mittel genommen, diese Epoche näher zu bestimmen; was Neuere hin und wider von Anspielungen auf die Verfolgung des Diocletian oder auf die Völkerwanderung glauben gefunden zu haben, ist bei weitem nicht präzis genug, um jeden Zweifel zu beseitigen. Nur die völlige Unbekanntschaft der Kirchenväter, selbst des Sibyllomanen Lactantius, mit diesem klarsten, abgerundetsten, durchsichtigsten unserer Gedichte, und die Abwesenheit aller Spuren des Chiliasmus zwingt die Kritik, es für jünger als die andern anzusehen. Von dem großen Einschiebsel im zweiten Buche aus Pseudo-Phokylides ist schon oben die Rede gewesen.

Was nun endlich die jüngst aufgefundenen Bücher (XI.—XIV.) betrifft, so hat, wie es scheint, die Wissenschaft noch nicht Zeit gehabt, darüber ins Reine zu kommen; so weit gehen annoch die wenigen Stimmen auseinander, die sich bis jetzt darüber haben vernehmen lassen. Wir wollen in aller Kürze unsere Leser mit dem Inhalte bekannt machen. Das elfte Buch beginnt mit der Sintflut und dem Turmbau zu Babel und fürt dann die Weltgeschichte durch die Reiche der Ägypter, Perser, Griechen bis zu den Römern herab. Bei Gelegenheit der ersteren ist auch von Joseph und dem Auszug der Israeliten die Rede. Bei den Römern angekommen, geht der Dichter auf den trojanischen Krieg, die Flucht des Aeneas, den Homer zurück, sofort aber schnell zu Alexander und den Diadochen über, verweilt länger bei den Ptolemäern und endigt mit Kleopatra, Cäsar und dessen unmittelbaren Nachfolgern und ihren Beziehungen zu Ägypten. Das Buch schließt mit einer Bitte der Sibylle um Ruhe vom Wansinn der Begeisterung und kündigt sich so deutlich als einen ersten Gesang eines größeren Ganzen an. Eigentümlich ist der verschwenderische Reichtum von chronologischen Angaben und Rechnungen in allen Teilen der Geschichte, die aber nicht auf allgemein bekannten Daten beruhen und wol zum Teil verderbt sein mögen. Das religiöse Element tritt ganz zurück, doch ist sofort klar, dass der Verf. mit der biblischen Erzälung bekannt ist. Unverkennbar ist, dass das folgende Buch sich als zweiter Gesang anschließt; es nimmt die römische (oder besser die Welt-) Geschichte bei Augustus auf und fürt die ganze Reihe der Cäsaren auf, sehr leicht kenntlich durch die Angabe des Zahlwertes ihrer Anfangsbuchstaben, bis auf Alexander Severus, mit alleiniger Übergehung der Nachfolger des Septimius, was möglicherweise eine Textlücke verrät, da selbst ein Didius Julianus und Pescennius Niger nicht vergessen sind. Sehr merkwürdig ist auch hier die gänzliche Abwesenheit aller Beziehungen auf religiöse Ideen. Nirgends wird des Verhältnisses der einzelnen Kaiser zum Christentum erwänt, auch bei Nero nicht, und einen Domitianus nennt der Dichter einen von allen Sterblichen geliebten und von Zebaoth begünstigten. Doch heißt Vespasianus der Vernichter der Frommen. Vereinzelt und unklar steht, in einem unsicheren Texte, mitten in der Schilderung der Regierung Augusts (V. 30 f.) die Erscheinung des *κρύφιος λόγος ὑψίστου*, in welchem, trotz des Anscheins, ich mich nur schwer entschließen würde, den Mensch gewordenen Logos zu erkennen (da er zugleich *σαρκοφάγων* genannt wird, was Friedlieb künlich in *σαρκοφέρων* ändert, und ihm die Vermehrung der römischen Macht zugeschrieben wird), wenn nicht auch V. 232 gesagt wäre, dass unter dem ersten römischen Herrscher das „Wort des unsterblichen Gottes auf die Erde gekommen sei". Das Buch schließt mit der Erwänung der ersten Siege der Sassaniden über die Römer und mit einer neuen Bitte der Sibylle um Ruhe. Übrigens sind die oft ausfürlichen Schilderungen der einzelnen Regierungen vielfach

für unſere Geſchichtskenntnis unerklärlich. Letztere Bemerkung trifft auch das dreizehnte Buch, welches am Anfang lückenhaft und verſtümmelt erſcheint, auch viel kürzer iſt als die vorhergehenden und ſich faſt ausſchließlich mit aſiatiſchen Kriegen beſchäftigt, wobei die meiſten römiſchen Herrſcher ſehr unkenntlich geſchildert ſind. Die Reihe ſcheint mit den Maximinen zu beginnen, obgleich die Zalrätſel, wie ſie vorliegen, nicht zutreffen; deutlich iſt Philippus bezeichnet, auch Decius (doch unter der Ziffer ſeines Namens Trajanus), ferner Gallus, Valerianus und Gallienus. Neben dieſen Cäſaren ſcheinen aber auch andere Fürſten in allerlei dunkeln Worten bezeichnet zu ſein, unter ihnen noch ganz zuletzt Odenat, und überhaupt die morgenländiſchen Ereigniſſe der zweiten Hälfte des dritten Jarhunderts dem Dichter in viel größerem Maße bekannt geweſen zu ſein, als wir ſie aus der historia Augusta oder ſonſt lernen können. Auch dieſes Buch hat wider den gewönlichen Schluſs und beſtärkt ſo den Leſer in der Vorſtellung von einer gleichſam in Geſänge abgeteilten Geſamtkompoſition. Religiöſe Beziehungen finden ſich auch hier nicht, am allerwenigſten ein Ausgang in irgend einen eſchatologiſchen Ideenkreis. Iſt uns nun aber das Bisherige im allgemeinen klar geweſen, ſo daſs über die Hauptperſonen, die der Dichter im Auge hat, ſelten ein Zweifel entſtehen konnte, ſo iſt dagegen das letzte Buch geeignet, den Erklärer zur Verzweiflung zu bringen. Die Reihe der römiſchen Herrſcher wird fortgeſetzt; noch über zwanzig werden mit ihren Anfangsbuchſtaben bezeichnet, dazwiſchen aber öfter andere nur mit Hinweiſung auf allgemeine Verhältniſſe oder auch beſondere Ereigniſſe. Aber ihre Namen aufzufinden iſt rein unmöglich. Gerade die wichtigſten Kaiſer, die ein Späterer gar nicht übergehen konnte, ein Diocletianus, die ganze ſlaviſche Familie, die Kaiſer der letzten Jarzehnte des 4. Jarhunderts kommen beſtimmt nicht vor, ebenſowenig ſind die Byzantiner zu erkennen, und gerade die angegebenen Anfangsbuchſtaben finden ſich in der Wirklichkeit entweder gar nicht oder doch nicht in dieſer Folge. An vielen Stellen ſieht man deutlich an der verſchwommenen Zeichnung, daſs der Dichter beſtimmte Perſönlichkeiten gar nicht im Auge gehabt hat. Die geweisſagten Begebenheiten ſind endloſe Kriege in allen Teilen des Orients, aber auch mehrfache Zerſtörungen Roms mit folgendem Wideraufbau, und nirgends eine Hinweiſung auf einen Mann oder eine Tatſache, die ſofort erkennbar wäre und doch an einer Stelle wenigſtens einen Halt böte. Rechnet man zu allem dieſen den Umſtand, daſs die Zeit von Alexander Severus bis Gallienus verhältnismäßig genau und ausfürlich geſchildert war, ſo liegt allerdings der Gedanke nahe, der Inhalt des vierten Geſanges ſei nichts als eine müßige, den Leſer äffende Träumerei. Ewald freilich wirft dieſen Gedanken weit weg und gibt ſich Mühe, einzelne Namen und Perſonen, wiewol mit großer Freiheit der Kombination, zu beſtimmen, wobei er im Anfang bis auf Caracalla zurückgreifend, am Ende bei Konſtantinus Pogonatus anlangend, die Epoche des Dichters ums Jar 670 ſetzt, einige Jarzehnte nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber. Aber dieſe werden kaum einmal im Vorbeigehen genannt, wie noch andere Völker, one alle Beziehung auf ihr welthiſtoriſches Auftreten und ihre Religion; von der Trennung des Orients und Occidents, von Byzanz, von der Chriſtianiſirung des Reichs in ſeinen Häuptern, von der Invaſion der nordiſchen Barbaren iſt nicht die leiſeſte Spur zu entdecken. Einen Theodoſius würde kein Grieche mit T bezeichnet haben; ein Heliogabalus kann nicht O oder V heißen; und überhaupt paſst die ſibylliniſche Schilderung ſo wenig auf die geſchichtliche Wirklichkeit, als dieſe irgendwo ein Analogon in unſeren Texten findet. Das Ende des Ganzen iſt beſonders unklar. Der Verfaſſer läſst Rom unter einem „letzten Geſchlecht der Lateiner“ glücklich und lange, „als von Gott ſelbſt“ regiert werden und wendet ſich dann ſchließlich zu der beſonderen Geſchichte Ägyptens, das ſeine eigenen Schickſale und Kriege hat, wobei auch die Juden beſiegt werden, „die kampfmutigen Männer“ und Alexandria ein klägliches Ende nimmt. Zuletzt aber kommt Friede und Tugend, und ein heiliges Volk regiert die ganze Erde. Nach allem Geſagten dürfte man wol berechtigt ſein, den Dichter für einen Ägypter zu halten, der unter Gallienus die Welt- und Kaiſergeſchichte in ſibylliniſche Verſe gebracht hat und ſich das Vergnügen machte,

ſie aus eigenen Mitteln zu verlängern, one alles religiöſes, beſonders meſſianiſches Intereſſe, wenn man nicht die Vorſtellung, daſs am Ende doch einmal Friede auf Erden werden würde, eine meſſianiſche nennen will. Bei dieſer Beſchaffenheit des Inhalts braucht man auch nicht zu fragen, warum das Gedicht von den Kirchenvätern nicht benutzt worden iſt, und warum, da es doch nicht das jüngſte, es ſich in der letzten Zuſammenſtellung ganz am Ende befindet? Über die Bücher I. II und XI hat H. Dechent, Frankf. a. M. 1873, eine Abhandlung veröffentlicht, worin dieſelbe im Gegenſatz zu der hier dargelegten Anſicht in eine viel frühere Zeit verſetzt werden und für jüdiſche Produkte erklärt werden. Seine Gründe ſind ſehr beachtenswert, es würde aber eine eingehende Prüfung hier zu weit füren.

Dieſe Zuſammenſtellung ſelbſt, oder die Sammlung der ſibylliniſchen Orakel, ſo weit ſie uns vorliegt, iſt offenbar in ſpäter Zeit und in chriſtlichem Intereſſe gemacht worden. Demjenigen Schriftſteller, welcher den häufigſten Gebrauch von derſelben machte, dem Lactantius, müſſen ſie noch als beſondere Gedichte, nicht als Bücher eines einzigen Werkes vorgelegen haben; wenigſtens unterſcheidet er bei ſeinen Citaten verſchiedene Sibyllen, da wo wir, abgeſehen von den Reſultaten der Kritik, nur die einzelnen Abteilungen einer einzigen Sammlung vor uns haben. Auch dürfte es nicht zu gewagt ſein anzunehmen, daſs, als dieſe letztere gemacht wurde, die Texte bereits bedeutende Lücken boten und unheilbar verdorben waren; denn eben die Zerſtreutheit des Materials muſs das Zerbröckeln desſelben befördert haben, wärend die Sammlung zugleich ein Mittel der Erhaltung war. Indeſſen wird dadurch die Annahme nicht ausgeſchloſſen, daſs vor der Zeit, wo Jemand die ganze Sammlung veranſtaltete, wie wir ſie jetzt überſehen können, einzelne Abteilungen bereits näher mit einander verbunden geweſen wären. Im Gegenteile beſtätigt ſich dieſe Annahme ſchon durch die Tatſache, daſs in den meiſten Handſchriften nur die acht erſten Bücher ſich befinden, ſowie durch die andere, daſs in mehreren das achte Buch am Anfang ſteht. Wann aber der letzte Diaſkeuaſt ſeine Arbeit vornahm, läſst ſich nicht leicht ausmachen. Der mehreren Ausgaben beigedruckte griechiſche Prolog eines Ungenannten (der ſich wirklich für den Sammler und Ordner ausgibt), enthält darüber nichts, und ſeine Anpreiſung des theologiſchen Nutzens des Werkes, in Betreff der orthodoxen Glaubenslehre, wobei er allerdings die Tragweite der einſchläglichen Texte überſchätzt, weiſt eben nur im allgemeinen auf die Zeit des Abſchluſſes des Syſtems, und könnte ebenſo gut ſchon im fünften als im achten Jarhundert oder ſpäter geſchrieben ſein. Doch möchten wir ſchon um des Bischen Gelehrſamkeit willen, das über die alten Sibyllen, ihre Namen und Orte darin zuſammengetragen wird, nicht zu tief herabgehen.

Im Gegenſatze zu dem Urteil dieſes Vorredners möchten wir aber die theologiſche Bedeutung, beſſer geſagt die Dogmengeſchichte unſerer Sibyllinen nicht zu hoch anſchlagen. Es läſst ſich allerdings, wenn man eigens darauf ausgeht, eine reiche Leſe von Verſen zuſammenſtellen, in welchen religiöſe Anſchauungen und ſelbſt Formeln zum Vorſchein kommen (vgl. Thorlacius, Conspectus doctrinae christianae qualis in Sibyllistarum libris continetur in den Misc. hafn. 1816 T. 1), allein Eigentümliches und Charakteriſtiſches iſt doch wenig darin, da auf der einen Seite nur der Gegenſatz gegen das Heidentum und ſeine ſittliche Verderbnis betont iſt, andererſeits aber von den Bewegungen im Schooße der Kirche keine Notiz genommen wird. Eher könnte man in negativer Weiſe dieſe Texte benützen, um hervorzuheben, wie wenig in gewiſſen Kreiſen die Kraft der evangeliſchen Ideeen nachwirkte und wie die Geiſter ſich in ganz anderer Richtung beſchäftigten. Das Traurigſte dabei iſt aber nicht, daſs die Chriſten auch in dieſer ſpeziellen Sphäre eine jüdiſche Methode der Apologetik ſich aneigneten, ſondern daſs diejenigen, welche an der Spitze der Kirche ſtanden und ſie zuerſt in die Banen der Wiſſenſchaft zu leiten unternahmen, die für uns jetzt noch in Dingen der Kritik (und leider auch der Theologie) auf dem Stule der Richter ſitzen ſollen, ſich zum Teil durch ihr Urteil über unſeren Gegenſtand ein ſo klägliches Zeugnis der Befähigung dazu ausgeſtellt haben. Vgl. meine Geſch. des A. T. § 489. 537, und die Straßburger Revue de théol. Apr. 1861. **Ed. Reuß.**

Sidon, Sidonier, Phönizier. Wie 1 Moſ. 10, 15 gilt die Stadt Sidon auch Juſt. 18, 3, Curt. Alex. 4, 1, 15; 4, 4, 15 als älteſter Sitz cananitiſcher Entwicklung. In den älteſten Zeiten war ſie wol größer und bedeutender als irgend eine andere phönizische Stadt; in Joſ. 11, 8; 19, 28 heißt ſie „die große", רַבָּה. Homer kennt von den phöniziſchen Städten ſie allein; wenigſtens iſt bei ihm nur von Sidoniern die Rede, Il. 6, 289; 23, 743, Od. 15, 415; 17, 424. Da auch die tyriſchen Könige Ethbaal in 1 Kön. 16, 31, und Lulii in den K.-Inſchr. (Schrad.², S. 286. 288) Könige der Sidonier heißen, ſo erhellt, daſs der Sidonier-Name allmählich die weitere Bedeutung von Phönizier, wenigſtens von Südphönizier, annahm und die Tyrier mit-, ja, da letztere allmählich in den Vordergrund getreten waren, ſogar voran bezeichnete, natürlich nur ſo lange, als ſich die Sidonier noch nicht, wie ſpäter in Jeremias Zeit, zu einem beſonderen Reiche abgelöſt hatten, vgl. 5 Moſ. 3, 7; Joſ. 13, 6; 1 Kön. 16, 5; 2 Kön. 23, 13. Der Name Phönizier, durch den ſich eigentlich nur ein geographiſcher Begriff ausdrückt, kommt weder bei den Phöniziern ſelbſt, noch auch bei den Hebräern vor, — daher es denn auch nicht ganz ungerechtfertigt ſein wird, wenn der ſie behandelnde Artikel hier unter Sidon geſtellt wird. Nicht bloß als nächſte Nachbarn Iſraels, die unter Salomo beim Tempelbau halfen, ſonſt aber mit ihrem Baalsdienſt ſo leicht verführeriſch wirkten, ſondern auch als die Repräſentanten jenes großen, ſchwerlich auf ſie beſchränkten, aber doch vor allem durch ſie bezeichneten aſiatiſchen Einwandererſtromes, der ſchon in den älteſten Zeiten die Küſten des Mittelmeeres beſetzte und die durch Zeus in Stiergeſtalt ſymboliſirte Naturreligion nach Europa und Afrika brachte, in mehrfacher Beziehung faſt ſchon ebenſo wirkſam, wie ſpäter die jüdiſche und noch ſpäter die arabiſche Einwanderung, — haben die Phönizier für die Religionsgeſchichte eine Bedeutung, die ſie auch für die Theologie wichtig macht. Die Punkte, auf welche in Betreff derſelben einzugehen iſt, ſind folgende:

1. Das Land und ſeine Bevölkerung. Nördlich vom Karmel-Vorgebirge und von dem ſich daran anſchließenden Buſen von Acca zieht ſich ein ſchmales Küſtenland hin, welches durch den ſich weſtlich vom Hermon im ſcharfen Winkel dem Mittelmeere zuwendenden el Litany-Fluſs halbirt wird. Etwa eine geogr. Meile ſüdlich vom Litany liegt Sur, das alte Tyrus; nördlich von ihm, etwas weiter entfernt, Sarâfend, das ſtatt des ³/₄ Stunde dem Meere näher gelegenen, nach 1 Kön. 17, 9 zu Sidon gehörigen Zarpath oder Sarepta, Luk. 4, 26, entſtanden iſt, — weiterhin Szaida, früher Sidon, dann Beirût mit ſeiner Bucht und Dſchebêl (Gebal, Byblos), ferner Tarâbulus (Tripolis) mit einem beſonders tief und lang geſchwungenen Buſen, endlich Aradus.

Tyrus lag, wie auch die meiſten anderen phöniziſchen Küſtenſtädte, einer Inſel oder Inſelreihe gegenüber, welche allmählich durch Aufſchüttung mit dem Feſtlande verbunden wurde, in einer 3 Meilen langen und 2 Meil. breiten Ebene, mit einer ſchönen Ausſicht auf die Abhänge des ſich im Oſten erhebenden Gebirges. Neben der eigentlichen Stadt, die ſpäter Palätyrus genannt wurde, gab es auch ein Inſeltyrus. Beide lagen warſcheinlich nahe bei einander. Strabo ſcheint Alt-Tyrus 30 Stadien ſüdlicher als Inſeltyrus anzuſetzen; in der Richtung von Norden nach Süden gehend ſagt er: *μετὰ Τύρον ἡ Παλαίτυρος ἐν τριάκοντα σταδίοις*, 16, 12, p. 521). Aber wenn nicht noch in Strabos Zeit, ſo doch früher begannen wenigſtens die Vorſtädte ſchon am Tell Mâſchuk, der ſich mehr weſtlich als ſüdlich von der früheren Inſel und dem jetzigen Sur erhebt. Die Abhänge dieſes Hügels ſind voll antiker Trümmer; auch Sarkophage und Ölkeltern hat man an demſelben gefunden. Und öſtlich davon, beſonders auf der öſtlichen Hügelkette, dehnte ſich die Nekropolis von Tyrus aus, vgl. Socin-Bädecker. — Der Name Tyrus צוֹר, phön. צר, iſt warſcheinlich nicht,wie Hitzig (Urgeſch. u. Myth. der Phil.) will, nach dem arab. ṣaur als Palmen- oder Sprudel-Quellort, ſondern nach צוּר als Fels zu deuten, obwol derſelbe urſprünglich nicht צוּר ausgeſprochen ſein kann: die Phönizier haben wol ſtatt des o ein u und y, aber nicht

eine umgekehrte Umlautung beliebt, vergl. Schröd. S. 120 f. 125. 132. Über die Verwandlung des emphatiſchen Ziſchlautes in das griechiſche und lateiniſche T in dieſem Namen vgl. J. Olshauſen, Monatsber. der Berl. Acad. 1879, S. 550 ff. Die Bezeichnung als Fels paſst allerdings eigentlich nur auf Inſeltyrus; aber es iſt auch ganz wol denkbar, daſs dies weſentlich ebenſo frühzeitig wie Palätyrus entſtanden und für den Namen der ganzen Niederlaſſung maßgebend geweſen iſt, vgl. Eb. und Guthe, Pal. II, S. 75. Wenn anders die Anſiedler auf Schifffart ausgingen, empfahl ſich ihnen die Inſel ſogar mehr als das Feſtland. Denn erſtere hatte ſowol nord- als auch ſüdöſtlich einen Hafen: nordöſtlich den ſidoniſchen, ſüdöſtlich den ägyptiſchen. Der Name Palätyrus iſt, weil erſt in einer ſpäteren Zeit entſtanden, in welcher irrtümliche Anſichten über das Alter der Landſtadt herrſchen konnten (vgl. Strabo, 16, 2, 24; Diod. 17, 40; 19, 59, Menand. bei Joſ. Arch. 9, 14, 2, Plin. 5, 17, Curt. 4, 2, 18), nicht beweiſend. Irgendwelche beachtenswerte Nachrichten über die Priorität der einen oder andern Örtlichkeit gibt es nicht. Die Anſicht, daſs Inſeltyrus erſt nach der Zerſtörung von Palätyrus in der chaldäiſchen Zeit entſtanden ſei (Marſham, Canon chron. p. 304 sq, Mannert, Geogr. 6, 1, 284, Niebuhr, Geſchichtsvortr. 1, 98; 2, 284), iſt den Nachrichten des Dios gegenüber keinenfalls haltbar, vgl. Joſ. c. Ap. 1, 17, obwol man aus letzteren nicht mit Reland (Pal. p. 1050), Vitringa (comment. in Jes. I, p. 664), Des Vignoles (Chron. de l'histoire s. I, p. 22), Hengſtenberg (de rebus Tyr. 1 sq.) folgern kann, daſs die Inſelſtadt ſogar älter als Palätyrus ſei.

Sidon, in 1 Moſ. (10, 15; 49, 13) צידן, in den übrigen Büchern immer צידון, und nur im gentile צדנים, צידנים, während die Münzinſchriften immer ganz defektiv צדנם, צדן ſchreiben (Ges. thes. p. 1153 sq., Movers, Phönizier II, 1, S. 86, Anm. 1), von צוד, eigentl. jagen, dann bei dieſen, vorzüglich auf Fiſche Jagd machenden, Küſtenſtämmen auch fiſchen — hatte ebenfalls einen Doppelhafen, einen nördlichen, der von einer Inſelreihe geſchützt war, und einen ſüdlichen, vor dem ſich eine felſige, ſüdweſtlich gerichtete Halbinſel hinzog. Die Umgebungen der Stadt waren fruchtbar und haben noch heute große Baumgärten, in welchen Bananen und Palmen wachſen. Überhaupt war die Lage beſonders herrlich: die grüne Ebene, die ſich nach Oſten ausbreitet, reicht bis an die Vorberge des Libanon, über welche die beſchneiten Höhen des Dſchebel Rihân und Tômâth Rîha emporragen.

Berytus, das jetzige Beirût, deſſen Namen Renan von dem aram. ברות = Cypreſſe, auch Pinie, ableitet, weil letztere das Symbol der Stadt war, trat in den älteren Zeiten zurück. Ob es mit Berothai, der Stadt Hadadeſars, des Königs von Zoba, 2 Sam. 8, 8, und Berotha, der im Norden, — wie es ſcheint zwiſchen Hamat und Damascus — gelegenen Grenzſtadt, Ez. 47, 16, identiſch iſt, iſt nicht beſtimmt zu erſehen. Es wird erſt von den griechiſchen (*Βήρυτος*) und römiſchen Geographen erwänt und kommt erſt in der Geſchichte der römiſchen Zeit vor, bei Nonnus im 5. Jarhundert (Dionysiaca XLI) als eine Amme heiteren Lebens, ſonſt auch als ein Sitz der Wiſſenſchaften gerühmt. — Gebal dagegen, von den Griechen Byblos genannt, jetzt Dſchebêl, auch Dſchubâl, Dſchabla (zu unterſcheiden von dem nördlichen Dſchebala, dem Gabala des Strabo), war ſchon frühzeitig ein Hauptort wenigſtens in religiöſer Beziehung. Beſonders hatte der El Eljon ſeinen Kultus in dieſer Stadt. Schon im Papyrus Anaſtaſi I. (aus der 19. Dynaſtie) heißt ſie eine „Myſterienſtadt“. Das dazu gehörige Ländchen, das ſich nördlich an das von Berytos anſchloſs, erſtreckte ſich öſtlich über die reizendſten Berggegenden und reichte bis auf den Kamm des Libanon hinauf, wo hoch oben zwiſchen dem Sunnin ſüdlich und den anderen höchſten Gipfeln nördlich Aphek, jetzt Afka mit ſeinem berühmten Tempel des El Eljon oder Adonis lag, den ſchon der mythiſche König Kinyras erbaut haben ſollte. Auf der Südſeite des Adonisfluſſes (Nahr Ibrahim), der hier ſeine Hauptquellen hatte, ſtellen noch heute Skulpturen den Tod des Adonis durch einen Eber und die um ihn weinende Göttin dar. Urſprünglich hatten die Gibliter ihre Stadt in einiger Entfernung vom Meere auf einem Berge gehabt — Palăbyblos —; aber bald

zog sich die Hauptbevölkerung nach der felsigen, fast unzugänglichen Küste hinab und hatte hier ihre eigenen Könige bis in Pompejus Zeit, der den letzten derselben enthaupten ließ. Die Gründe, welche Movers für die nichtcanaanitische Herkunft der Gibliter geltend machte, sind nicht wirklich beweisend, vgl. Phön. II, S. 103. Nur mögen sich fremde, besonders syrische Elemente bei ihnen stark miteingemischt haben. Gebal fiel dem Stamme Aser zu, wurde aber von ihm nicht unterworfen, Jos. 13, 5. Salomo bezog von hier Steinmetzen für den Tempelbau, 1 Kön. 5, 32. Ezechiel erwänt die gebalitischen Schiffsbauer, c. 27, 9. — Tripolis (die Dreistadt) an dem nördlichen großen Busen, von tyrischen, sidonischen und arvadischen Auswanderern in fruchtbarer und äußerst anmutiger Gegend gegründet, gewann zwar erst später die Bedeutung einer phönizischen Bundesstadt, hatte aber sicher schon früher existirt und hatte demnach ursprünglich einen andern, uns freilich unbekannten, phönizischen Namen gehabt.

Nördlich von Tripolis, fast in gleicher Breite mit Cypern, wonten kleinere canaanitische Völkerschaften, die in 1 Mos. 10, 17 f. als besondere Stämme aufgefürt werden, die aber auf Grund ihrer Stammverwandtschaft und gemeinsamen Interessen mit den Sidoniern und Tyriern vielfach zusammenhielten und daher ebenfalls noch als Phönizier betrachtet zu werden pflegten. Es waren die Arkiter, die Siniter, die Zemariter und Arvaditer. Über die Arkiter s. Bd. I, S. 645 f., Robinf. III, S. 939, Neue bibl. Forsch. S. 754 ff. — Die Siniter dürften ihren Sitz in Σιννᾶ (oder Σιννᾶν, Strabo 16, 2, 18), bei Hieron. Sin, einer festen Stadt im Libanon gehabt und dem noch von Breydenbach 1483 gefundenen Flecken Syn, nördlich von Tripolis, $^1/_2$ M. von Nahr Arka, den Namen gegeben haben, sodass Ps. Jonathan und Targum zu 1 Chron. 1, 15 nicht ganz mit Unrecht das dort gelegene Orthosias, vgl. 1 Makk. 15, 37, damit identifizirten. — An die Zemariter erinnert die Stadt Simyra, auch Σίμυρος genannt, am Eleutheros (bei Strabo 16, 2, 12, Ptol. 5, 15, 4, Plin. 5, 17), der Ruinenort Sumra (bei Shaw, R. 234) oder Yahmura (bei Buckingham R. II, S. 415 f.), 24 engl. Meilen südöstlich von Tortosa (Antaradus). — Die Arvaditer endlich, die Ἀράδιοι in der Alex., bewonten die kleine, nur 7 Stadien im Umfang messende, aber hohe und felsige, nördlich von der Mündung des Eleutheros gelegene Insel Aradus, vgl. 1 Makk. 15, 23, jetzt Ruwâd oder Ruweida, von 3000 Muhammedanern bewont. Nach Strabo 16, p. 753 war Arad eine sidonische Kolonie, nach Euseb. erst 761 gegründet; da aber aradische Schiffe schon unter Tiglath Pilesar I. (ungefär 1100 v. Chr.) erwänt werden (vgl. Del. Par. S. 281, Schrader K. A.^{2} S. 104), muss es schon viel früher Aradier gegeben haben. Warscheinlich haben sie sich auf dem Festlande nicht viel später, wenn nicht sogar früher als auf der Insel niedergelassen; Antaradus, etwas südlicher als die Insel gelegen, hat diesen seinen griechischen Namen allerdings erst mit Beziehung auf Aradus erhalten, hat zuerst aber sicher einen etwas anderen Namen gehabt. Nach Strab. 16, 2, 12 ff., Herod. 7, 98, Arrian Alex. 2, 13 waren sie schon frühzeitig sowol an der Küste entlang als auch landeinwärts bis nach Hamath hin mächtig, wie denn der Ort Aradus südlich vom Carmel, die Insel Aradus bei Creta und die gleichnamige Insel im persischen Meerbusen schon durch ihren Namen ihren weithin reichenden Verkehr bezeugen. Sie galten für geübte Seeleute, Ez. 27, 8. 11, hatten eigene Könige, Arrian. Alex. 2, 90, und trieben nicht unbedeutenden Handel, besonders später unter seleucidischer Herrschaft, ja fürten da noch, mit den Römern verbündet, 1 Makk. 15, 23, die früher von Sidon und Tyrus ausgeübte Herrschaft zur See längere Zeit fort. Über die Münzen, die noch spät ihre Selbstständigkeit und Macht bezeugten, vgl. Michael. Bibl. orient. VIII, 13 sqq., Eckhel, Doctr. numm. I. III. 393 sqq. — Wesentlich desselben Stammes waren auch die noch bedeutend nördlicher, am Orontes wonenden Hamathiter, vergl. Bd. V, S. 567, wie gegen de Goejes Zweifel (Theol. Tijdschrift IV, 1870, S. 239 ff.) außer anderen Gründen (Delitzsch, Par. 278) auch die dort gefundenen Inschriften beweisen (vgl. Sayce in Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. VII, 2, S. 248 ff.). Im übrigen mochten die Bewoner

Cöleſyriens ſyriſchen oder noch anderen Stammes ſein (vergl. über die Hatti in dieſen Gegenden Schrader K. A.² S. 107 ff.) und eigene Reiche bilden, wie denn auf dem Wege von Berytus nach Damascus gegen Chriſti Zeit hin und noch nachher neben einander zwei beſondere Fürſtentümer, Chalkis und Abilene, beſtanden, ſ. Bd. I, S. 87 f.; — canaanitiſche, den Phöniziern verwandte und enger verbundene Elemente drangen one Zweifel doch ſchon frühzeitig mit ein. Auch die Bewoner von Lais (Leſchem), gleich ſüdlich vom Hermon, die von den Danitern überfallen und ausgerottet oder vertrieben wurden, Richt. 18, 7. 28, ſcheinen Canaaniter geweſen zu ſein und unter Sidons Schutzherrſchaft geſtanden zu haben, vgl. Keil zu Richt. 10, 12.

Die Grenzen des Gebietes der Phönizier laſſen ſich weder im Süden noch im Norden genau beſtimmen. Doch war, was die Südgrenze betrifft, das noch ſüdlich vom Carmel gelegene Dor nach Joſ. vit. 8 und Steph. Byz. s. v. eine phöniziſche Gründung; noch in ſpäterer Zeit wurde es vom perſiſchen Großkönig (warſch. Artaxerxes Mnemon) dem ſydoniſchen König Eſchmunazar überlaſſen, vgl. Bd. XI, S. 777. Acco und Achſib, nördlich vom Carmel, nicht weit von Tyrus gelegen, ſtanden nach Menander (Joſeph. Arch. 9, 14, 2) wenigſtens in aſſyriſcher Zeit unter tyriſcher Herrſchaft. Was die Nordgrenze betrifft, ſo wurde die Küſte bis nach Arados hin noch in der Zeit der ſpäteren römiſchen Kaiſer, Diocletian — Juſtinian, als phöniziſch bezeichnet. Sie war vom tyriſchen Gebiet ab gerechnet an 30 Meilen lang, kam alſo der Länge Paläſtinas faſt gleich, wenn auch ſtellenweiſe nur ½ M., und ſelbſt wo ſie am breiteſten, nur 3 M. breit. Sie erfreute ſich jedenfalls vieler Vorzüge. Vom Lande her war ſie ziemlich unzugänglich. Öſtlich ſchloſs ſie mit dem Libanongebirge, deſſen Gipfel je weiter nach Norden, deſto höher emporſteigen, ab, vgl. Bd. VIII, S. 639. — Südlich gegen das Land Iſraels hin erſchwerten die nicht unbedeutenden Gebirgszüge Obergaliläas den Zugang. Die Straße von der Ebene Accas her fürt, ehe man Tyrus erreicht, über zwei, etwa zwei Meilen von einander entfernte Vorgebirge, zuerſt ſich dem Meere ziemlich nahe haltend über die ſteilen Felſen des Ras en Nakûra (scala Tyriorum), dann an einem Bachbett entlang und an den durch ihre Säulenreſte und Inſchriften berühmten Ruinen von Um el Amud (Awamid), weiterhin an denen von Iscanderuna (Alexandroſkene, in der Kreuzfahrerzeit Scandarium oder Scandalium) vorüber über das Vorgebirge el Abyad, das promontorium album der Kreuzfahrer. Sie iſt hier eine Viertelſtunde lang in den weißen Mergelfels der vorſpringenden Klippe in der Weiſe gebaut, daſs ſie öſtlich vom Felſen überragt, weſtlich von einem ſenkrechten, etwa 60 Met. tiefen Abſturz begrenzt wird. — Dieſer Wolgeborgenheit des Landes kam ſeine Fruchtbarkeit gleich. Der Prophet Hoſea (9,13) nennt Tyrus eine Pflanzung auf lieblicher Aue, und Dionyſius, der Perieget, rühmt Sidon als blumenreichen Ort an den ſchönen Waſſern des Boſtrenus; er ſpricht auch von der anmutigen Erde von Berytus, v. 911—914. Zwiſchen Meer und Gebirge hingeſtreckt erfreute ſich Phönizien einer durch küle Winde gemäßigten Temperatur. Die Bäche, die ihm vom Libanon her zufließen, geben ihm, ob auch meiſtens nur kurz, eine vergleichsweiſe reiche Bewäſſerung. Nördlich von Tyrus mündet der Nahr el Kâſimiye, der als Nahr el Litany, ſüdſüdweſtlich gerichtet, fern aus der Bekâa herkommt; er wird gewönlich, aber wol mit Unrecht, mit dem Leontes identifizirt, der nach Ptol. 5, 4 und Strabo 16, 2, p. 520 nördlicher zwiſchen Sidon und Berytus mündete (vgl. Robinſ. III, S. 687); nördlich von Sarafend der Nahr es Zaharâni, nördlich von Sidon zuerſt der Nahr el Auwali oder Auli, auch el Barûk, früher Boſtrenus genannt, dann der Nahr Dâmûr oder el Kâdi (Tamyras), — in die Bucht von Beirût außer dem Nahr Beirût der Nahr el Kelb, Hundsfluſs (Lykus), der aus der Milch- und der Honigquelle entſtanden durch die letzten Vorberge zum Meer hin einen ſchon von Ramſes II und Sanherib mit ihren Bildern und Inſchriften geſchmückten Paſs bricht und ſich bei Felstrümmern, die eine Hundsgeſtalt haben, ins Meer ergießt (vergl. die Sage über den Namen des Hundsfluſſes bei Ritter XVII, 1, S. 62. 310 f.); ſüdlich von Byblos der Nahr Ibrahim (Adonisſtuſs), und in den Buſen von Tripolis der Nahr el Kebir (Eleutheros). — Die Menge und Man-

nigfaltigkeit der Produkte machten Phönizien ſchon frühzeitig berühmt. Beſchatteten Cypreſſen und Cedern, welche das beſte Material zum Schiffsbau boten, das Gebirge (gegenwärtig beſonders noch bei Bſcherre, ſüdöſtlich von Tarâbulus), ſo ſchmückten Gruppen von Palmenbäumen, die eine nicht geringere Höhe erreichten, die Küſte (heutzutage beſonders noch ſüdlich von Beirût, vergl. Burckhardt, R. I, S. 314); die Abhänge der Berge trugen Obſtbäume und Weinſtöcke, und die Matten in den Gründen und auf den Höhen lieferten reichen Futterertrag; es fehlte weder an Getreide noch an Gartenfrüchten. Zudem bot das Geſtade die die Purpurfärberei ermöglichenden Schneckenarten, ebenſo die zur Bereitung des Glaſes nötige Kieſelerde dar. Selbſt Metalle, woran das übrige Canaan ſo arm war, wenigſtens etwas Eiſen und warſcheinlich auch Kupfer ließen ſich bei Zarpath und nördlicher gewinnen. — Sicher war dies ſo reich geſegnete Ländchen ſchon frühzeitig gut bevölkert. Die Inſchriften des dritten Tutmes, der als Sieger eingedrungen war, nennen ſchon zalreiche Ortsnamen, und die Tribute, die er aus den phöniziſchen Gegenden nach Ägypten abſürte, waren bereits ſehr bedeutend. Beſonders dicht wird ſich Ort an Ort gereiht haben, als die Iſraeliten in Canaan eingedrungen waren und Phönizien den Vertriebenen die ſicherſte Zuflucht bot. Die vorhin beſprochenen Küſtenſtädte waren nur 5 oder 6 deutſche Meilen von einander entfernt, und einige von ihnen, namentlich Sidon und Tyrus, gewannen allmählich eine weite Ausdehnung. Wie Renans Ausgrabungen lehrten, reichte Sidon öſtlich 700 Meter über Zaida hinaus, und Tyrus hatte nach Plinius h. n. 5, 17. 18 einen Umfang von $3^3/_4$ geogr. Meilen.

2. Die Landes- und Volksnamen. Der Name Phönizien, *Φοινίκη*, Hom. Odyſſ. 4, 83; 14, 291, Phoenice, Cic. Ac. 2, 20 (nicht Phoenicia, obwol dieſe Form nach der zweifelhaften Lesart Cic. Fin. 4, 20 von Forbiger und faſt allen Neueren vorgezogen worden iſt, vergl. Forb. Handb. 2, S. 659) kommt erſt bei den Griechen vor und hat ſich von dieſen aus auch den Römern mitgeteilt. Er erinnert an die Palmen, *φοίνικες*, die den Griechen beſonders von Phönizien aus zukommen mochten, wie denn der Palmenbaum ſpäter, wie tyriſche und ſidoniſche Münzen beweiſen, ein Symbol Phöniziens, und auf jüdiſchen, römiſchen und phöniziſchen Münzen auch ein Symbol Paläſtinas war (Mov. Phön. II, 1, S. 4: Eckhel, Doctr. numm. vet. III, S. 385. 391 ff. 365–387). Schwerlich aber hat jener Name wirklich, wie trotz Ariſtoteles allerdings noch Reland (Pal. S. 501) und Movers (Phön. I, S. 4) behaupteten, die Bedeutung von Palmenland gehabt. Der Phönizier würde dann *Φοινίκιος* genannt ſein; er heißt aber *Φοίνιξ* und *Φοίνιξ ἀνήρ*, Odyſſ. 14, 288, lat. Phoenix, Plin. VII, 56 f. Das Verhältnis iſt wol das umgekehrte. Nicht die Palme hat Phönizien, ſondern Phönizien hat den Palmen den Namen gegeben. Ebenſowenig aber iſt es warſcheinlich, daſs „Phönizien“ mit dem Namen des auf den ägyptiſchen Denkmälern oft erwänten Volkes Pun oder Punt zuſammenhängt (gegen Maspéro, Geſch. der Morgenl. Völk. deutſche Ausg. S. 168). Dieſe Puna treten nicht in der Nachbarſchaft Canaans, ſondern nur auf der weihrauchreichen, arabiſchen Südküſte (Lepſius, Nub. Grammat. S. XCVII) und beſonders in dem Weihrauchlande Oſtafrikas, auf der Somaliküſte bis Cap Gardafui auf (Mariette, Listes géogr. des Pylones, 1875, Brugſch, Geſch. S. 110 und die alt-ägypt. Völkertafel in den Abhandl. des 5. internat. Orient. Congr. 1882, Sect. 3, S. 51 f. 58 f.). Sie ſcheinen nicht einmal mit dem bibliſchen Put, der von der Alex. wol mit Recht auf die Libyer gedeutet wird (gegen Ebers, Ägypten und die Bücher Moſ. S. 64 ff.), geſchweige mit den Puniern oder Phöniziern etwas zu tun zu haben. Wäre wirklich ein Zuſammenhang vorhanden geweſen, ſo würden wol nicht erſt die Griechen den Namen „Phönizier“ gebraucht haben. Sie ihrerſeits haben denſelben ſicher in einem ſich aus ihrer Sprache ergebenden Sinn genommen. Die Nebenform Puner oder Pöner aber, die vielleicht ſogar als urſprüngliche Form zu gelten hat, macht es nur warſcheinlich, daſs *Φοίνιξ* mit *φοινός*, *φοίνιος* und *φοινήεις* desſelben Stammes iſt. Es bedeutet demnach zuerſt und eigentlich „rot“, ſei es feuerrot oder blutrot (ſodaſs man *φόνος*, *φένω*, *φείνω* damit zuſammenſtellen möchte), ſei es kaſtanienrot oder braun (das Rot der Pferde, Il. 2, 454),

auch wol purpurn (als Nomen daher „Purpur", wenn nicht der Purpur seinen Namen φοίνιξ erst von Phönizien, ähnlich wie Damast den seinen von Damascus, erhalten hat). Fast alle Worte, die mit φοίνιξ zusammengesetzt sind, gehen auf die Farbe. „Phönizier" hießen die betreffenden Stämme also als die roten, sehr wahrscheinlich aber nicht wegen ihrer purpurfarbenen Kleidung (gegen Strabo I, 42 und Gesenius, Monum. Phoen. p. 308 Anm.), sondern von ihrer dunklen Hautfarbe, wofür schon die Analogie der Edomiter (אֱדֹם), der Himjariten (حمير), der Ἐρυθραῖοι u. a., besonders aber auch der Umstand, daſs sie gerade von den Ἐρυθραῖοι ausgegangen sein sollen (vgl. Bd. III, S. 116), spricht. Wirklich werden sie auf den alt-ägypt. Monumenten zwar nicht immer, aber doch öfter dunkler als die Semiten dargestellt, vgl. Lepſ. Nub. Gramm. CXIX ff., Brugſch, Altägypt. Völkert. S. 76 f. Den Griechen werden sie jedenfalls dunkel genug vorgekommen sein, vgl. Knob. Völkert. S. 242 f. 317. f. —

Die Phönizier selbst scheinen sich im allgemeinen nur als Canaaniter, im einzelnen nur als Sidonier, Tyrier ꝛc. bezeichnet zu haben. Nach Sanchuniathon bei Euseb. Praep. evang. I, 10, p. 39 ed. Colon. sprachen sie von einem Gott oder Ahnherrn Χνᾶ, der auch Φοίνιξ geheißen habe. Auch nach Chöroboscos hieß ihr Stammvater Χνᾶς, vgl. Anecd. Gr. ed. Becker III, p. 1181. Noch auf den phönizischen Münzen findet sich der Name Χνᾶ (bei Eckhel IV, S. 409), vergl. Bd. III, S. 115. Ja noch die punischen Bauern im 5. Jarhundert n. Chr. nannten sich nach Augustin Canani (expos. epistolae ad. Rom.). Da die Phönizier schon von vornherein, besonders aber seit der Unterwerfung und Ausrottung der übrigen canaanitischen Stämme die Hauptträger des canaanitischen Namens waren, so wurde „Canaan" auch von den Hebräern speziell von der phönizischen Küste gebraucht, vgl. Jeſ. 23, 11, ebenso von den Ägyptern, vgl. Rosellini Monum. stor. III, p. 340 f. 437 f., Mov. Phön. II, 1, S. 21, — wie denn auch Hecatäus von Milet sagt: οὕτω (sc. Χνᾶ) πρότερον ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο. Noch im Neuen Test. heißt das Weib aus dem Gebiete von Tyros und Sidon Χαναναία, Matth. 15, 22. — Bei den Ägyptern hieß das Land der Phönizier, der Kefa, außer Canaan auch Keft, später Χάρ, Χάλ (Lepſ. Nub. Gramm. CI). Bei den Aſſyrern findet sich gewönlich der allgemeinere Name mat acharri, Hinter- oder Westland (Schrad. K. A. ², S. 90 ff.), daneben aber auch nach Delitzſch (Par. S. 270) Canana.

3. Die Sprache. Als Canaaniter redeten die Phönizier, wie nach Geseniuſ Untersuchungen besonders Movers und Schröder gegen Ewalds abweichende Anschauung dargetan haben, im wesentlichen dieselbe Sprache, wie die übrigen canaanitischen Stämme, die Sprache Canaans, Jeſ. 19, 18, welche sich die Israeliten in ihren Vorfaren statt des frühzeitig in Harans Gegend ausgebildeten syrischen Dialektes (vgl. 1 Moſ. 31, 47) von den Canaanitern aneigneten, welche die Canaaniter aber ihrerseits bei ihrem früheren, engen Zusammensein mit den Semiten im erythräischen Arabien von den letzteren überkommen haben mochten. Selbst spezifische Hebraismen wie der Artikel הַ, die Pluralendung ים, der Vokal i im Piel, das Imperfekt יקח von לקח, auch bestimmte Wendungen der hebräischen Syntax kehren im Phönizischen wider (vergl. Schröder S. 25). Natürlich aber waren provinzielle Eigentümlichkeiten, deren sich ja etliche auch schon bei den nördlichen israelitischen Stämmen finden, nicht ausgeschlossen. So waren manche Wörter oder Wortformen, die im biblischen Hebraismus archaistisch klangen oder doch seltener vorkamen, im Phönizischen sehr gewönlich, ja alltäglich (z. B. פעם, Fuß, אלף im Sinne von Stier, שאר Fleisch, נעם = gut, ירח = Monat, פעל für עשה); manche wurden in modifizirtem Sinn gebraucht; manche waren sogar dem Phönizischen ganz eigentümlich (so das Relativum אש, wofür in der späteren Zeit auch ש, besonders als Genetivzeichen, יתן = נתן, אלן = Gott, שנא = aufrichten, aufstellen, setzen; es gab ein Iphil statt des Hiphil, ein suff. der 3. Pers. sing. ם‗, ‗ם, was freilich noch nicht ganz sicher ist. Da sich übrigens manche

der phönizischen Eigentümlichkeiten auch in der talmudisch-rabbinischen Sprache finden (vergl. Schröd. S. 23), so läßt sich annehmen, daſs sie dem Hebräischen nicht einmal völlig fremd, wenn auch auf die Volkssprache beschränkt waren. Der Vokalismus, der uns freilich durch keinerlei Zeichen, sondern nur durch die Aussprache der Eigennamen und durch die bei Plautus überlieferten Sprachreste bezeugt ist, stimmt mit dem Hebräischen im allgemeinen gut genug zusammen. Nur wurden statt der hellen Laute sehr häufig die dunkeln gesprochen. — Durch die Kolonisation der Phönizier verbreitete sich ihre Sprache weiter als irgend eine andere des Altertums. Auch erhielt sie sich vergleichsweise lange in Gebrauch. Als sie in Phönizien durch die Griechen, im engeren Gebiet von Karthago durch die Römer verdrängt wurde, behauptete sie sich noch in den Städten des inneren karthagischen Landes, in der Syrtenregion, in Numidien und Mauretanien. Hieronymus, Augustinus und Procopius erwänen das Punische noch als lebende Sprache (Mov. in Ersch und Gr. S. 428. 433—34), und warscheinlich hat es sich erst durch das Arabische beseitigen lassen.

4. Die Religion. Als Gott verehrten die Phönizier und die ihnen verwandten Völker eigentlich nur die eine große allgewaltige Macht, von welcher sie sich und ihre Umgebung abhängig sahen und welche ihnen besonders als die Kausalität alles Entstehens und Vergehens in Betracht kam. Sie waren eher Pantheisten als Polytheisten. Änlich wie selbst die Indogermanen ihre devas im allgemeinen, hatten sie ihren El (die Babylonier ihren Ilu), und bezeichneten ihn, one dabei auf niedere Götter zu reflektiren, als den Eleljon, den höchsten Gott; denn dieser Gott Melchisedeks, 1 Mos. 14, 18 f., ist als allgemein canaanitisch, bei Philo Byblius auch als phönizisch bezeugt. Am liebsten aber nannten sie ihn Baal, Herr, oder Malk, vornehmlich Baal Melkart, Stadtkönig. Indes erhoben sie sich nicht dazu, sich die Gottheit als überweltlich vorstellig zu machen. Sie sahen sie zuerst und vor allem in der Kraft des physischen Lichts und hielten daher zumeist Sonne und Mond oder besonders hell leuchtende Sterne wie Venus und Jupiter nicht bloß für die Symbole, sondern auch für die Träger und Erscheinungsformen ihrer Kraft und Herrlichkeit. Sie sahen sie auch in der Fülle des Lebens, wie sie sich für sie vorzugsweise im Stier oder im fruchtbaren Fisch darstellte, und erachteten daher die Gestalt dieser Tiere für ihr angemessenes Bild. Eine gewisse Zersplitterung der Gottheit lag daher doch auch ihnen nahe genug, und obwol sie die Individualisirung nicht in der Weise der phantasiereichen und plastisch darstellenden Indogermanen durchfürten, machten sie doch einen Ansatz dazu. Was den Unterschied der hervorbringenden und zerstörenden Tätigkeit der Gottheit betrifft, so mochte der Gott, welchen die alttestamentlichen Schriften als den das Kindesopfer fordernden, grausigen Molech (Alex. Moloch) bezeichnen, nicht ein dem belebenden, woltätigen Baal Melkart entgegengesetztes Prinzip, vielmehr mochte er mit letzterem identisch sein; nur mochten die Einen an ihm mehr die eine, die Anderen mehr die andere Seite hervorheben und verehren, wie Baudissin (vergl. die Artikel „Baal und Bel“ II, S. 227 ff., und „Moloch“ X, S. 168) gegen Movers geltend macht. Der Adonis, dessen Tod sie beklagten, wenn sich der Adonisfluſs (Nahr Ibrahim) von der durch Regengüsse herabgeschwemmten Erde rot färbte, dieser hinschwindende Sommergott, den Aphrodite, d. i. Astarte, suchte und widerauferweckte, weil das Leben der Natur aus dem Tode immer wider neu ersteht, mochte im Grunde derselbe sein, der sonst auch als El und El eljon mit Kindesopfern verehrt und daher von den Griechen für Kronos gehalten, auch mit Saturn identifizirt wurde. Wenigstens sagt Philo Byblius von dem Ἔλιοῦν (El eljon) oder Ὕψιστος dasselbe aus, was Lucian von Adonis berichtet. Adonis ist wol von den Griechen irrtümlich für den Eigennamen eines besonderen Gottes gehalten worden. In Ez. 8, 14 wird dafür das warscheinlich accadische Thammuz (dumu-zi = Son des Lebens) gebraucht. Allein schwerlich werden sich Alle der Einheit mit gleicher Klarheit bewuſst geblieben sein. Im Grunde war die Versuchung, die verschiedenen Seiten der Gottheit für verschiedene Personen zu halten, für die meisten sehr groß. Die männliche und weibliche Seite, die man nach kreatürlicher Analogie in der Gottheit unterschied, ließ man jedenfalls aus-

einanderfallen; daſs man ſich Baal je androgyn gedacht habe, iſt wenigſtens nicht zu erweiſen (vgl. Dillmann über ἡ *Βάαλ*, Monatsber. der Berl. Academie vom 16. Juni 1881), obwol man die weibliche Seite doch auch wider bloß als das Antlitz oder als den Namen der männlichen Seite faſste und bezeichnete. Man ſtellte dem Baal eine Aſtarte oder Aſchera, dem Sonnengott eine Mond- und Venusgöttin zur Seite und dachte ſie ſich, dem zeugenden Baal entſprechend, als Gebärerin (Mylitta, was jedoch nicht = מולדת), dem zerſtörenden entſprechend als kriegeriſche, ſich in ſich abſchließende, jungfräuliche Aſtarte (Tanit in Karthago). Man erkannte neben dem El eine Baaltis an. Man unterſchied außerdem von Baal Melkart, dem Gott der Gemeinde und des Volks, den erhabenen Himmelsbaal, Baal Samim (בעל השמים) oder ewigen Baal, Belitan (איתן), welcher die göttliche Unendlichkeit repräſentirte. Und wenn man den erſteren ſpäter, beſonders in Babylonien, nicht bloß zur Sonne, ſondern daneben auch, ja vorwiegend zum Planeten Jupiter in Beziehung ſetzte, ſo machte man letzteren zum Gott des Saturn. Tyrus hatte einen Tempel des Herakles (Melkart) und einen anderen des Zeus (Baal Samim), vergl. Herod. 2, 44. Leicht aber teilten ſich die verſchiedenen Städte oder Gegenden in die verſchiedenen Götter oder Göttergeſtaltungen und beförderten dadurch das Polytheiſtiſche noch mehr. Die tyriſche Aſtarte war die gebärende, die ſidoniſche die jungfräuliche. Schon vor Hiram hatte man polytheiſtiſch die ſchützenden Gottheiten der einzelnen Städte zu dem Syſtem der 7 großen Götter (Kabiren) zuſammengefaſst, und ihnen dann den Esmun (vielleicht den „achten") zum Schutze des Friedens und Geſetzes, des Handels und Genuſſes vorangeſtellt. — Noch bedenklicher aber, als dieſe Zertrennung der Gottheit, war ihr phyſiſcher, ethiſch indifferenter Charakter und die dadurch bedingte Weiſe ihrer Verehrung. Man wuſste ſie nicht anders als mit phyſiſchen Gaben zu ehren, ſteigerte nun aber dieſe zu einer grauſigen Höhe. Man ſchor ſich eine Glatze, gab durch Selbſtverwundung etwas von ſeinem Blute hin, verſchnitt ſich, ja fügte zu dem Thieropfer das Kindesopfer; denn man meinte, die zerſtörende Gottheit giere nach dem kreatürlichen Leben und müſſe irgendwie befriedigt werden. Um der Aſtarte angenehm zu ſein, proſtituirten ſich Frauen und Jungfrauen; Frauen und Männer ſtellten ſich ſogar dauernd in ihren Dienſt ſich geſchlechtlich preisgebend und wurden dadurch קדשות und קדשים (Luth. Huhren und Huhrer). Die Unterdrückung der beſſeren natürlichen Gefüle, ja die ſcheußlichſte Unnatur ſchien verdienſtlich, der Fleiſchesdienſt ſelbſt wurde zum Gottesdienſt. Es iſt wol möglich, daſs der canaanitiſche Kultus in den älteren Zeiten noch eine mildere Form gehabt hat. Daſs ſich indes die ſpätere Ausartung, die beſonders in den Seeſtädten, aber von da aus auch im Libanon zur vollen Entwicklung gelangte, bereits frühe anbante und ganz in der Konſequenz dieſer Religion lag, ergibt ſich beſonders aus dem Gegenſatz, in welchen ſich der Moſaismus von vornherein dazu ſtellte. Dieſer Gegenſatz muſste ſich um ſo ſchärfer geſtalten, als auch die ganze übrige Sittlichkeit auf einer ziemlich niedrigen Stufe fand. Die Zweideutigkeit der phöniziſchen Verträge und die phöniziſche Treue waren ſelbſt bei den Heiden berüchtigt. Die Punier galten für ungaſtlich, finſter, unfromm, treulos und wollüſtig (Münter, Rel. der Karth. S. 250).

5. Handel und Kultur. Mehr noch als die anderen, in 1 Moſ. 10 als hamitiſch bezeichneten Stämme zeichneten ſich die Phönizier durch ihren Sinn für Handel aus. Sie ihrerſeits verbanden damit alsbald die Vorliebe für das Küſtenland und die See. Das enge Verhältnis, in welchem ſie der Lage ihres Landes nach ebenſowol zu Ägypten als auch zu Arabien und Babylonien ſtanden, brachte es mit ſich, daſs ſie in den Verkehr, welchen die Ägypter ſchon frühzeitig mit dem Weihrauchlande, mit Südarabien, oder welchen die arab. Stämme untereinander hatten, miteintraten und ihre Nachbarn nicht bloß mit ihren phöniziſchen, ſondern auch mit anderen eingehandelten Produkten und Waren verſahen. Dieſer Verkehr nun fürte ſie zur Erweiterung ihrer Kenntniſſe und zur Pflege verſchiedener Fertigkeiten. Frägt es ſich aber, was ſie, ſo ausgerüſtet, zu erzeugen und zu arbeiten im Stande waren, ſo haben die Griechen ſie ſicher mit Unrecht

für die Urheber von faſt allen Erfindungen und Entdeckungen gehalten. Die Buchſtabenſchrift, die ſie nur weiter verbreiteten, war warſcheinlich ſchon in Ägypten ausgebildet. Für alles das, was zur höheren geiſtigen Kultur gehört, hatten ſie offenbar weder beſondere Neigung noch Fähigkeit. Strabo rühmt ihnen ſchon im Altertum eine Pflege der Philoſophie, der Aſtronomie und Arithmetik nach, 17, p. 367. Aber ſicher waren ihre betreffenden Beſtrebungen praktiſch und auf ihre nächſten Bedürfniſſe, beſonders auf die der Schifffart, berechnet. Auf dem Gebiete der eigentlichen Kunſt blieben ſie, ſcheint es, immer ſehr abhängig. Das Organ für die Normen und Formen des Schönen ſcheint ihnen ebenſoſehr, wie den verwandten Stämmen, gefehlt zu haben. Nach ihren Skulpturwerken, ihren Gefäßen und Geräten, welche ſich uns auf ägyptiſchen Abbildungen andeuten, nach den Schmuckſachen, die ſich in den Gräbern Mykenes oder bei Spata im Hymettos erhalten haben, nach der Form und Art des Sarges Eſchmunazars (warſcheinlich aus dem 4. Jarhundert v. Chr.) und ſelbſt auch nach der bei Paleſtrina in Italien gefundenen phöniziſchen Schale mit ihren Bildern haben die Phönizier ſowol den Ägyptern als auch den Babyloniern und Aſſyrern nachgeamt, ägyptiſch waren auch ihre Tempelbauten (Lucian, De dea Syr. § 23), die Byſſuskleidung und Tiara ihrer Prieſter (Sil. Ital. Pun. III, 24). Oft haben ſie die Nachamung nur handwerksmäßig und ſchlecht betrieben; zuweilen haben ſie das Ägyptiſche mit dem Babyloniſchen verſchmolzen. An der großen, zu Kurion bei Amathus auf Cypern gefundenen Schale tritt dieſe Verſchmelzung beſonders deutlich hervor (vergl. Ceccaldi, Les fouilles de Curium, Revue Arch. 1877). Ganz anders dagegen verhielt es ſich mit ihnen im Gebiete der Technik im weiteren Sinne. Hier waren ſie unſtreitig geſchickte und tüchtige Arbeiter und entwickelten manche Erfindung, die Andere gemacht hatten, in der Art weiter, daſs ſie an dem Ruhme derſelben mit einigem Recht partizipirten. Von ihrer hoch entwickelten Induſtrie zeugen beſonders die Tributliſten der ägyptiſchen Denkmäler, auf denen bunt gewirkte Gewänder, Glaswaren, Schmuckſachen in Silber, Gold, Elfenbein und Edelſtein, Hausgeräte aus Metall und Thon erwänt werden. Für ihr Geſchick in der Bearbeitung der Metalle, die ſie von den ſchon frühzeitig damit vertrauten Babyloniern gelernt haben mochten, ſprechen nicht bloß die Gußwerke des tyriſchen Künſtlers Hiram beim ſalomoniſchen Tempelbau, ſondern auch die ſidoniſchen Miſchkrüge von Erz und Silber, reich an Erfindung, die bei Homer gerühmt, die Rüſtungen und Schmuckſachen, die Ez. 27, 5. 7 erwänt und neuerdings in den Gräbern Griechenlands in reicher Fülle gefunden werden. Von ihrer Tüchtigkeit und ihrem Eifer im Bergbau zeugt die Fülle des Kupfers, welches ſie aus Cypern, zeugen die Goldſchätze, die ſie aus Thaſos, und die Menge des Silbers, das ſie aus dem Silberberge Iberiens (Sierra Morena), zu gewinnen wuſsten. Die Kunſt, Glas herzuſtellen, welche die Sage auf phöniziſche Kaufleute am Belusbache bei Acco zurückfürt (Tacit. hist. 5, 7), ſoll den Chineſen ſchon 2000 v. Chr. bekannt geweſen ſein, und die Ägypter ſollen im Glasblaſen ſchon ebenſo früh eine bewundernswürdige Geſchicklichkeit gehabt haben. Aber nach Plin. h. n. 5, 17; 36, 66 hielt man doch dafür, daſs das ſchönſte Glas bei Sarepta, der Schmelzſtadt (von צרף), geſchmolzen werde. Die kunſtvolle Weberei und Buntwirkerei der Sidonier, die ſie vielleicht von den Babyloniern erlernt hatten, rühmt Homer, Il. 6, 289 ff. 23, 742, Odyſſ. 15, 115 ff. 425, vgl. Äneid. 4, 75; von ihrer Fertigkeit in der Bildſchnitzerei redet Philo, Opp. 2, 579. Die Purpurfärberei vor allem, die auch an den Küſten Kleinaſiens, Griechenlands und Nordafrikas ſehr frühzeitig bekannt geweſen ſein ſoll, übten die Tyrier ſo ſtark, daſs ſie in ihr noch ſpät als unübertroffene Meiſter daſtanden, ja daſs noch heute die bei Tyrus gefundenen Hügel von den Schalen der Purpurſchnecke, die ſie nicht bloß daheim, ſondern auch an den Geſtaden von Cypern, Rhodus und Creta, von Griechenland und Euböa ſammelten, davon Zeugnis ablegen (vgl. Bd. IV, S. 490), obwol ſie auch von Eliſſa, Aram und Meſopotamien Purpur einhandelten, Ez. 27, 7. 16. 24. — Am beſten verſtanden ſie ſich ſicher auf den feſten Bau und die zweckmäßige Einrichtung der Schiffe; beſonders galten die Byblier als Meiſter in dieſem Fach. Zu den gewönlichen Handels-

ſchiffen (Gaulos), die vorn und hinten gleichmäßig abgerundet, mit 20—30 Ruderern verſehen wurden, fügten ſie für Krieg und Raub die Fünfzigruderer, und für größere Unternehmungen die beſonders ſtark gebauten Tarſisſchiffe, Jeſ. 2, 16. Ihre Kauffahrer konnten gegen 500 Mann an Bord nehmen. Zu den Rudern derſelben verwendeten ſie Eichenholz, zu den Maſten Cedernſtämme, zu den Segeln zuweilen blauen und roten Purpur, Ezech. 27, 4—7. Ihre Schiffe furen ſchneller als ſelbſt die Galeeren Venedigs im 15. Jarhundert; ſie legten durchſchnittlich in der Stunde eine Meile zurück; vom Polarſtern, dem „phöniziſchen Stern“ geleitet, hielten ſie ſicherer die Richtung, als die Schiffe der Griechen, die dem großen Bären folgten. Obwol ſie in der Regel nur von Anfang März bis Ende Oktober unterwegs waren, hatten ſie doch den Ruhm, ſelbſt gegen den Wind ſegeln und auch in ſtürmiſcher Jareszeit glückliche Farten machen zu können. — Daſs ſie auch im Häuſer- und Mauerbau geübt waren, dafür ſpricht die Sage der Griechen, daſs Kadmos ihre Vorfaren den Steinbau gelehrt habe und der Ruhm der Mauern von Theben. Nach 1 Kön. 5, 6 verſah ſich Salomo mit Bauleuten und Steinhauern aus Tyrus, und nach Ez. 27, 5 ff. war das tyriſche Königshaus, änlich wie der Tempel in Jeruſalem, aus Werkſtücken errichtet, welche Holzgetäfel mit Gold- und Edelſteinverzierungen hatten. Leider ſind weder von den alten Tempeln noch von ſonſtigen Bauwerken irgendwelche Reſte von Bedeutung auf uns gekommen. Am beſten erhalten ſind die Felsgräber der alten Städte, beſonders auch die von Tyrus, welche änlich wie die in den Felswänden weſtlich von den Trümmern Karthagos mehrere Stockwerke von Niſchen über einander haben. Aus der Art der Mauerreſte und Tempeltrümmer (beſonders in Antaradus, wo noch die beſten Reſte altphöniziſcher Baukunſt gefunden werden) möchte man ſchließen, daſs die Phönizier vorwiegend Blöcke größter Dimenſionen, anfangs nur wenig zugehauen und one Glättung der Außenfläche, verwendeten, daſs ihre Bauwerke, einfachen und ſchweren Charakters, Würfeln änlich und mit Monolithen gedeckt waren (vgl. Renan, Miss. p. 60 sqq.). Indes kann es doch daneben auch leichtere Bauten gegeben haben; die Leichtigkeit ihres Baues macht es ſelbſt erklärlich, daſs ſie völlig verſchwanden. Nach Strabos Bericht (p. 754. 756) hatte Tyrus in ſeiner Zeit ſehr hohe Häuſer, höhere als Rom. Beſonders waren nach ihm die zalreichen Bewoner von Aradus bei der Kleinheit des Felſens genötigt, die Häuſer viele Stockwerke hoch zu bauen.

6. Die Verfaſſung. In all den bedeutenderen phöniziſchen Städten beſtand von Alters her die Königsherrſchaft, die ſich aus dem patriarchaliſchen Anſehen der Stammälteſten wol wie von ſelbſt entwickelt hatte. Die Gemeinſamkeit der Intereſſen mag die verſchiedenen Könige, die übrigens alle zu der einen, beſonders in Sidon zalreich vertretenen Familie der Beliden gehören, d. h. von Baal abſtammen wollten, vergl. Curt. 4, 1, oft genug zu gemeinſamem Handeln verbunden haben. Aber von einem feſteren Zuſammenhalten, wie es ſich bei den Philiſtern zeigt, findet ſich nichts. Und ebenſowenig iſt davon etwas zu bemerken, daſs Sidon oder Tyrus die anderen Städte von ſich abhängig gemacht hätte. Nur müſſen wol die tyriſchen Herrſcher, wie ſchon oben geltend gemacht wurde, lange Zeit hindurch auch über Sidon mächtig geweſen ſein. Erſt als die einen wie die anderen ihre Selbſtändigkeit verloren hatten und unter der gemeinſamen Oberherrſchaft der Perſer vereinigt waren, bildete ſich eine gewiſſe Föderativform. Die Tyrier, Sidonier und Aradier ſetzten damals einen gemeinſamen Rat in Tripolis ein. Um die Könige her machte ſich, natürlich beratend und beſchränkend, eine Ariſtokratie geltend, welche aus den Geſchlechterälteſten beſtand (Ez. 27, 9, Renan, Miss. pag. 199), welche warſcheinlich aber von den vornehmen Kaufleuten, die Jeſ. 23, 8 Fürſten heißen, vermehrt und gehoben wurde. Im 4. Jarhundert v. Chr. ſcheinen in Sidon 5—600 zum Senat gehört zu haben (Diod. 16, 41. 45; Juſtin. 18, 6). Je größer aber der Reichtum und je allgemeiner Wolleben und Üppigkeit wurden, deſto mehr wird auch der große Haufe an der Herrſchaft haben teilnehmen und die Geſetze nach ſeinem Gelüſte habe einrichten wollen. Die Kolonieen boten für die aufſtrebenden Elemente Raum, wurden

aber noch öfter, wie die Erzälung von der Gründung Karthagos und Arvads beweist, Zufluchtsstätten für die Vornehmeren, die dem Pöbel weichen mufsten. Die Mutterstädte waren in Gefar, der Masſenherrſchaft zu verfallen. Jedenfalls eignete ſich das Volk allmählich einen Anteil an der Regierung an (Joſ. Arch. 14, 12, 4. 5; Curt. 4, 15). — Die Verfaſſung der Kolonieen geſtaltete ſich derjenigen der Mutterſtädte warſcheinlich ſehr änlich. Auf die Städte von Cypern übertrug ſich ſogar auch ein erbliches Königtum. In den anderen Kolonieen wurden ſtatt des Königs Beamte, gewönlich zwei nebeneinander, ſeis von der Mutterſtadt, ſeis von den Koloniſten ſelbſt, an die Spitze geſtellt, — Suſeten, Richter, wie ſie auch Tyrus vor Abibaal und Hiram gehabt haben ſoll und ſpäter in Abhängigkeit von Chaldäa eine zeitlang erhielt, Liv. 28, 37; Mov. Phön. II, 1, S. 490 ff. 529 ff. Daneben hatten mitausgewanderte Prieſter und ihre Nachkommen das Prieſtertum an den Tempeln (Serv. ad Aeneid. I, 738). In Karthago wurden die beiden Suſeten ſpäter järlich neu gewält. Sie hatten die Exekutive, und dreißig Altersmänner bildeten mit ihnen die Regierungsbehörde. Das Verhältnis zu der Mutterſtadt war nur loſe, mehr mercantil und religiös als politiſch.

7. Die Geſchichte. Ob die Canaaniter, voran die Sidonier, aus ihrer ſüdlichen Heimat, auf welche ihre nicht gering anzuſchlagende Herleitung von den Hamiten in 1 Moſ. 10, 15 hinweiſt (vergl. Bd. III, S. 116), auf welche ſogar auch Juſtin (18, 3), wenn auch nur dunkel, ſchließen läſst, zuerſt am Euphrat hinaufgezogen und dann erſt von Nordoſten her nach Canaan gekommen, oder, wie arabiſche Schriftſteller wollen (Maspéro, Geſchichte der orient. Völker, deutſch S. 168), quer durch die arabiſche Wüſte vorgedrungen ſind, läſst ſich nicht einmal vermuten. Aus der Voranſtellung Sidons in 1 Moſ. 10, 15 folgt nur, daſs Sidon vor den anderen canaanitiſchen Stämmen mächtig geweſen, nicht daſs letztere von ihm ausgegangen ſind. Übrigens würde ſich durch die Reihenfolge der übrigen canaanit. Namen nicht bloß eine Bewegung nach Süden (in v. 17 f.), ſondern ebenſoſehr auch eine nach Norden andeuten. Jedenfalls wird man in dem Vordringen der Canaaniter nach Weſten den Anfang jener größeren Völkerbewegung erkennen müſſen, die ſich weiterhin in den Unternehmungen nach den weiten Küſtenländern des Mittelmeers geltend gemacht hat. Nach 1 Moſ. 12, 6; 13, 7; c. 23 u. a. Stſt. waren ſie über Canaan bereits ausgebreitet, ehe noch die terachitiſche Wanderung bis dorthin vordrang. Nach der eigenen Überlieferung der Tyrier war Tyrus und der Melkarttempel daſelbſt ſchon 2750 v. Chr. erbaut worden, Her. 2, 44, und nach demjenigen, was wir durch Tutmes III, Sethos I und Rhamſes II über die Zuſtände in Canaan erfaren, muſs man die tyriſche Anſiedelung wenigſtens vor 2000 v. Chr. anſetzen; die ſidoniſche aber iſt noch älter. Nach Duncker (Geſch. des Alterth.[5], I, S. 315. 317. 319; II, S. 40) können die Anfänge der Kultur in Kanaan nicht ſpäter als um die Mitte des dritten Jartauſends v. Chr., und die Gründung von Sidon und Gebal nicht wol erſt nach 2000 angeſetzt werden. — Die Philiſter ſaßen damals warſcheinlich noch erſt in Gerar und im Südlande (vgl. Bd. XI, S. 630), und möglich iſt es, daſs die Sidonier oder Phönizier vorerſt die ganze Küſte ſüdwärts bis über Gaza hinaus in Beſchlag nahmen, daſs ſie erſt ſpäter vor den vordrängenden Philiſtern zurückwichen. Vielleicht hatten ſie ihre Kolonieen ſogar bis nach Ägypten hinein vorgeſchoben, wenn anders das Delta damals noch nicht von den Ägyptern ſelbſt beſetzt war (vgl. Ebers, Ägypten ꝛc. S. 130 f.). Die Meinung Manethos u. a., daſs die Phönizier mit den im Anfang des 17. Jarhunderts aus Ägypten vertriebenen Hykſos identiſch ſeien, ließe ſich dann dahin verſtehen, daſs beide miteinander Zuſammenhang hatten, daſs namentlich das Zurückgehen der einen auch das der andern herbeifürte. Die mächtigen Pharaonen, die ſich gegen die Hykſos erhoben, im 17.—14. Jarhundert, Tutmes I und die anderen bis auf Rhamſes II drangen nach den ägyptiſchen Denkmälern bis nach Phönizien vor und verwüſteten Zemar (Simyra), Arathutu (Aradus) und Arkatu (Arka). Rhamſes II grub ſeine Bilder in die Felſen bei Berytus ein. Die Störung jedoch, welche ſie der ſchon damals blühenden phöniziſchen Entwickelung zufügten,

ſcheint nicht ſehr tiefgreifend geweſen zu ſein. Unter Rhamſes II und III nahm der König von Arados neben den Cheta ſchon wider eine bedeutende Stellung ein, — trotz der Eroberung ſeiner Stadt durch Tutmes III Als Ägypten mit den Cheta Frieden geſchloſſen hatte, gewann Aſien ſogar ein Übergewicht, dem erſt Rhamſes III. ein Ende bereitete.

Faſt ſcheinen die nördlichen Städte, Aradus und beſonders auch Gebal, welches vielleicht das Kepuna (Kepni) der Hieroglyphen iſt, am erſten geblüht zu haben. Die älteren Kolonieen an den benachbarten Küſten und auf Cypern ſollen von Gebal ausgegangen ſein, vergl. Strabo 16, 755, Lucian, De dea Syr. 6. Selbſt litterariſche Tätigkeit und Bildung ſcheinen ſich hier frühzeitig entwickelt zu haben; nach Ebers (Riehms Handwörterbuch S. 318b) haben ſich ſchon im 16. Jarhundert die Schriften und Rezepte eines Arztes aus Gebal bis nach Ägypten verbreitet. Seit dem 16. Jarhundert wurde jedoch Sidon die Metropole der Küſte (die „große“, Joſ. 11, 8; 19, 28), und erlangte eine Macht, die man ſich etwa wie die der italieniſchen Städte und Republiken im Mittelalter, wenn nicht noch größer zu denken hat. Als die Kinder Iſrael von Südoſten her vordrangen, hatte dieſer Handelsort jedenfalls ſeine reicheren Hilfsquellen und dazu auch ein friſcher pulſirendes, durch die größeren Ziele in der Ferne kräftiger angeregtes Leben vor den tiefer im Lande wonenden Canaaniterſtämmen voraus. Die Kinder Iſrael dachten nicht ernſtlich daran, die nach Joſ. 19, 28 f. dem Stamme Aſer zugeteilten phöniziſchen Küſtengebiete wirklich anzugreifen, hatten dazu aber auch keine beſondere Veranlaſſung. Nachdem in Richt. 10, 6 bemerkt iſt, daſs ſie, wie andern heidniſchen Göttern, auch denen der Sidonier dienten, werden in 10, 12 die Sidonier unter ihren Drängern erwänt. Allein Bertheau und Keil nehmen wol mit Recht an, daſs hier nicht ſowol die Sidonier ſelbſt, denen als Handelsvolk eine gewaltſame Unterdrückung Iſraels kaum zugetraut werden kann, als vielmehr Jabin u. A., die ſich unter die Schutzherrſchaft der mächtigen Küſtenſtadt geſtellt haben werden, gemeint ſeien. Keinenfalls wird hier zwiſchen den eigentlichen Sidoniern und den etwa in ihr Gebiet aufgenommenen Canaanitern unterſchieden ſein. — Warſcheinlich haben die damaligen Ereigniſſe nur zur Hebung Sidons beigetragen. Daſs die Amoriter das Reich der Cheta zerſtörten und auf dieſe drückten (nach Dunck. II, S. 41), beſonders aber auch, daſs die Kinder Iſrael die Canaaniterſtämme nach Norden zu vorſchoben, dieſe Tatſachen dürften die Folge gehabt haben, daſs das ſüdliche Phönizien an Bevölkerung weſentlich gewann. Unverkennbar wurde der Drang der Sidonier, ſich nach Weſten auszubreiten, dort neue Verbindungen anzuknüpfen und neue Gebiete zu beſetzen, gerade jetzt beſonders ſtark. Ihr Belos, d. i. Baal, ſoll Cypern ſchon vor dem trojaniſchen Kriege beherrſcht haben. Und wirklich beſetzten ſie Cypern, gründeten ſie auch die Stadt Kith (Chith, bei den Griechen Kittion), nach welcher ſie die ganze Inſel Chittim nannten, bereits in einer Zeit, in der ſie ſich noch der babyloniſchen Keilſchrift bedienten, und bürgerten dieſe Schrift in der vereinfachten Geſtalt der cypriſchen Schrift hier ſo ſehr ein, daſs ſie auch von den Griechen noch, die wol erſt im 8. Jarhundert dorthin kamen, auf Münzen und Inſchriften in Gebrauch genommen wurde. Sie gründeten und befeſtigten um dieſelbe Zeit (warſcheinlich ſchon im 13. Jarhundert) viele Pflanzſtädte in Cilicien und Karien, am Marmara- und am ſchwarzen Meer; ſie faſsten etwa ſeit dem Jare 1200 auch an den Küſten von Hellas feſten Fuſs und hielten als Anſiedler ſowol über das griechiſche Feſtland, über Argolis, Attica und Böotien hin, wo Kadmus ihr Repräſentant wurde, als auch über Creta und die anderen Inſeln, wo Minos ſein Gebiet erhielt, ihren Zug, ja breiteten allmählich ihre Kolonieen auch über die Küſten Siciliens und Italiens, Nordafrikas (Hippo, Hadrumetum, Utyke oder Utica u. a.) und Sardiniens aus (vergl. Dunck. II, S. 42. 64 f.).

Der Schwerpunkt der phöniziſchen Entwicklung rückte aber allmählich noch weiter nach Süden. Etwa um 1100 v. Chr. gewann Tyrus das Übergewicht. In welchem Verhältnis Tyrus bis dahin zu Sidon geſtanden hatte, iſt unklar. In Jeſ. 23, 7 heißt es von der erſteren, daſs ihr Anfang von den Tagen der Urzeit

her sei; dem Herodot (2, 44) erzälten die Priester des Baal Melkart, dass ihr Tempel und ihre Stadt damals (etwa 450 v. Chr.) bereits 2300 Jare gestanden hätten (nach Movers II, S. 185 wahrscheinlich auf Grund einer sorgfältigen chronistischen Annalistik; an die Gründung von Städten und Heiligtümern hätten sich nach 4 Mos. 13, 23; 1 Kön. 6, 1 gewönlich Ären angeschlossen); Strabo nennt nach Posidonius 17, 756 Tyrus die älteste Stadt der Phönizier; in Dion. Perieg. v. 911 heißt sie *Τύρος ὠγυγίη*, die uralte. Andererseits sagt Justin (18, 3), dass die Phönizier sie erst viele Jare nach Sidon, als letzteres von dem Könige der Ascalonier erobert war, erst vor dem Jare der Zerstörung Trojas gegründet hätten. Josephus (Arch. 8, 3, 1) behauptet, dass sie erst 240 Jare vor dem Tempelbau zu Jerusalem erbaut sei. Letztere Nachrichten bloß auf Inseltyrus im Unterschied von Palätyrus zu beziehen, ist rein willkürlich. Wahrscheinlich hatte Tyrus wirklich schon seit den ältesten Zeiten existirt; erwänt es doch bereits der erste Sethos unter den von ihm bezwungenen Städten; aber zu Macht und Bedeutung mochte es erst in der sidonischen Zeit, wo Schifffart und Handel einen so gewaltigen Aufschwung nahmen, emporkommen. Wenn es in Jos. 19, 29 und 2 Sam. 24, 7 mit עיר מבצר צור gemeint ist (wie Knob. und Keil annehmen, während Andere darunter eine zu Aser gehörige Stadt verstehen), so kann man daraus schließen, dass es damals zu einer Festung ausgebaut war. In Sir. 46, 18 meinte der Grundtext mit צרים wahrscheinlich nicht das nom. pr. „die Tyrier", sondern das appell. „die Widersacher", vergl. Fritzsche zu d. St. Daraus, dass Sidon sich auf Münzen als Mutter nicht blos von Kambe, Hippo, Kittion, sondern daneben auch von Tyrus bezeichnet (vgl. Mov. II, 134), folgt nichts weiter, als dass es eine zeitlang ein Übergewicht über letzteres gehabt hat. Auf anderen Münzen heißt Tyrus die Mutter der Sidonier, אם צדנם, vgl. Gesen. Monum. phoen. p. 263.

Die Geschichte der tyrischen Blüte knüpft sich von vornherein an bestimmte Königsnamen. Es sind besonders die im A. Test. genannten, in Betreff deren uns Josephus auch die namentlich von Menandros aus Ephesus aufbewarten phönizischen Nachrichten mitgeteilt hat. Vorangehen Abibaal und sein Son Hiram, der Zeitgenosse Davids und Salomos. Abibaal, dessen Name mehrfach vorkommt (auch auf einem in Florenz aufbewarten, mit einem Königsbilde und einer altphönizischen Inschrift geschmückten Sardonsteine), soll, nachdem früher zwei Schoftim regiert hatten, als erster König auf den Thron von Tyrus gelangt sein. Möglicherweise war er aus der königlichen Familie, die bis dahin in Sidon geherrscht hatte, hervorgegangen, sodass er auch in dieser Stadt Anerkennung fand. Jedenfalls scheint jene Unterordnung Sidons, die durch die Bezeichnung der tyrischen Könige Ethbaal und Lulii als sidonischer Fürsten bezeugt wird, schon jetzt oder doch bald darnach zustande gekommen zu sein. Hatte nun Herakles, d. i. Baal Melkart nach der Sage der Griechen bis jetzt bereits über alle Küstenländer, soweit die Wogen des Mittelmeeres die phönizischen Schiffe trugen, Macht gewonnen, so wagten sich fortan die Tyrier sogar auch auf das weite atlantische Meer, gründeten Gades (Gadeira) in dem Silberlande Tarschisch, d. i. im Tale des Guadalquivir, um hier Gold, Zinn und Erz in reicher Fülle zu heben, ja bald wurden sie bis nach einer großen, wunderbar fruchtbaren und schönen Insel, Libyen gegenüber, wahrscheinlich Madeira, verschlagen (Diod. 5, 19. 20). Nordwärts drangen sie bis über die Rheinmündung hinaus vor und holten den Bernstein, den schon Homer mehrfach erwänt (Dunck. II, S. 63. 205). Über Hiram, der den Verkehr mit dem fernen Osten hinzufügte, vgl. den Art. Bd. VI, S. 150.

Auf Hiram folgte (nach Menander bei Jos. c. Ap. 1, 18) sein Son Beleazar (nach besserer Lesart bei Rufin Baleastartus, vgl. Mov. Phön. 2, 340), dann sein Enkel Abdastartus. Letzterer wurde von den Sönen seiner Amme, denen er nach phönizischer (auch karthagischer und hebräischer) Sitte, — vgl. Verg. Aen. 4, 632, Appian, 8, 28; 1 Mos. 35, 8 — großen Einfluss gestattet hatte, erschlagen. Nachdem aber der älteste derselben die Herrschaft 12 Jare inne gehabt hatte, und viele Geschlechter, um der Unterdrückung zu entfliehen, in die Kolonieen davongezogen waren, besonders nach Ithyke (Utika), (Justin 8, 4, 2),

ſcheint Hirams Familie den Thron zurückgewonnen zu haben. Aſtartus und ſeine Brüder Aſerymus (Aſtarymus) und Pheles dürften Brüder des Abdaſtartus geweſen ſein. Gegen den Brudermörder Pheles (פֶּלֶאֶס) aber erhob ſich Ethbaal (nach tyriſcher Ausſprache mit Bindevokal Ithobaal), der Oberprieſter der Aſtarte, den Movers (Phön. II, S. 345) und Schlottmann (S. 36) für den Son des Abdaſtartus halten, mit dem aber warſcheinlich eine neue Familie zur Regierung kam. Er war der Vater der Iſebel, die Ahab von Iſrael zum Weibe nahm, und ſtand wegen ſeines frommen Eifers in ſo hohem Anſehen, daſs die Tyrier das Aufhören jener Dürre und Hungersnot, die in Ahabs Zeit über Iſrael hinaus auch Phönizien heimſuchte, vor allem auf das Gewicht ſeiner Fürbitte zurückfürten. Ahab hatte an Tyrus wol ein Gegengewicht gegen die damals immer heftiger vordringenden Syrer zu gewinnen gehofft, 1 Kön. 20, 34; 2 Kön. 10, 32 f.; 12, 18; 13, 3. 4. Wirklich ließ Ethbaal an der nördlichen Grenze Phöniziens gegen jene das noch in der ſpäteren Zeit wichtige Kaſtell Botrys ausbauen, Joſ. Arch. 18, 13, 2. Ebenſo ſorgte er aber auch für Neugründung von Kolonieen. Er ließ ſüdlich von Ithyke (Utika) das wichtige Auza im Innern Mauretaniens anlegen (nach Menander bei Joſ. Arch. 8, 13, 2) und bald noch andere Anſiedelungen bis ins Innere des Landes hinein nachfolgen. Ethbaal regierte 32 Jare, nach Duncker 917—885 v. Chr. Schon unter ſeinem Son Balezor, der (nach Synkellos) nur 8 Jare regierte, und beſonders unter ſeinem Enkel Mattan (Mutton), der, 8 Jare alt, auf den Thron gelangte und denſelben (nach Synk.) 25 Jare inne hatte, kamen die Streitigkeiten der mächtig auftretenden Volkspartei gegen Adel und Prieſtertum zum Ausbruch, welche nicht bloß für Tyrus, ſondern für den ganzen Weſten wichtige Folgen hatte. (Joſephus gibt die Regierungsjare der beiden letzten anders an; ſie ſtimmen ſo aber nicht zu der zweimal von ihm erwänten Geſamtſumme der Regierungsjare der tyriſchen Könige.) Mattan beſtimmte, als er, 32 Jare alt, ſtarb, etwa 835 v. Chr., daſs neben ſeinem neunjärigen Son Pygmalion auch ſeine nur wenige Jare ältere Tochter Eliſſa (אליעזרה), die mythiſch mit der Mond- und Unterweltsgöttin Dido (דידה, vergl. Schröd. S. 126) verwechſelt worden iſt, an der Regierung teilhaben ſollte. Sie war nach Juſtin 18, 4, 3, vergl. Aeneid. 1, 143 die Gemalin des Bruders des Mattan, des Azerbas oder Sychäus, d. i. אַזְכַּרְבַּעַל oder זְכַרְבַּעַל (über die Identität beider Namen ſ. Serv. ad Aeneid. 1, 343, Mov. II, 1, S. 355), der als Hoherprieſter des Melkart nächſt dem Könige der erſte Mann im State war und den minderjärigen Pygmalion vertreten muſste. Die Volkspartei aber ſorgte dafür, daſs Azerbas auf einer Eberjagd meuchlings erſtochen und in einen Abgrund geſtürzt wurde, was nach Mov. II, 357 der hiſtoriſche Kern der viel verſchlungenen Sage iſt, — und machte den jetzt ſechszehnjärigen Pygmalion, der wol um das Verbrechen wuſste, zum Alleinherrſcher. Eliſſa, die ihren Bruder wegen der an ihrem Gemal begangenen Untat verabſcheute (Juſtin. 18, 4, 9), entſchloſs ſich daher mit einigen Häuptern und Senatoren, aus dem der Pöbelherrſchaft verfallenen State auszuwandern, bemächtigte ſich der zu Getreidekäufen ausgerüſteten Schiffe im Hafen und der darauf befindlichen königlichen Gelder, ſegelte über Cypern nach Nordafrika und erbaute dort in der Nähe von Ithyke, der älteren Kolonie, Karthago, d. i. קַרְתָּה חֲדָשָׁה, die neue Stadt, um die Mitte des 9. Jarh.'s v. Chr. (vgl. Timaei fragm. 23, ed. Müller; Appian. Rom. hiſt. 8, 1). Indem Züge aus dem Mythus der gehörnten Mondgöttin, der wandernden Aſtarte (Dido), welcher die Kuh zugehörte, auf das Geſchick der Eliſſa übertragen wurden, entſtand die bekannte Geſchichte von dem Ankauf des mit einer Ochſenhaut umſpannten Bodens, durch die ſich auch die Tributpflichtigkeit der erſten Anſiedler andeuten mochte, vgl. Mov. I, 609 ff.

Eine änliche Entwicklung hatte in Sidon etwa 100 Jare ſpäter (nach Eus. chron. Armen. ed. Auch. 2, 177 im 4. Jare der 4. Olymp., d. i. 761 v. Chr.) eine entſprechende Folge. Um dem Drucke von ſeiten der Volkspartei zu entgehen, entflohen einige vornehme Geſchlechter von hier nach der Inſel der Aradier, und

trugen dazu bei, daſs die Macht dieſes Stammes zur See und auf dem Feſtlande ſchnell emporblühte.

Wärend das Aufblühen Karthagos noch zur Erweiterung der tyriſchen Macht zu dienen ſchien, redeten die Propheten in Iſrael bereits von einem Gericht, das auch die phöniziſchen Städte heimſuchen werde. Das künftige Geſchick der „Kronenſpenderin" Tyrus, „deren Kaufleute Fürſten", Jeſ. 23, 8, kam ihnen als ein beſonders ſchlagender Beweis dafür in Betracht, daſs der Herr die Hoheit aller Zier entweihen, alle Geehrten der Erde gering machen werde, Jeſ. 23, 9. Schon Amos 1, 9 läſst das rund herum aufziehende Gewitter auch auf die Tyrier einſchlagen. Änlich droht ihnen Joel (4, 4). Jeſaia (c. 23) weisſagt, daſs ſelbſt das reiche und ſtolze Tyrus dereinſt tief herabkommen und ſpäter, wenn es ſich wider erhoben habe, ſeinen Erwerb dem Herrn weihen werde. Jeremja (25, 22; 47, 4) weisſagt gegen Tyrus und Sidon nur allgemeiner, beſonders aber erhebt er in Zedekias Zeit (27, 3), wo ſich die Vorderaſiaten gegen Babel zum Entſcheidungskampf rüſteten und Zedekia ſich in ein Bündnis mit ihnen einließ, ſein drohendes Wort (denn Zedekia, nicht Jojakim iſt 27, 1 zu leſen). Ezechiel (c. 26—28) ſtellt an Tyrus, am tyriſchen Könige und ebenſo an Sidon einen änlichen Erweis der göttlichen Machtherrlichkeit und Strafgerechtigkeit in Ausſicht, wie ihn der Verf. von Jeſ. 13 und 14 an Babel und deſſen König ſchildert. Auch nach Sach. 9, 3 ſoll Tyrus dem von Norden her über die Küſte ergehenden Gericht trotz ſeiner Befeſtigungen erliegen.

Daſs der Hafenort Eloth von den Edomitern, als ſie von Joram abfielen, 2 Kön. 8, 20 ff., weggenommen und der Handel auf dem roten Meer für längere Zeit unmöglich gemacht wurde (vgl. 2 Kön. 14, 22; 2 Chr. 26, 2), mochten die Phönizier noch nicht allzuſchwer empfinden. Bedenklicher war die Gefar, die von Seiten der allmählich immer ſtärker vordringenden aſiatiſchen Weltmacht für ſie ebenſo ſehr wie für Iſrael und Juda drohte. Schon im 9. Jarhundert muſsten ſich ihre Könige immer wider zu Tributzalungen an die aſſyriſchen Herrſcher verſtehen, an Aſurnaßirhabal (883—859), vergl. Schrad.[2], S. 157. 169, und ebenſo an Salmanaſſar II (859—823), welcher auch den mit Ahab von Iſrael und Benhadad von Damascus verbündeten König von Arvad Matinbaal (854) bei Karkar ſchlug, vergl. Schrad.[2], S. 196 und 207. Im 8. Jarhundert woren Hiram II von Tyrus, Sibittibihli von Byblos und Matanbiil von Arvad dem Tiglatpileſar II (738 und 734) tributär, vergl. Schrad.[2], S. 253 und 257. Beſonders fraglich aber wurde das Geſchick der Küſte, als die Aſſyrer das Reich Iſrael eroberten. Der damalige König von Tyrus, Eluläus (der in den K.-Inſchr. des Sanherib Lulii, König von Sidon, heißt und Sidon wirklich inne hatte, immerhin aber eigentlich König von Tyrus war, da ſonſt wol ein König von Tyrus außer ihm erwänt ſein würde, vergl. Schrad.[2], S. 286. 288), hatte ſich gegen die Aſſyrer aufgelehnt und den Tribut verweigert. Die abgefallenen Cyprier (*Κιτταῖοι*) hatte er nach Menander (Joſ. Arch. 9, 14, 2) wider unterworfen. Salmanaſſar (oder erſt Sargon) begann nun den Kampf damit, daſs er ein Heer nach Cypern hinüberſchickte, vielleicht um die Inſel von neuem aufrüreriſch zu machen, jedenfalls um die von dort für die Tyrier zu erwartende Hilfe abzuſchneiden (ſo, wenn mit Joh. Brandis, Allgem. Monatsſchr. 1854, 2, *ἐπὶ τούτους πέμψας* bei Joſephus l. c. beizubehalten, und nicht vielmehr mit Rawlinſon, Monarchies 2, 405, *ἐπὶ τοῦτον*, sc. *Ἐλουλαῖον*, *πέμψας* zu leſen iſt). Dann überzog er Phönizien ſelbſt mit Krieg und hatte zwar keine ſehr glänzenden Erfolge, — am wenigſten nach der Darſtellung der Phönizier; nach dieſer machte er, one etwas ausgerichtet zu haben, bald wider Frieden. Erſt als ihm Sidon, Ake (d. i. Acco, vergl. Etym. magn. und Steph. Byz.), ja ſogar Alt-Tyrus und andere Städte one Zweifel zwangsweiſe 60 Schiffe und 800 Ruderer geliefert hatten, verſuchte er die Unterwerfung von neuem. Und auch da noch gelang es den Tyriern, mit 12 Schiffen einen glücklichen Ausfall zu machen und durch den Sieg ihr Anſehen bedeutend zu ſteigern. Fünf Jare lang begnügten ſie ſich, von dem Fluſs und den Waſſerleitungen abgeſchnitten, mit dem Waſſer aus gegrabenen Brunnen. Immerhin aber müſſen ſie ſich nach den aſſyriſchen Denk-

mälern ſchließlich doch unterworfen haben. Von Sargon heißt es, daſs er die Tyrier aus der Bedrängnis, welche ihnen eine joniſche Flotte an der ciliciſchen Küſte bereitete, ebenſogut wie das Land Kui, d. i. Cilicien, für ſich, als wären ſie ſein geweſen, rettete, vgl. Schrad.[2] 169. Auch war das Abhängigkeitsverhältnis von Dauer. Sobald ſie wider unabhängig zu werden verſuchten, ſchlug es zu ihrem Nachteil aus. Noch Eluläus ſelbſt beteiligte ſich nach Sargons Tod an dem allgemeinen Aufſtand Vorderaſiens. Aber Sanherib nötigte ihn „mitten ins Meer", „nach Cypern" zu entfliehen und ſetzte ſtatt ſeiner den Tubalu (Ithobal II) zum König ein (und zwar nach Schrader S. 291 immer noch über Sidon ſo gut wie über Tyrus). Die Fürſten von Arvad und Byblos waren unter denen, die ihren Tribut entrichteten (Schrader zu 2 Kön. 18, S. 280 ff. u. 303). Weiterhin waren Baal von Tyrus, die Fürſten von Arvad und Byblos und zehn cypriſche Fürſten dem Aſſerhaddon botmäßig (Schrader S. 355). Sidon, das ſich gegen die chaldäiſche Zeit hin von Tyrus abgetrennt und unter eigene Könige geſtellt haben muſs, Jer. 25, 22; 27, 3; 47, 4, empörte ſich unter ſeinem Könige Abdimilkuth nach der Thronbeſteigung Aſſerhaddons (681), wurde aber dafür im folgenden Jare geſchleift. Gegen Aſſurbanipal (ſeit 668) hofften Baal von Tyrus und Jakinlu von Arvad auf die Hilfe der Äthiopen; aber vergebens. Die Lage des Königs von Arvad wurde bald ſo bedrängt, daſs er ſich ſelbſt entleibte. Möglich iſt es, daſs die Phönizier in der Zeit, wo Pharao Necho II mit den Aſſyrern und Chaldäern um die Herrſchaft in Vorderaſien rang (um 609 und weiterhin) zu den Ägyptern hielten. Nach Herod. 4, 42 ließ Necho (607) Afrika von phöniziſchen Seeleuten umſchiffen und es frägt ſich, ob dabei bloß an ſolche, die ſeit der Eröffnung des Landes durch Pſammetich in Ägypten angeſiedelt waren, — deren gab es allerdings ſo Viele, daſs ſie in Memphis ein eigenes Stadtviertel inne hatten, — oder auch an eigentliche Phönizier zu denken iſt.

Zu den Chaldäern ſtanden ſie, Jer. 25, 22; 47, 4, von Anfang an in Gegenſatz. In Zedekias Zeit nahmen ſie an dem Entſcheidungskampf gegen Nebukadnezar ſogar hervorragend Anteil, vgl. Jer. 27, 3. Fraglich iſt es nun aber, inwieweit es den Chaldäern gegen ſie gelungen, mit andern Worten, inwieweit Jeſ. 23 und beſonders Ez. 26—28 an ihnen wörtlich und ganz oder nur anfangsweiſe erfüllt worden iſt. Wärend noch Hengſtenberg (de rebus Tyr. Berol. 1832), Hävernick, Drechsler und Keil die Eroberung durch Nebukadnezar behaupteten, wärend auch Ewald der Meinung war, daſs die Tyrier endlich die Stadt verlaſſen und ſich mit ihren Schiffen aufs Meer geflüchtet hätten, leugneten die meiſten Anderen, wie Geſenius, Winer, Hitzig und Smend dieſen Erfolg. Schon manche ältere Ausleger hatten die Weisſagung auf Alttyrus beſchränkt, weil ſie die Eroberung von Inſeltyrus nicht nachweiſen zu können meinten. Durch Movers aber (II, 1 S. 413 ff.) machte ſich allgemeiner die Anſicht geltend, daſs die Stadt zwar nicht erobert oder wol gar zerſtört worden ſei, daſs ſie ſich aber unterworfen habe. Nebukadnezar ging erſt nach der Eroberung Jeruſalems (588) an die Belagerung von Tyrus; denn Ezechiel (26, 1) weisſagt letztere noch im 11. Jare (der Wegfürung Jojakims), d. i. im letzten Jare des Zedekia, wo Jeruſalem zerſtört wurde, und ſetzt in V. 2 Jeruſalems Eroberung voraus. Vor allem kam es ihm darauf an, die Ägypter von Judäa, — erſt in zweiter Linie, ſie auch von Phönizien auszuſchließen. Übrigens ſtand er ſelbſt noch (nach 2 Kön. 25, 21; Jer. 39, 5) in Hamath, und möglicher Weiſe hat er ſich von dort aus ſofort und unmittelbar gegen Tyrus gewandt. Joſephus (c. Ap. 1, 21) irrt ſich aber und iſt mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, wenn er ſagt, daſs Nebukadnezar im 7. Jare ſeiner Regierung die Belagerung von Tyrus begonnen habe. Als ſein ſiebentes Jar hat er das betreffende wol nur deshalb bezeichnet, weil er das eilfte des Zedekias mit dem eilften Jojakims verwechſelt hat. Es ſcheint, daſs die Chaldäer änlich wie ſpäter Alexander die Inſelfeſtung durch Aufſchüttung eines Dammes zu erreichen ſuchten, Ez. 26, 10, vgl. 29, 18. Jedenfalls fand Alexander, als er ſeinerſeits einen Damm aufſüren ließ, das Meer eine weite Strecke hinein ſeicht, vgl. Arrian. Anab. Alex. 2, 18, 3. Der Krieg zog ſich aber, wie Joſephus gelegentlich nach Philoſtratus (Arch. 10, 11, 1) und nach ungenannten

phönizischen Quellen (c. Ap. 1, 21) angibt, 13 Jare hin und nur von einer Belagerung, nicht von einer Eroberung weiß er zu reden. Ezechiel sagt in 29, 18, dass dem Nebukadnezar und seinem Heer von seiten Tyrus nicht der Lon für die schwere an der Stadt getane Arbeit zuteil geworden sei, und fügt bei (in v. 19. 20), dass ihm in Ägypten dafür eine Entschädigung werden sollte. Warscheinlich fanden es beide Teile schließlich geraten, es nicht bis zum Äußersten kommen zu lassen. Immerhin aber scheinen die Chaldäer doch eine Unterwerfung der Tyrier erzielt zu haben, die schon drückender war, als das frühere tributäre Verhältnis. Dass Ezechiel seine Weissagung in c. 26—28, auch wenn sie völlig unerfüllt geblieben wäre, niedergeschrieben und in sein Buch mitaufgenommen hätte, ist rein undenkbar. Dagegen ist es nicht unwarscheinlich, dass die Nachrichten, welche die Tyrier selbst darüber überlieferten, die Erfolge der Chaldäer änlich wie früher diejenigen der Assyrer geringer darstellten, als sie in Wirklichkeit waren. Der chaldäische Geschichtsschreiber Berossus erzälte, im 3. Buch seiner chaldäischen Geschichte, von Nebukadnezar, ὅτι καὶ τὴν Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην ἅπασαν (also doch auch wol Tyrus) κατεστρέψατο und erwänte neben den judäischen, syrischen und ägyptischen Gefangenen auch die phönizischen, die Nebukadnezar habe nach Babel transportiren lassen (vgl. Jos. Arch. 10, 11, 1 und besonders c. Ap. 1, 19). Dazu aber kommt, dass die phönizischen Quellen selber sehr bestimmt erkennen lassen, dass die Tyrier in der Folgezeit von den Chaldäern völlig abhängig gewesen sind. Nach ihnen fiel das Ende der Regierung des Ithobal mit dem Ende der Belagerung der Stadt zusammen, — dem dürfte nicht so gewesen sein, wenn Nebukadnezar ihn nicht abgesetzt hätte. Nach Ithobal regierte Baal 10 Jare; nach diesem setzten die Tyrier Suseten ein und nach 18 Jaren holten sie sich Merbal, 4 Jare darauf dessen Bruder Hirom aus Babel als Könige, — die Chaldäer mussten wol ihre Königsfamilie gefangen gefürt haben; jedenfalls hatten sie auf die Einsetzung ihrer Könige Einfluss (vgl. Jos. c. Ap. 1, 21). — Inwieweit der Krieg des Pharao Uahabra oder Hophra (des Apries der Griechen, † 570), der nach Herod. 2, 161 ein Heer nach Sidon fürte und mit „dem Tyrier" zur See kämpfte, nach Diod. 1, 68 die Phönizier und Cyprier mit Hilfe griechischer Matrosen besiegte, Sidon eroberte und mit großer Beute nach Ägypten heimkehrte, inwieweit dieser Krieg auf die Gestaltung der phönizischen Verhältnisse einwirkte, muss hier dahingestellt bleiben. Unverkennbar jedoch erhellt sowol aus den Andeutungen über ihn, als auch anderweitig, dass Tyrus seit Nebukadnezars Belagerung nicht mehr an der Spitze der phönizischen Städte stand, dass Sidon wider in den Vordergrund trat und fast bis zur Mitte des 4. Jarhunderts die Hegemonie behauptete. Dabei war die Abhängigkeit der Phönizier von den östlichen Großmächten bereits so fest begründet, dass der Übergang der Herrschaft von den Chaldäern an die Perser darin keine Änderung bewirkte. Doch handelt es sich in Esr. 3, 7 nicht um einen Befehl, sondern um eine Erlaubnis des Cores und zwar nicht für sie, sondern für die Juden.

Die persische Oberherrschaft, die in einem alten Fragment bei Hier. adv. Jovin. 1, 45 als Bündnis bezeichnet wird, schloss eine gewisse Freiheit der Bewegung nicht aus und war im ganzen leicht zu ertragen. Änlich wie die Philister und andere Völkerschaften behielten unter ihr auch die phönizischen Städte, obwol unter Darius Hystaspis der fünften Satrapie zugeteilt, ihre eigenen Könige oder Suseten. Die Perserkönige mussten sie um so rücksichtsvoller behandeln, als sie zur See one ihre Hilfe nichts auszurichten vermochten (Thucyd. 1, 16). In der Bundesstadt Tripolis, in welcher der Perserkönig eine Wonung mit Parkanlagen hatte, in der sich auch die Satrapen aufhielten, Diod. 16, 4, 1, beriet ein Synhedrium von 300 Senatoren, unter dem Vorsitze Sidons, ihre gemeinsamen Angelegenheiten. So kam es jetzt selbst für die Tyrier, besonders aber für die Sidonier zu einer Nachblüte, bei der sie in die großen Weltfragen noch einmal bedeutungsvoll mit einzugreifen vermochten (Eingehenderes bei Schlottmann, Die Grabschrift Eschmunazars, Halle 1868, S. 54 ff). Die Flotte, mit deren Hilfe Kambyses 526 Ägypten eroberte, gehörte zumeist ihnen. Weil sie sich weigerten, gegen die Karthager, ihre Stammesgenossen, zu kämpfen, musste Kambyses

von seinen Plänen gegen dieselben abstehen, Her. 3, 19. Unter Darius erkämpften sie den entscheidenden Seesieg über die Jonier, nach welchem sich Milet ergeben mußte, Her. 6, 14. Unter Xerxes wonten die Könige von Sidon und Tyrus an der Spitze der Flottenfürer einem Kriegsrate bei, Her. 8, 67, und kämpften bei Salamis mit, Her. 8, 90. Später (394) setzten sie mit ihren Schiffen den Conon in den Stand, gegen die den Persern feindliche spartanische Flotte aggressiv vorzugehen und sie bei Knidus zu vernichten, Diod. 14, 79. Den Evagoras, der sich einen großen Teil von Cypern unterworfen hatte, und nun, mit Ägypten im Bunde, Persien bedrohte, Tyrus sich bereits dienstbar machte, überwanden die Sidonier in einer ungeheuren Seeschlacht bei Kittium, vgl. Schlottmann a. a. O. S. 60 ff. Bei alledem aber sollten schließlich gerade die Perser das sich an Phönizien vollziehende Gericht recht wesentlich vollenden. Verhängnisvoll wurde für die phönizischen Städte besonders der Umstand, daſs sie nach noch völligerer Selbständigkeit strebend sich wider einmal an Ägypten anlehnten. Nachdem sie schon unter dem alten Artaxerxes II (Mnemon) den Ägypter Pharao Tachos im Kampf mit den Persern in ihr Land eingelassen hatten (361), gingen sie (351) unter Artaxerxes III (Ochus), die Sidonier an der Spitze, zu Pharao Nectanebus, welchen Agesilaus emporgebracht hatte, über und ermordeten die persische Besatzung. Mentor aber, der Anfürer der griechischen Hilfstruppen, verließ die ägyptisch-phönizische Partei, als er den Ochus mit einem großen Heer anrücken sah und vermochte auch den sidonischen König Tennes (תנית nach Ges. Monum. Phoen. p. 415), zum Verräter zu werden. Als die Sidonier die Feinde in ihrer Stadt sahen, verbrannten sie sich mit ihren Schätzen. Ochus aber ließ auch den Tennes töten und die Asche der Stadt mit ihren Gold- und Silberbestandteilen für große Summen verkaufen, Diod. 16, 41—45. Die Stadt wurde zwar in etwas wider hergestellt; ihre alte Bedeutung konnte sie aber nicht wider gewinnen. Der Vorsitz bei den Beratungen in Tripolis ging fortan an Aradus über. Von den beiden früher so blühenden Städten behauptete jetzt nur noch Tyrus einige Bedeutung.

Schon längst aber drohte ihnen noch von einer anderen Seite eine neue und fast größere Gefar. Immer dreister und mächtiger waren die Griechen als Nebenbuhler zur See aufgetreten, und nicht bloß im ägeischen Meer, sondern auch weiter umher hatten sie die Phönizier zurückgedrängt. Sie hatten sich Rhodos unterworfen; schon im 9. Jarh. hatten sie sogar auf Cypern festen Fuß gefaſst. In Unteritalien hatten sie Kyme und andere Städte, auf Sicilien Naxos (738 v. Chr.), Syracus (735) u. a. gegründet. Um 650 hatte sich ihnen auch Ägypten geöffnet; 630 hatten sie Kyrene in Nordafrika, gegen 600 Massilia in Gallien angelegt und selbst mit Tartessus waren sie, den Phöniziern zu Verdruſs und Schaden, in Verbindung getreten. Da Tyrus und Sidon jetzt durch die asiatischen Großmächte geschwächt wurden, hatten es die Griechen gegen sie um so leichter. Auf Cypern und Sicilien kam es geradezu zu einem Racenkampf, und in der Zeit, wo die Perser die Griechen bekriegten, entbrannte er am heftigsten. Wärend die Phönizier, wie schon erwänt wurde, auf Cypern und an der jonischen Küste rangen, kämpften die Karthager auf Sicilien. Es war, als ob über Baal Melkart schon jetzt mehr und mehr ein Höherer mächtig werden wollte, als ob sich letzterer wenigstens bereits die Wege banen ließe. Vor allem wichtig waren in dieser Beziehung die Unternehmungen Alexanders des Gr. Durch ihn vollendete sich nun auch Tyrus Geschick. Wärend sich die kleineren Küstenstädte nach der Schlacht bei Issus 333 an ihn ergaben, wärend sich ihm auch das eben widererstandene Sidon aus Hass gegen die Perser (Arrian 2, 15; Jos. Arch. 11, 8, 3; Curt. 4, 1. 15) alsbald unterwarf und sich seine Fürsorge sicherte, verwehrte es ihm Tyrus, einzuziehen und das Opfer auf der Inselstadt darzubringen (Arr. 2, 16), obgleich es ihm als Zeichen der Anerkennung eine schwere goldene Krone geschickt hatte (Justin 11, 10. 10). Um sich seine Unabhängigkeit zu bewaren, leistete es ihm, änlich wie nachher auch Gaza, den hartnäckigsten Widerstand. Die Einwoner der Altstadt begaben sich auf die Inselstadt; die Weiber und Kinder wurden nach Karthago geschafft. Alexander aber ließ nach In-

seltyrus hinüber einen großen Damm aufschütten. Zwar musste er sieben Monate warten; aber als die übrigen phönizischen Fürsten, als auch der cyprische Anfürer die persische Flotte verlassen und ihre Schiffe ihm zugefürt hatten, gelang es ihm, Ende Juli 332, Tyrus zu erstürmen. 8000 Tyrier fielen im Kampf, 30,000 wurden als Sklaven verkauft. Wärend Aradus nunmehr den Handel zumeist an sich zog, wurde Tyrus fortan ein Hauptwaffenplatz der Macedonier (Diod. 17, 40 ff.; Arr. 2, 17 ff.; Curt. 4, 2. 4). Durch Alexanders Damm war es dauernd mit dem Festland verbunden, Plin. h. n. 5, 17; Mela 1, 12, 2; von Ptol. 5, 15. 27 wird es daher als *Τύρος ἡ πρόσγειος* bezeichnet.

In der Zeit der Diadochen gehörte Phönizien zuweilen den ägyptischen, vorwiegend jedoch den seleucidisch-syrischen Machthabern, 2 Makk. 4, 18. 44; 1 Makk. 11, 59. In der Makkabäerzeit stand es mit Cölesyrien unter einem (syrischen) Strategen, 2 Makk. 3, 5. Von Pompejus wurde es a. 64 zur römischen Provinz Syrien geschlagen. Im Gegensatz zu den in Libyen wonenden Phöniken, den *Λιβοφοίνικες* (Strabo 17, 3 S. 835), bezeichnete man die asiatischen jetzt als *Συροφοίνικες*, Mr. 7, 26. In der römischen Zeit behielten die phönizischen Städte zwar noch einen Rest ihrer alten Verfassung, nicht aber die Königswürde. In der Tat waren sie zu unbedeutend dazu geworden. Der Occident hatte nun einmal das Übergewicht gewonnen und Phöniziens Größe war unwiderbringlich dahin. „Sub tutela Romanae mansuetudinis acquievit", heißt es Curt. 4, 4, 21. Und in der Tat, Tyrus war, wie Jesaia (23, 15) es geweissagt, zur Ruhe gebracht worden.

Allein auch das Wort von dem Widererwachen, von der Wideraufnahme des alten Erwerbes und der Heiligung desselben (Jes. 23, 15 ff.) sollte an ihm allmählich erfüllt werden. Der alte Handels- und Unternehmungsgeist fing in der römischen Zeit an, sich von neuem zu regen, Strab. 16, 759; Jos. Arch. 15, 4, 1; Apg. 12, 20. Die Tyrier hatten immer noch durch Purpurbereitung und -Färberei einen gewissen Ruhm; sie zeichneten sich auch noch als Baukünstler und Bildhauer aus, Plin. h. n. 9, 60. 21. 22; 35, 36; Philo, Leg. ad Caj. p. 1024. Tyrus wurde wider eine gewerbreiche Handelsstadt. Es scheint, dass es sich besser erholte als Sidon, und vor diesem von neuem einen gewissen Vorrang gewann. Denn dass es im N. Test. stets voran genannt wird, scheint nicht bloß vom geographischen Gesichtspunkt aus zu erklären zu sein. Hieronymus bezeichnet Sidon im Onom. als urbs insignis, Tyrus aber nennt er die erste und größte Stadt Phöniziens, welche noch immer mit aller Welt Handel treibe (im Comment. zu Ez. 26, 7 u. 27, 2). Weil aber an Galiläa am nächsten gelegen, wurde es von Jesu Tätigkeit am ehesten berürt, Matth. 15, 21; Luk. 6, 17, vgl. auch Matth. 11, 21; Luk. 10, 13. Bald bildete sich dort eine christliche Gemeinde, in welcher prophetische Gaben walteten, und Paulus ließ sich von derselben auf seiner Reise nach Jerusalem sieben Tage festhalten, Apg. 21, 3—7. Als er nach Rom gebracht wurde, fand er auch in Sidon Freunde, die ihn verpflegten, Apg. 27, 3. Später hatten beide Städte ihre Bischöfe; Tyrus wurde ein Erzbistum, vgl. Reland, Pal. 1054. Noch unter den Saracenen 636—1125 blühten sie fort. Das erste Heer der Kreuzfarer zog 1099 von Antiochien her an Tripolis, Beirût, Sidon, Tyrus und Acca vorüber. Tripolis wurde 1104—1109 von Raymund von St. Giles belagert und erobert, wobei eine große arabische Bibliothek von 10,000 Bänden verbrannt sein soll. Beirût nahmen die Kreuzfarer 1110 nach 75tägiger, Sidon 1111 nach sechswöchentlicher Belagerung unter Balduin I. Die Festung Tyrus war so stark, dass die Kreuzfarer sie erst 25 Jare nach der Einnahme Jerusalems, als die arabischen Befehlshaber uneins geworden waren, nach einer mehrmonatlichen Belagerung unter Balduin II, a. 1124, einnehmen konnten. Benjamin v. Tudela, der die Stadt 1060 besuchte, rühmt ihre Schönheit und die Festigkeit ihres Hafens und ihrer Ringmauern. Ihre Glas- und Töpferwaren waren die besten im Morgenlande. Auch Zuckersiedereien hatte sie. Am spätesten erobert, blieben Tyrus, Sidon und Beirût am längsten in den Händen der Franken. Saladin, der 1187 das übrige Palästina gewann, belagerte Tyrus 1189 vergeblich. Barbarossas Gebeine wurden hier 1190, nachdem sein Herz in Tar-

ſus, ſein Fleiſch in Antiochien beſtattet war, in der vielleicht an der Stelle der alten Baſilika des Paulinus (vom Jare 323) von den Venetianern gegründeten Kirche des h. Markus, von der nur noch ein kleiner Teil erhalten iſt, beigeſetzt (ſ. das Nähere darüber bei Sepp in der Sammlung von Vorträgen von Virchow und Holtzendorf, Ser. 14, Heft 330 und vgl. Z.D.P.V. II, 1879, S. 257 ff.). Sidon und Beirût hatte Saladin zwar unmittelbar nach der Schlacht bei Hattin 1187 one Mühe eingenommen. Aber beide wurden 1197 durch die neuen Kreuzheere (beſonders aus Deutſchland) zurückerobert. Beirût erhielt Amalrich als König von Jeruſalem und Cypern. Sidon, das damals noch erſt von Melik el ʿAdil zerſtört war, wurde von den Chriſten wider aufgebaut und bewont und nach neuen Heimſuchungen durch die Saracenen von Ludwig IX 1253 mit hohen Mauern und mächtigen Türmen verſehen. 1260 brachten es die Templer in ihren Beſitz, one es freilich gegen die Mongolen unter Hutagu ſchützen zu können. Erſt hundert Jare nach dem Ende der Frankenherrſchaft ging auch die phönizische Küſte an Ägypten verloren. Sultan Kilawu eroberte 1289 Tripolis, welches 180 Jare unter den Franken geblüht hatte und beſonders durch ſeine Seidenweberei (4000 Webeſtüle) berühmt war. Sultan Aſchraf nahm 1291 Acca im Sturm und ſchon am Tage darauf fiel ihm auch Tyrus one Widerſtand in die Hände. Um nicht der Mordgier ſeiner Söldlinge zu erliegen, verließen die Einwoner von Tyrus, zu Schiff entfliehend, des Nachts die Stadt trotz ihrer vierfachen Türme auf der Landſeite, nach 167järiger fränkiſcher Herrſchaft. Die Eroberer zerſtörten ſie und ſeitdem hat ſie nie mehr eine Bedeutung gewonnen. Sidon wurde damals ebenfalls eingenommen und geſchleift; ebenſo Beirût.

Mit Syrien zugleich kamen auch dieſe Städte zu Anfang des 16. Jarh. unter die Osmanlis, unter denen ſie ihr Daſein zunächſt nur ſchwach zu friſten vermochten. Der Verſuch des Druſenfürſten Fachr ed Dîn zu Anfang des 17. Jarh., ſie wider zu heben, gelang nur in geringem Grade. Tyrus fiel im Anfang des vorigen Jarh. in die Hände der Metâwili, der heterodoxen (ſchiitiſchen) Fanatiker Paläſtinas und Syriens. Durch Hanſar, einen Schech derſelben, wurde es 1766 neu gegründet. Durch das Erdbeben 1837 faſt zerſtört, wurde es von Ibrahim Paſcha wider hergeſtellt. Aber noch vor 20 Jaren war es ein ſchmutziges Dorf mit engen Gaſſen und elenden Häuſern. Und ſeitdem hob es ſich nur langſam. Am nördlichen Tor hat es jetzt einige gepflaſterte Straßen und einige recht gut ausgeſtattete Bazare. Es liegt auf der Nordweſtecke der ehemaligen Inſel und wird durch einen ſchmalen Sandſtreifen von der Ebene im Lande getrennt, die ſich immer mehr in eine mit Maulbeer- und Orangenhainen geſchmückte Oaſe verwandelt. Die Zal der Einwoner, von denen die Hälfte Metâwili oder auch orthodoxe Muhammedaner ſind, beläuft ſich auf 5000. Sie treiben noch immer Färberei, nur verſtehen ſie ſich nicht mehr auf Purpur. Der nördliche Hafen iſt nur wenig verſandet, hat aber nur geringen Verkehr. Die Franziskaner haben hier ein Kloſter, ebenſo die Joſephsſchweſtern; die engliſche Miſſion hält Schulen. — $1^1/_4$ Stunde ſüdöſtlich auf dem Wege nach dem Chriſtendorfe Kâna bezeichnet die Tradition (aber man weiß nicht, ob ſchon vor der Auffindung durch den Engländer Monro 1833) eine Baſis von mächtigen Steinen, darüber eine nach allen Seiten überragende dicke Felsplatte, die einen großen Sarkophag mit einem ſtarken, pyramidalen Felsdeckel trägt, im ganzen 6,4 Meter hoch, dahinter eine Felſenkammer, in die eine Treppe hinabfürt, als Kabr Hiram, Hirams Grab. Der Bau ſcheint aus vorgriechiſcher, älterer Zeit herzurüren und phöniziſch zu ſein, hat aber keine Inſchrift. — In Szaida und Beirût brachte es Fachr ed Dîn durch Begünſtigung der Occidentalen, beſonders der Franzoſen dahin, daſs der Handel in einigem Umfang wider aufblühte, obwol er die Häfen gegen die Türken noch erſt ſelbſt möglichſt unzugänglich gemacht hatte. Er wurde aber gefangen genommen und in Stambul erdroſſelt. Der Handel von Damaskus, der ſonſt nordwärts nach Aleppo ging, wandte ſich jetzt allmählich weſtlich, teils nach Szaida, teils nach Beirût. Letzteres war ſchon 1650 doppelt ſo groß als erſteres; erſteres wurde aber doch wärend des 17. und 18. Jarh. der Centralort des europäiſchen Handels. Die Exportartikel waren beſonders Baumwolle

und Seide, Reis, Galläpfel, Öl und Asche. Durch Dschezzâr Pascha wurde jedoch auch dieser letzte Aufschwung Szaidas wider zerstört. Er vertrieb die Franzosen von dort, und der Strom des europäischen Handels wandte sich nunmehr hauptsächlich nach Beirût. 1840 wurde Szaidas Hafenkastell, das nördlich von der Stadt auf einem Felseninselchen liegende Meerschloss, Kal'at el Bahr, von der aliirten europäischen Flotte stark beschossen. Ebenso wie die im südöstlichen Stadtteil gelegene Citadelle, Kal'at el Messi, ist es noch ein Überrest aus dem 13. Jarh. 1860 sollen auf Anstiften des türkischen Befehlshabers im Bezirk von Szaida 1800 Christen niedergemetzelt sein. Die Einwonerzal der in ihren Gärten noch immer so schön gelegenen Stadt, deren nördlicher Hafen noch zugänglich, deren Rhede aber sehr schlecht ist, beträgt gegen 10,000 Seelen, wovon ungefär 7000 Muhammedaner, besonders Metâwili sind. Die Franziskaner haben in ihr ein Kloster, die Jesuiten eine Schule, ebenso die Josephsschwestern, die damit ein Waisenhaus verbinden, die amerikanischen Missionare eine Station. — Beirût litt durch die Beschießung der Engländer 1840, durch die es für die Türken zurückerobert wurde, nur wenig Schaden. 1860 wurde es der Zufluchtsort vieler von den Muhammedanern gefärdeten Christen. Seine Einwonerzal soll in 25 Jaren von 20,000 auf 80,000 gestiegen sein. Die verschiedensten Länder und Kirchen haben hier ihre Missions- und Bildungsanstalten. Die deutschen halten ein Waisenhaus für 130 einheimische Waisenkinder mit einem Pensionat, worin eine Kapelle mit protestantischem Gottesdienst in deutscher und französischer Sprache. — Dschebêl ist nur noch ein Dorf mit einigen Hundert Einwonern, zeichnet sich aber durch ein Schloss und mehrere Kirchen — nach Renan aus der Kreuzfarerzeit — aus. — Tripolis endlich, jetzt Tarâbulus, hat an 17000 Einwoner (nur ein Viertel davon sind Christen) und nimmt sich mit seinen vielen Kirchen, Moscheeen und weißglänzenden Häusern trefflich aus. Ihre Hafenstadt el Mîna, nach der man auf einer Pferdeban durch einen großen grünen Wald und herrliche Baumgärten hinausfärt, hat etwa 7000 Einwoner, welche besonders Schwammfischerei treiben.

Litteratur: Von den eigenen Schriftwerken der Phönizier, namentlich der Geschichtsschreiber Theodotus, Hypsicrates und Mochus, die Tatian adv. Gent. c. 37 erwänt (Mochus wird von Athenäus, Strabo und Jos. Arch. 1, 3, 9 vor dem trojanischen Krieg angesetzt) und von den tyrischen Jarbüchern, aus denen Menandros von Ephesus und Dios schöpften, ist uns nur erhalten, was uns Josephus aus den beiden letzteren in der Arch. und c. Ap. mitteilt. Über Sanchuniathon vgl. Bd. XIII, S. 364. — Die phön. Inschriften, die in Phönizien selbst nur wenig (5), in andern Ländern viel reichlicher gefunden sind, gehen nicht über das 4. Jarh. v. Chr. zurück; die größte ist die auf dem 1855 bei Szaida gefundenen Sarkophag des sidonischen Königs Eschmunazar (vgl. Schlottmann, Die Inschrift des Esch., Halle 1868). Gesammelt und erklärt sind sie von Gesenius (Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt, Lips. 1837), von Schröder (Die Phön. Sprache, Halle 1869) und Levy (Phöniz. Studien, Heft I—IV, Breslau 1856—70). Sie erscheinen jetzt in dem in Paris herausgegebenen Corpus inscriptionum Semiticarum. Die Sprache ist am gründlichsten von Schröder l. c. behandelt. Von Levy vgl. „Phöniz. Wörterbuch, Breslau 1864. Vgl. Stade, Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, S. 167 ff. — Über die ägyptischen und assyrischen Inschriften am Hundsfluss vergl. Boscaven in Transactions of the Society of Bibl. Archaeol. VII, 1881, p. 331 sq. Über Land und Volk: Ritter XVII, 1, S. 390 ff.; Robinf. Pal. III, Guerin, Descript. de la Pal. III; Bertou, Essai sur la topogr. de Tyr, Par. 1843; Poulain de Bossay, Recherches sur Tyr etc. in Recueil de Vogages par la Société de Geogr. VII, 2, p. 455 sq., Par. 1864; Renan, Mission en Phénicie 1864, dazu seine Planches 1874; Prutz, Aus Phönizien, Leipzig 1876 (veranlasst durch die Ausgrabungen, welche Prutz und Sepp in Tyrus auf der Stätte der Kreuzfarerkirche in Beziehung auf Barbarossas Grab angestellt haben); Bädeker (Socin), Pal. und Syrien, 2. Aufl. 1880; Ebers und Guthe, Pal. II. S. 37 ff. — Über die Geschichte: Hengstenberg, De rebus Tyriorum, Berlin 1832, beson-

ders Movers, Die Phönizier I—III, Breslau 41—50, dazu auch von demſelben der mehrfach berichtigende, große Artikel „Phönizien" in Erſch und Gruber, sectio III, Bd. 24, S. 438 ff.; Duncker, Geſch. des Alterthums, 5. Aufl. II; Ed. Meyer, Geſch. des Alterthums I, Stuttg. 1884. — Über die Religion: De Vogué, in Melanges d'Archéologie orient., Paris 1868, p. 224 ff. (wichtig als Sammlung des neueren, von Movers noch nicht berückſichtigten Materials); Ganneau, Le dieu Satrape et les Phéniciens dans la Peloponnèse im Journ. Asiat. 1877, 2; Baudiſſin, Semit. Studien, I (1876) und II (1878). — Über die Kunſt: Gerhard, Über die Kunſt der Phöniz., Berlin 1848; Helbig im Bulletino dell' Instituto di correspondenza archeologica, Roma, Nr. 6, Juin 1876, p. 117 sq. (cenni sopra l'arte Fenicia); auch Annales de l'institut de correspondance archéol. tome XLVIII, 1876, p. 197—257; beſonders Ganneau, La coupe Phénicienne de Palestrina im Journ. Asiat. 1878, 2, p. 232 sq., 444 sq.

Fr. W. Schultz.

Sidonius, Caius Sollius Apollinaris, iſt ein merkwürdiger Vertreter der klaſſiſchen Bildung in Südgallien im 5. Jarhundert. Aus einem der vornehmſten Geſchlechter dieſes Landes ſtammend, wurde er um 430 in Lyon geboren. Obgleich ſeine Familie eine chriſtliche war, wurde er doch in der überlieferten heidniſch-antiken Weiſe erzogen und ausgebildet. Eine Frucht dieſes grammatiſchen und rhethoriſchen Unterrichts waren Gedichte und Deklamationen, durch welche Sidonius ſchon früh im Kreiſe ſeiner Freunde ſich Beifall erwarb. In der Tat beſaß er aber auch dichteriſche und redneriſche Begabung. Und er verſtand es wol, dieſe Talente im Intereſſe ſeines Ehrgeizes zu verwerten. Durch ſeine Panegyrici wuſste er die Gunſt der Machthaber zu gewinnen, oder ſie, wo ſie ihm feindlich geſinnt waren, zu verſönen. So trug ihm eine ſolche lobhudelnde Dichtung auf ſeinen Schwiegervater, den Kaiſer Avitus, die Auszeichnung einer Bildſäule auf dem Trajansforum, eine andere auf den Kaiſer Anthemius die Stadtpräfektur ein (468). Das hohe Anſehen, das ſolche Auszeichnungen dem Sidonius verliehen, war offenbar das Motiv ſeiner Wal zum Biſchof der Urbs Arverna, des heutigen Clermont-Ferrand, im J. 472 — eine Wal, welche er trotz ſeiner ganz weltlichen Geſinnung nicht ausſchlug, weil ſie ihm ein neues Feld des Ehrgeizes eröffnete. Indeſſen bewärte ſich Sidonius in der neuen Stellung. Mit Energie und Klugheit verteidigte er ſeine Biſchofsſtadt längere Zeit gegen die Angriffe der Weſtgoten. Als ſie endlich fiel, wurde er zwar gefangen geſetzt, aber durch die Fürſprache des Rates Eurichs, Leo, der in Sidonius den berühmten Autor ehrte, bald wider frei, ja, warſcheinlich infolge eines Panegyricus auf den Weſtgotenkönig, ſeinem Biſchofsſitz zurückgegeben. Von ſeiner Gemeinde ſehr beklagt, ſtarb er um das Jar 487.

Bei weitem die meiſten ſeiner Gedichte ſind vor ſeinem Epiſkopat verfaſst und dieſe ſind durchaus profaner Natur: außer den Panegyrici namentlich Epithalamien und Gedichte auf Örtlichkeiten, wie auf die Stadt Narbo und auf das Schloſs eines Freundes Leontius; die antike Mythologie muſs hier überall in freigebigſter Weiſe den Schmuck liefern. In dieſer Gelegenheitspoeſie ſchließt ſich Sidonius an Claudian und Statius, ſie auch im einzelnen nachahmend, an. Auch nicht ein Zug verrät da das Chriſtentum des Verfaſſers. Nur in einem Gedicht, dem an den Biſchof Fauſtus gerichteten Eucharisticum, bemüht ſich Sidonius einen geiſtlichen Ton anzuſchlagen, was ihm aber ſchlecht gelingt. Nach ſeiner Biſchofswal wollte er der profanen Poeſie als unvereinbar mit der neuen Würde entſagen und hat dies Gelübde auch ſelten gebrochen. Doch hat er als Biſchof einige geiſtliche Gelegenheitsgedichte von geringer Bedeutung, welche in ſeiner Briefſammlung ſich zerſtreut finden, verfaſst; er hatte indeſſen höhere Pläne, indem er die Märtyrer Galliens zu beſingen die Abſicht hatte.

Wichtiger als ſeine Poeſie iſt die Proſa des Sidonius: eine Sammlung von Briefen in 9 Büchern, welche er ſeit 473 edirte. Ihr ſind außer Gedichten, wie oben erwänt, auch Lobreden und Nänien auf Gönner und Freunde, ja ſelbſt eine Predigt einverleibt, die er als Biſchof bei der Wal eines andern hielt. Dieſe Briefſammlung hat kein geringes hiſtoriſches Intereſſe, auch in Betreff der kirch-

lichen Verhältniſſe Südgalliens, ſ. namentlich den Brief an Baſilius. In kulturgeſchichtlicher Beziehung iſt ſie beſonders durch die feine Detailmalerei, auf welche Sidonius vortrefflich ſich verſtand, von großem Wert. Auch im Briefſtil aber waren ſeine Muſter nicht chriſtliche Autoren, wie ein Hieronymus, ſondern Plinius und Symmachus. — Die Kanzelberedſamkeit des Sidonius wird von den Zeitgenoſſen gerühmt, obgleich oder vielleicht weil ſie, auch nach jener Biſchofswalrede zu ſchließen, ein Werk der künſtlichen profanen Rhetorik jener Zeit war.

Litteratur: Sidonii opera Sirmondi cura et stud., 2. Ausg., Paris 1652; Oeuvres de S. Ap., texte latin, publiées pour la prem. fois dans l'ordre chronologique d'après les mss., précéd. d'une étude sur S. Ap. par Baret, Paris 1879; Germain, Essai litt. et histor. sur Ap. S., Montpellier 1840; Fertig, Sidonius und ſeine Zeit, nach ſeinen Werken, 3 Programme, Würzburg 1845. 46, Paſſau 1848; Kaufmann, Die Werke des Sidonius als eine Quelle für die Geſchichte ſeiner Zeit, Göttingen 1864; Derſelbe, Sidonius, im Neuen Schweizer. Muſeum, 5. Jahrg., Baſel 1865; Châtelain, Etude sur Sidoine Apoll., Paris 1875; Büdinger, Apoll. Sidonius als Politiker, Wien 1881. (Aus den Sitzungsber. der phil.-hiſt. Cl. der Wiener Akad. 97. Bd.). Vgl. auch meine Geſch. der Litteratur des Mittelalters, Bd. I, S. 401—410. **Ebert.**

Sidonius, eigentlich Michael Helding, katholiſcher Theologe der Reformationszeit. Geboren 1506 in dem den Grafen von Werdenberg, ſpäter zu Zollern gehörigen Flecken Langenenslingen ($1^1/_2$ Stunden von Riedlingen, daher auch in den Tübinger Univerſitätsregiſtern als Riedlingensis bezeichnet), eines Müllers Son, bezog er 1525 die Univerſität Tübingen, wurde hier Weihnachten 1528 Magiſter, ſetzte dann ſeine Studien in Mainz fort, wo er warſcheinlich auch die Prieſterweihe erhielt. Nachdem er hier ſeit 1531 als Rektor der Domſchule fungirt, wurde er 1533 Nachfolger Friedrich Nauſea's als Prediger am Dom und erwarb ſich unter ſeinen Glaubensgenoſſen den Ruf eines hervorragenden Kanzelredners. Erzbiſchof Albrecht machte ihn 1537 zum Weihbiſchof und Vicarius in spiritualibus, und Paul III. verlieh ihm dabei den Titel eines Biſchofs von Sidon i. p. i. — daher ſein Beiname Sidonius. (Katholiſcherſeits pflegt man ſich über die Unwiſſenheit des Flacius luſtig zu machen, der das Inſtitut der Biſchöfe in partibus nicht gekannt und daher Sidonius oftmals als einen, der faktiſch im Morgenlande amtirt habe, bezeichne; aber man braucht nur ſeine Confutatio catechismi larvati Sydonis Episcopi 1549 Bl. A. 4 zu leſen, um ſich zu überzeugen, daſs die ernſte Miene, mit welcher Flacius von der geiſtlichen Wirkſamkeit Heldings im Orient redet, bittere Satire auf das ihm wolbekannte Inſtitut jener Titularbiſchöfe iſt.) Zugleich wurde er Kanonikus am Unterſtift St. Moritz und bei St. Stephan. 1543 machten ihn die Mainzer zum Dr. theol. Als Albrecht in jenem Jare den Jeſuiten Petrus Faber die erſten geiſtlichen Exerzitien in Mainz abhalten ließ, nahm Helding daran Teil. Bei dem Religionsgeſpräch in Worms 1540/41 war er anweſend, one jedoch irgendwie hervorzutreten (Corp. Ref. III, 1217. IV, 86). 1545 erſchien er als Abgeſandter Albrechts bei der Eröffnung des Tridentiner Konzils, der einzige deutſche Biſchof, und dieſer dazu nur Titularbiſchof. Da Albrecht ſtarb, ſo beſtätigte ihn das Domkapitel als Vertreter; der neuerwälte Erzbiſchof Sebaſtian rief ihn jedoch zurück, wärend andererſeits der Kaiſer ihn zum Regensburger Kolloquium zitirte. Helding lehnte letzteren Ruf ab und kehrte nach kurzer Zeit von Trident nach Mainz zurück. (v. Druffel, Kaiſer Karl V. und die Römiſche Curie, III, München 1883, S. 49 ff.; Derſelbe: Joh. Hoffmeiſter, S. 47; M. J. Schmidt, Geſch. der Deutſchen, Ulm 1785, VI, 26. 27). Doch behielt ihn der Kaiſer ſeitdem im Auge als einen Mann, den er für ſeine kirchlichen Vermittlungspläne gebrauchen könnte. Er wurde zum kaiſerlichen Rat ernannt, König Ferdinand empfahl ihn für die Bearbeitung eines Interim. Er erſchien auf kaiſerlichen Ruf auf dem „geharniſchten" Augsburger Reichstage, fungirte dort als Reichstagsprediger, der beſonders die Unterſcheidungslehren zum Gegenſtande ſeiner Kanzelvorträge wälte, und wurde einer der Mitarbeiter am Augsburger Interim. Seine Stellung zu dieſem Ver-

mittlungsverſuch wird durch ſein Schreiben an den Kaiſer (Mainz 18. Sept. 1548, bei v. Druffel, Briefe und Akten, I, 157) erläutert: er tritt für die Konzeſſion der Prieſterehe und der comm. sub utraque an die Proteſtanten ein, betont aber die Notwendigkeit, für dieſe Konzeſſionen den Dispens des Papſtes zu erbitten; die Wideraufrichtung der biſchöflichen Jurisdiktion erſcheint ihm ein beſonders wichtiges Erfordernis zur Widerherſtellung der kirchlichen Einheit. Von ſeinen Reichstagspredigten erſchienen einige alsbald im Druck, ſo „Von der Hailigiſten | Messe | Fünffzehen Predige, zu Augſpurg auff | dem Reichßtag, im Jahr M. D. | XLviij. gepredigt“, Ingolſtadt 1548, 4° und „Predig an vnſers Her | ren Fronleichnams tag, Warumb Chri | ſtus in der Hailigiſten Euchariſtie von den | glaubigen billich höchſt geehret vnd | angebettet werden ſoll. | . .“ Ingolſtat 1548, 4°. [Andere dieſer Predigten erſchienen 1551 und 1566.] Dieſe Publikationen, namentlich die Predigten von der Meſſe, haben den erſten Anſtoß zu geſchichtlichen liturgiſchen Studien auf evangel. Seite gegeben. Helding hatte Bl. IX behauptet: „Ich bin gewiſs und kann's mit gutem Grund dartun, daſs der wahre und heilige Leib, auch das heilſame Blut Chriſti dieſen Namen, auch dieſe Handlung, die man Missam nennt, bei der erſten apoſtol. Kirchen gehabt . . .“ und Bl. LI: „Wir wiſſen deß gutes Zeugnis, daſs der Kanon in allen ſeinen Stücken in der Kirche Gottes von der Apoſtel Zeit gehalten iſt . . Inſonderheit finden wir alle Worte dieſes Canons beim Dionysio Areopagita, dem Jünger des hl. Paulus, der die Handlung dieſes heil. und täglichen Opfers, wie es zur Zeit der Apoſtel gehalten worden ſei, mit hohem Fleiß eigentlich beſchrieben hat“. Wie großes Aufſehen dieſe Predigten unter den Proteſtanten erregten, erſehen wir u. a. aus einem Schreiben des Petrus Palladius und Joh. Machabeus an König Chriſtian III. (bei Schumacher, Gelehrter Männer Briefe, III, 107), vor allem aber aus den Schriften des Flacius. Dieſer antwortete 1550 in ſeiner „Widderlegung der | Predigten von der allerheiligſten | Antichriſtiſchen MISSA des frembden Biſchoffs | von Sydon . .“, in welcher er namentlich den Wan von dem hohen Alter der Schriften des Areopagiten zu zerſtören ſuchte; früheſtens könnten dieſe aus dem 4. Jarh. ſtammen. Er trat dann in demſelben Jare in der Schrift „AMICA | HVMILIS ET DEVO- | ta admonitio M. F. Illyr. ad gen- | tem sanctam . .“ mit Mitteilungen über einen „autenticus codex“ hervor, welcher für die Meßliturgie ſehr abweichende Formulare von den in den römiſchen Kirchen gebräuchlichen enthalte, in welchem z. B. der canon minor der Meſſe gänzlich fehle. Spottend rief er den Römiſchen zu: „Unde apparet, o castissimi patres, quanto vos majoribus vestris feliciores sitis, utpote quibus subinde aliquae sacrae res accreverint et hodierna die adhuc crescant“, und richtete an Sidonius die Frage, ob er bei ſeinem Aufenthalt in Sidon etwa ein hebräiſches, oder chaldäiſches oder griechiſches Exemplar des Kanon der Apoſtel entdeckt habe. Zugleich veröffentlichte er (gleichfalls 1550) aus der Schrift des Polydorus Vergilius „de inventoribus rerum“ die auf die allmähliche Entſtehung der röm. Meſſe bezüglichen Kapitel, um den röm. Lobredner der Meſſe als apoſtoliſcher Stiftung durch das Zeugnis eines kathol. Hiſtorikers in ſeiner „Unverſchämtheit“ bloßzuſtellen. Die aus der Polemik gegen Helding erwachſenen liturgiſchen Studien des Flacius fürten dann noch 1557 zu der bahnbrechenden Publikation der „Missa latina, quae olim ante Romanam . . in usu fuit“, durch welche man ſich denn auch römiſcherſeits genötigt ſah, die Geſchichte des Missale zum Gegenſtand gelehrter Forſchungen zu machen.

Helding wurde zur Belonung für ſeine Hilfe beim Interim von Karl V. am 4. Nov. 1548 dem Merſeburger Domkapitel als geeigneter Kandidat für den Biſchofsſtul bezeichnet, als „ein erfarener, geſchickter Theologe, ehrbaren Weſens und Wandels, der durch ſeine Schicklichkeit, Erfarnis und Beſcheidenheit der Religionsſache merklichen Nutzen ſchaffen und ſonderlich auch des Kurfürſten [Moritz] Vorhaben mit Beförderung und Aufrichtung des Interim wol zu ſtatten kommen wird“. Helding war inzwiſchen nach Mainz zurückgekehrt und edirte hier, nachdem er an der Abfaſſung des Mainzer Katechismus hervorragenden Anteil genommen, ſeine berühmteſte Schrift, die „Brevis institutio ad christianam pieta-

tem“ Moguntiae 1549, die dann lateiniſch und deutſch eine Reihe von Auflagen erlebt hat (deutſch zuletzt gedruckt bei Mouſang, Katholiſche Katechismen des 16. Jarh., Mainz 1881, S. 365—414). Beide Schriften wurden evangeliſcherſeits von Flacius (1550) wie von Joh. Wigand in beſonderen Streitſchriften bekämpft, in denen beſonders der heftige Widerſpruch gegen ſeine Lehre vom sacramentum confirmationis intereſſirt. Die Merſeburger Biſchofswal zog ſich in die Länge. In Naumburg war Kaiſer Karl ſofort (1547) mit der Vertreibung des evangeliſchen Biſchofs Amsdorfs zugefaren und hatte Pflug eingeſetzt; in Merſeburg muſste er vorſichtiger verfaren, da der Bruder des Kurfürſten Moritz, Auguſt, dort als Adminiſtrator waltete unter Aſſiſtenz des edlen Georg v. Anhalt als ſeines Coadjutor. Erſt als Auguſt zur Ehe mit Anna von Dänemark ſchreiten wollte, verzichtete er am 27. Sept. 1548 auf Andrängen des Kaiſers auf ſeine Adminiſtratur. Moritz wünſchte die Wal des Fürſten Georg, der ſein Coadjutoramt gleichzeitig niedergelegt hatte, aber dafür zum Dompropſt von Meißen ernannt worden war; jedoch waren weder der Kaiſer noch die Domherren für dies Projekt zu gewinnen. Vergeblich ſuchte Georg durch Fachs den Kaiſer dazu zu bewegen, Julius Pflug für Merſeburg in Vorſchlag zu bringen; ebenſo vergeblich ſuchte Moritz die Wal auf den Kardinal-Erzbiſchof Chriſtoph von Trident zu lenken. Der kaiſerliche Wille ſiegte: am 28. Mai 1549 poſtulirte das Domkapitel Helding „einſtimmig“, wie man dem Papſte meldete, jedoch gegen die Stimme Georgs. Da ſich die Beſtätigung Heldings verzögerte, ſo fürte Georg einſtweilen die Verwaltung des biſchöflichen Amtes, eifrig bemüht, das evangel. Bekenntnis noch möglichſt im Stift zu befeſtigen. Am 2. Dez. 1550 erſchien Helding endlich in ſeinem Biſchofsſitz. Georg fürte als Senior die Verhandlungen mit ihm und erlangte von ihm die eidliche Zuſage, daſs er keine Veränderungen in Religionsſachen vornehmen und namentlich die verheirateten Geiſtlichen in ihren Ämtern belaſſen ſollte (vgl. Schriften und Predigten Georgs von Anhalt, Wittenberg 1555 Fol. 400^{b}—404 und Corp. Ref. VII passim.). Über ſeine Verwaltung des Biſchofsamtes unter einer weſentlich evangeliſchen Bevölkerung iſt nicht viel bekannt; er hielt ſich vorſichtig zurück, machte ſich durch mancherlei Bauten, gute Verwaltung der Stiftsgüter und Woltätigkeit gegen Arme verdient.

Fürſt Georg, der 1552 von Merſeburg fortzog, berichtet von ihm: „Wiewol er ſich anfänglich etwas gelinde erzeigt, auch etliche unſtraſbare, chriſtliche Predigten für die fürnehmſten Feſte von den Gnaden und Wohlthaten Chriſti und dem Glauben an ihn gethan, hat er doch daneben, wiewol etwas ſubtil, allerlei, das in der Schrift nicht gegründet und ſeinen eigenen gethanen Predigten an ihm ſelber zuwider, mit eingeworfen und ſich endlich auch öffentlich mit Worten, Schriften und Werken erklärt, daß er die erkannte irrige Lehre . . wieder einzuführen geneigt. Auch hat er auf ſeinem Saal ſeine Spektakel, Ordinationes und Meſſe, Kommunion unter einer Geſtalt, Beſchwörung und Weihung der Kreaturen ohne alle Beſſerung . . gehalten, auch fürder im Dom ſolche Prediger . . . aufgeſtellt, welche den Schafpelz hoch genug aufgeſchürzt u. ſ. w.“ (a. a. O. Fol. 210^{b}). Er war anfangs nicht einmal im Stande, das Interim in ſeinem Bezirk völlig durchzuſüren; er muſste beim Kaiſer petitioniren um Beſeitigung der evangeliſchen Superintendenten und Herſtellung der biſchöflichen Jurisdiktion (v. Druffel I, 795). Eine von ihm erlaſſene Instructio Visitatorum, ſ. Unſch. Nachr. 1715, S. 394—401. Er war ſicher froh darüber, daſs kaiſerliche Aufträge ihn meiſt veranlaſsten, fern von ſeiner Diözeſe zu leben und ſeiner biſchöflichen Reſidenzpflicht ſich zu entſchlagen. Nachdem Ferdinand ihn ſchon 1551 wider als den geeigneten Mann für ein event. Religionsgeſpräch auserſehen (v. Druffel I, 573), erſchien er auf desſelben Ruf 1555 in Augsburg, 1556 in Regensburg auf den Reichstagen, endlich 1557 als Kolloquent bei dem Wormſer Religionsgeſpräch. Hier fungirte er als Aſſiſtent des Vorſitzenden Jul. Pflug. Hier kam auch für ihn die erwünſchte Gelegenheit, an ſeinem Widerſacher Flacius, den er ſich vergeblich 1552 durch eine ſeinem Katechismus angehängte „Defensio Authoris adversus calumnias cujusdam Matthiae Illyrici“ abzuſchütteln geſucht hatte, Rache

zu nehmen. Er warf am 20. Septemb. in die Verhandlungen die Frage an die Evangeliſchen hinein, ſie möchten doch erklären, was ſie . . von Flacius hielten, der bekanntlich die guten Werke leugne. Und über der Beantwortung dieſer Frage kam der bittere Streit der Jenenſer mit den übrigen evang. Theologen zum Ausbruch, der damit endete, daſs die Flacianer unter heftigen Proteſten und in großer Bitterkeit zum Jubel der Katholiken über dieſe „inneren Händel" der Proteſtanten von Worms abzogen. (Vgl. über das Wormſer Coll. Salig, Hiſt. der Augsb. Conf. III, 210 ff.; Planck VI, 108 ff.; Preger, Flacius II, 63 ff.; Schmidt, Melanchthon 600 ff.; Maurenbrecher, Hiſtor. Zeitſchr. N. F. 14, S. 40 ff.; über Sidonius ſpeziell Corp. Ref. IX, 246. 250. 268. 394. 419.) Im folgenden Jare ernannte ihn der Kaiſer erſt zum Beiſitzer, bald darauf zum wirklichen Kammerrichter am Reichskammergericht zu Speier; in Merſeburg wurde jetzt ein Verwaltungsrat eingeſetzt, er ſelbſt aber wonte fortan abwechſelnd in Speier und in Wien. Schließlich wurde er (1561) Reichshofrat und Vorſitzender des Reichshofrates, ſtarb aber noch in demſelben Jare (30. Sept.) und wurde in St. Stephan beigeſetzt. Daher muſs in der Jareszal 1563 ein Irrtum vorliegen, unter welcher Schmidt, Geſch. der Deutſchen VII, 232 ff. ein längeres Gutachten Heldings mitteilt, das dieſer gemeinſam mit Pflug für Ferdinand abgefaſst hat. Dasſelbe ſpricht ſich für Genehmigung der Prieſterehe und der comm. sub utraque aus. Sein Bistum Merſeburg fiel nach ſeinem Tode infolge einer „perpetuirlichen Kapitulation" an Kurſachſen. — Es erſchienen außer den bereits erwänten Schriften beſonders noch zwei Predigtſammlungen von Helding, Predigten über den Propheten Jonas, Mainz 1558 und poſthum eine umfängliche „Poſtille" Fol. Mainz 1565 u. ö., durch welche er unter den kathol. Predigern des 16. Jarhunderts eine hervorragende Stellung beanſpruchen darf. Das katholiſche Dogma erſcheint bei ihm oft in etwas abgeblaſster, den Proteſtanten entgegenkommender Darſtellung; ſo wird nach ihm Meſsopfer gehalten, *nicht* daſs wir noch alle Tage Vergebung der Sünden . . von neuem gewinnen müſſen, ſondern daſs wir, was in dem Opfer ſeines Leibes und Blutes am Kreuz einmal erworben iſt, durch dies ebenbildliche *Gedenkopfer* ſeines Todes mit Glauben, Andacht und Gebet an uns bringen; . . wir ſtellen Chriſti Leib und Blut . . dem Vater vor, ihn damit des einmal vollbrachten Kreuzesopfers zu erinnern". — Seinen Lebenswandel rühmen katholiſche Schriftſteller als ſittenſtreng; nach Flacius „Verlegung der Apologia Sidonii", 1553 Bl. C ſoll er Vater von ſieben Töchtern geweſen ſein; in desſelben Schrift „Beweiſung, das . . die Papiſtiſche Religion new vnd auffrüriſch Bl. Aiiij^b heißt es gar, daſs er, „wie das gemeyne geſchrey gehet, der berümteſten ſtück eins, des heiligen Loths, begangen hat".

Vergl. Bieck, Dreifaches Interim, Leipz. 1721, S. 30 ff.; G. Chr. Joannis, Spicilegium tabularum, Francof. 1724, p. 568 sq.; Derſ., Rerum Moguntiac. 1722 passim; Spieker in Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1851, S. 352 ff.; Mouſang im „Katholik" 1877, Jahrg. 57, S. 80 ff.; Derſ., Mainzer Katech. 1877, S. 36 ff.; Winter in Mitteilungen des Vereins für Geſch. und Altertumskunde in Hohenzollern XV. Jahrg. 1881/82, SigmaringenS. 1—15. Für die Merſeburger Verhandlungen: O. Schmidt in Meurer, Leben der Altväter IV, S. 136 ff.; Beckmann, Hist. Anhalt. V, 163—166; Camerarii Vita Georgii princ. Anh.; Ausg. von Schubert, Zerbſt 1853, S. 87 ff. **Kawerau.**

Siebenſchläfer. Dieſe Sage wird zum erſtenmale von Gregor von Tours (ſ. den Art. Bd. V, S. 405) de gloria martyrum c. 95 angefürt, der ſie aus dem Griechiſchen überſetzte. Von dieſer Zeit an wird ſie öfter erwänt, aber mit Abweichungen im einzelnen; ſieben Chriſten zu Epheſus, deren Namen alle genannt, aber in den verſchiedenen Berichten verſchieden angegeben werden, nachdem ſie ihren Glauben vor Decius bekannt, flüchteten ſich in eine Höhle außerhalb der Stadt, deren Eingang die Heiden vermauerten; hier ſchliefen ſie ein, galten nach allgemeiner Annahme für tot, wachten aber unter Theodoſius II. c. 447 aus ihrem todesartigen Schlafe wider auf. Sie ſelbſt glaubten nur eine Nacht geſchlafen zu haben, und wurden nicht eher ihren Irrtum gewar, als nachdem einer von ihnen in die Stadt gegangen, um Speiſe zu kaufen und Alles verändert

gefunden hatte. Der Biſchof von Epheſus, begleitet von einer Menge Volkes, der Kaiſer ſelbſt kam von Konſtantinopel herbei, um das Wunder zu ſehen. Allein alſobald ſanken die ſieben Brüder nieder und ſtarben. Ein ſpäterer Zuſatz zur Sage (bei Phot. biblioth. cod. 253) meldet, das Wunder ſei geſchehen, um einen Biſchof, der die Auferſtehung der Toten leugnete, ſeines Irrtums zu überfüren. Man hat in neuerer Zeit die Entſtehung der Sage davon abgeleitet, daſs auf den Gräbern jener ſieben Chriſten, die man in jener Höhle fand, Inſchriften ſich fanden, welche ſie als Schlafende, nach griechiſchem Sprachgebrauche, bezeichneten, wie denn auch der Gottesacker bei den Griechen Ort des Schlafes, κοιμητήριον, heißt. Allein, obſchon es keine Schwierigkeit macht, anzunehmen, daſs eine Anzal Chriſten in einer Höhle ihr Grab gefunden, obſchon die Zal ſieben leicht als erdichtet könnte preisgegeben werden, ſo iſt doch jene Erklärung nicht befriedigend, indem ſich nicht abſehen läſst, warum man an einen Umſtand, der ſo ſehr in die Reihe der gewönlichen Dinge gehörte, etwas ſo Ungewönliches angereiht hat. Neueſtens hat J. Koch (ſ. u.) den Verſuch gemacht, die Legende aus den Überlieferungen des heidniſchen Kabirendienſtes Vorderaſiens herzuleiten. Dieſe im vorderen Kleinaſien in die urchriſtliche Zeit hinein fortwirkenden Anſchauungen hätten zuerſt den mythiſchen Schleier um ein hiſtoriſches Faktum, beſtehend im Tode einer Anzal verfolgter Chriſten in einer Höhle unter Decius, gewoben.

S. Tillemont, Mémoires Tom. II, p. 153; SS. septem dormientium historia, Romae 1741; J. Koch, Die Siebenſchläferlegende, ihr Urſprung und ihre Verbreitung, Leipzig 1883. **Zöckler.**

Siebenzal, heilige. Schon im heidniſchen Altertume, ſowol dem orientaliſchen wie dem klaſſiſchen, findet man der Sieben die ſymboliſche Bedeutſamkeit einer vorzugsweiſe heiligen Zal beigelegt. Den Indiern war die Sieben Symbol der kosmiſchen Harmonie. Der Menſch vermöge ſeiner ſieben Hauptkörperteile und ſieben Lebensalter iſt „Repräſentant der ſiebenſaitigen Weltleier“ oder des makrokosmiſchen Heptachords; die Geſamtzal der Erdteile, gleich derjenigen der Planeten und der Farben, ſieben; desgleichen die Zal der Meere, diejenige der Ströme im nordweſtlichen Hindoſtan (Saraswati, Indus und deſſen fünf Nebenflüſſe), diejenige der Berge des Paradieſes, u. ſ. f. (v. Bohlen, Das alte Indien, II, 247). So teilten die Chineſen ihr Reich in ſieben Provinzen und unterſchieden ſieben Seelen niederer oder materieller Art im Menſchen neben drei höheren oder geiſtigen (Ritter, Aſien I, 199). Die ſieben Berge des Paradieſes kennen auch die alten Perſer, in deren Mythologie außerdem die ſieben Amſchaspands (vielleicht Planetengötter) und die ſieben Mithraspforten eine bedeutende Rolle ſpielen. Bei den Ägyptern treffen wir außer dem ſicherlich uralten Kultus der ſieben Planetengottheiten (Diod. Sic. II, 30) die bekannte herodoteiſche Siebenzal der Kaſten (Herod. II, 164; vgl. Uhlemann, Ägyptologie II, 59. 163). Eine vor Allem wichtige Rolle ſpielte die Siebenzal in den kultiſchen Überlieferungen und Sitten der alten Euphratvölker, und zwar nicht bloß der Chaldäer und Aſſyrer, ſondern ſchon ihrer früheren Vorgänger, der Akkadier und Sumerier, d. h. der nord- und ſüdbabyloniſchen Protochaldäer. Sowol die oberſte Göttergruppe dieſer Völker ſtellte eine Siebenzal dar, als die Gruppe der mächtigſten böſen Geiſter, welche gegen den Mond ankämpfen und auf welche der uralte Hymnus „von den ſieben Geiſtern“ (Adisina) ſowie verſchiedene Beſchwörungsformeln ſich beziehen (vgl. Lenormant, Die Magie und Wahrſagekunſt der Chaldäer, 1878, S. 131. 152 u. ö.; Schrader, Die Höllenfahrt der Iſtar, S. 110). Hiezu kommen ferner die heiligen Heptaden der Griechen und Römer, ſowol die älteren mythologiſchen und hiſtoriſchen, z. B. die ſieben Hügel des ewigen Rom, die ſieben Röhren der Pansflöte und die ſieben Saiten der Leier des Helios, wie die jüngeren, welche ihren Urſprung aus philoſophiſcher Reflexion verraten, z. B. die ſieben Altersſtufen nach Solon und Hippokrates (ſ. Philo, De mundi opif. I, 27; Clemens, Strom. VI, 685; Censorinus, De Die nat. 14), die ſieben Kräfte der Seele nach Plato im Timäus und nach Ariſtoteles (de anim. II, 3. 9. 10) und andere Siebenheiten, wie ſie Varro in ſeinen „Hebdomades“

und Hermippus von Berytus in seiner Schrift über die Heptas zu sammeln unternommen hatten (vgl. Clem., Strom. VI, 686; Varro, De ling. lat. I, 255; auch A. Gell. Noct. Att. 3, 10 und Macrob. Sat. I, 6). — Den meisten dieser heidnischen Siebenzalen liegt wol die siebentägige Dauer der einzelnen Mondphasen oder das Zerfallen des synodischen Monats (der 28tägigen Dauer eines Mondumlaufs) in vier Zeitabschnitte von je sieben Tagen als eigentliches Urbild und zur Nachbildung treibendes Prinzip zu Grunde. Dafür spricht das hohe Alter der Wocheneinteilung des Jareslaufes wenn nicht bei Chinesen, Indern, Arabern, Ägyptern und Griechen (bei welchen Völkern ein Zurückreichen der Einrichtung in eine sehr alte Zeit sich nicht wol begründen läßt (trotz Clem. Strom. V, p. 600 u. a. Zeugen), doch jedenfalls bei den Babyloniern, welche die siebentägige Woche laut keilinschriftlichen Berichten bereits frühzeitig kannten und von welchen aus dieselbe auf Abraham, den Stammvater der Israeliten übergegangen sein dürfte (vgl. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T., 2. A. 1883, S. 18 f.; W. Lotz, Quaestiones de hist. sabbati, Lips. 1883). Die Planeten hat man wol erst nachträglich und abgeleiteterweise als Siebenzal auffassen gelernt (man denke nur an die augenfällige Ungleichartigkeit der hier zusammengefaßten Himmelskörper und die so nahe liegende Möglichkeit einer abweichenden Zälung derselben, bei welcher entweder nur fünf, wie bei manchen Pythagoräern [s. Stobäus Eclog. I, 488], oder auch acht, wie bei den Ägyptern [Uhlemann a. a. O. 166] herauskamen!); ebenso die Farben des Regenbogens, in welchem man vielfach im Altertum nur drei Farben unterschied und worin erst die Newtonsche Optik (nicht one Widerspruch späterer Kritiker, wie z. B. Helmholtz ꝛc.) bestimmt eine Siebenheit erblickte; desgleichen die Intervalle der musikalischen Tonleiter, welche man, änlich wie dies seitens der mittelalterlichen Alchymisten mit den sieben Metallen geschah, in unmittelbare symbolische Beziehung zu der Planetenheptas zu setzen liebte, u. s. f.

Höheren, d. h geistigeren Ursprungs als diese, wenn auch nicht ausnahmslos, doch zum größeren Teile auf gewissen kosmischen Grundbegriffen beruhenden Heptaden der heidnischen Mythologie und Naturphilosophie, sind die nicht minder zalreichen bedeutsamen Siebenzalen der heiligen Geschichte und Litteratur Alten und Neuen Testaments. Die eine so reiche Mannigfaltigkeit von Beziehungen darbietende mystisch-symbolische Geltung der Sieben in der mosaischen Gesetzgebung, der prophetischen Schriftstellerei von Jesaja an bis zum Apokalyptiker, und in der ganzen tatsächlichen Entwicklung der biblischen Geschichte von der Weltschöpfung bis zu den sieben Diakonen der Apostelgeschichte und zu den sieben Gemeinden Asiens, in welchen sich gleichsam die weitere Entwickelung des Septenars auf dem Boden der kirchlichen Verfassung, Liturgie, Lebenssitte und Schriftstellerei ankündigt, — sie ruht sicherlich auf einem tieferen Grunde, als auf demjenigen astronomischer Beobachtung oder willkürlich kombinirender Zalenmystik. Die Heiligkeit der Zal Sieben in der Schrift kann nicht lediglich die Vierteilung des synodischen Monats (wie Knobel a. a. O. will), oder gar eine irrige und illusorische alte Vorstellung über die Zal der Planeten zur Grundlage haben. Mit Recht haben gegen die letztere Meinung, wie dieselbe z. B. von Baur (Tübinger Zeitschr. für Theolog. 1832, 3, S. 125—192), Bohlen (a. a. O.), teilweise auch von Winer (Realwörterb., Art. „Zahlen" Bd. II, S. 826) vertreten wird, — Bähr (Symbolik des mosaischen Kultus II, 584 ff.), Schubert (Sternkunde, 3. Aufl., S. 204 ff.), Kurtz (Stud. u. Krit. 1844, S. 315 ff.), Delitzsch (Genes. S. 130 ff.) u. a. den ursprünglich geoffenbarten Charakter der Siebenzal als Signatur der göttlichen Schöpfertätigkeit im biblischen Sinne behauptet. Daſs Gott sein Schöpferwerk an Himmel und Erde, einer von Ihm selber ausgegangenen uralten Offenbarung zufolge, in sechs Tagen zu Ende fürte und am siebenten ruhte, diese an der Schwelle der biblischen Überlieferung stehende urgeschichtliche Tatsache hat der Siebenzal nicht allein im Leben des alttestamentlichen Gottesstats und des gesamten christlichen Bewusstseins von Anfang an, sondern teilweise auch in den trümmerartigen Reminiszenzen aus der verdunkelten Uroffenbarung, wie sie in den ältesten Traditionen des polytheistischen Heidentums vorkommen, den Cha-

rakter der Heiligkeit aufgeprägt und die allen mit der geoffenbarten irgendwie im Zuſammenhange ſtehenden Religionen gemeinſame gottesdienſtliche Feier des ſiebenten Tages als eines Ruhetages herbeigefürt *). Das Urgebot der moſaiſchen Geſetzgebung, das dieſe Feier vorſchreibt (Exod. 20, 9—11, vgl. 16, 25 ff.; 31, 14; Deut. 5, 12), beruft ſich bereits auf das Sechstagewerk Gottes ſamt dem darauf gefolgten Schöpfungsſabbat als eine in dem Bewuſstſein des Volkes Gottes unerſchütterlich feſtſtehende, allgemein bekannte Tatſache. Die Siebenzal der Planeten und der Mondumlaufsviertel dagegen ſind dem altteſtamentlichen Bundesvolke gleicherweiſe wie den altteſtamentlichen Schriftſtellern und Dichtern höchſt gleichgiltige und entlegene, ja ſcheinbar völlig unbekannte Dinge.

Im einzelnen kommt nun die Siebenzal als heiliges Symbol, d. h. mit näherer oder entfernterer Rückbeziehung auf das Schöpfungswerk, in der heiligen Schrift vor: 1) in zalreichen kultiſchen Anordnungen und Beſtimmungen der moſaiſchen Geſetzgebung; und zwar nicht bloß a) in den heortologiſchen Satzungen derſelben, welche notwendig vom Prinzip des Sabbats getragen und durchwaltet ſein muſsten (ſiebentägige Dauer des Paſſah- und Laubhüttenfeſtes, ſiebenwöchentlicher Zwiſchenraum zwiſchen Oſtern und Pfingſten, Auszeichnung des ſiebenten Monats durch Feier des Verſönungstages, des Laubhütten- und Poſaunenfeſtes in demſelben, Sabbatjar nach ſieben Jaren und Hall- oder Jobeljar nach ſiebenmal ſieben Jaren, ſiebentägige Dauer der Prieſterweihe u. ſ. f.), ſondern auch b) in den Maßen des Heiligtums und ſeiner Geräte (die heil. Elle, Ezech. 40, 5; 43, 13, faſste ſieben Handbreiten; der Vorhof der Stiftshütte hatte ſiebenmal acht Säulen, der heil. Leuchter ſieben Arme u. ſ. w.); c) in gerichtlichen Verfarungsweiſen und Beſtimmungen als Zal der vollſtändigen Vergeltung und Genugtuung (Levit. 26, 18—24; Deut. 28, 7 ff.; Exod. 7, 25; Gen. 4, 24; vgl. Spr. 6, 31; Matth. 18, 21. 22 ff.), oder auch als Schwurzal, die vollgiltige Bezeugung einer Sache ausdrückend (Gen. 21, 28 ff.; Deut. 4, 31; 8, 18; vergl. überhaupt die bekannte Grundbedeutung von נִשְׁבַּע, ſchwören, eigentlich: ſich beſiebenen, und damit die von Herod. III, 8 beſchriebene eigentümliche Schwurſitte der Araber); d) was mit der vorigen Beziehung auf das Engſte zuſammenhängt: in allen auf die Bundſchließung zwiſchen Jehovah und ſeinem Volke bezüglichen feierlichen Gebräuchen, alſo als Bundes- oder Verſönungszal (ſiebenmalige Sprengung des Opferblutes bei wichtigen Sünopfern nach Levit. 4, 6. 17; 16, 14 ff.; ſiebenerlei Opfergegenſtände überhaupt, viererlei Tiere und drei vegetabiliſche Produkte nämlich [Rinder, Schafe, Ziegen, Tauben; Getreide, Öl und Wein]; Siebenzal der geopferten Farren, Widder und Schafe bei feierlichen Anläſſen, wie Numer. 23, 2; 2 Chron. 15, 11; 17, 11; 29, 21; vgl. auch das ſiebenmalige Sichverneigen Jakobs vor Eſau Gen. 33, 3, die ſieben Jare, die Salomo am Tempel baut 1 Kön. 6, 38 u. ſ. w.); e) als Reinigungs- und Entſündigungszal (ſiebentägige Dauer der Zeit von der Geburt eines Kindes bis zu ſeiner Beſchneidung, der Unreinheit bei Ausſatz, bei Samenfluſs, Menſtruation und Wochenbett, ſowie bei Berürung eines Toten, auch der Trauer um Verſtorbene oder wegen ſonſtiger kummervoller Erlebniſſe; ſiebenmalige Beſprengung oder Abwaſchung in Fällen der Ausſätzigkeit nach Levit. 14, 51; 2 Kön. 5, 10. 14; ſieben reine Tiere von jeder Art in Noahs Arche mitgenommen u. ſ. w.).

2) Mit dieſer geſetzlichen Beziehung der Siebenzal hängt zuſammen ihr häufiger Gebrauch in ſprichwörtlichen Ausdrucksweiſen alt- und neuteſtamentlicher Schriftſteller, wo ſie den Begriff der inneren Vollendung, der ihrem Zwecke entſprechenden Vollſtändigkeit (nicht gerade den einer „runden Zal", wie Winer a. a. O., oder den einer „gemeinen Zal", eines *πλῆθος ἀδιόριστον*, wie

*) Daher Philo, De opif. mundi c. 27 mit einem gewiſſen Recht vom Wochencyklus ſagen kann, er ſei „*πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέσιος*". — Vgl. die allerdings willkürlich etymologiſirende Angabe des Nikomachus: „*Σεπτὰς ἀπὸ τοῦ σεβασμοῦ*" (bei Photius, Cod. 187).

Chryſoſtomus [adv. Judd. VIII], Luther [Bd. 42, S. 207] u. a. wollen) andeutet. So Jeſ. 4, 1; 11, 15; 30, 26; Jerem. 15, 9; Mich. 5, 4; Spr. 6, 16; 9, 1; 26, 16. 25; 24, 16; Hiob 5, 19; Pſ. 12, 7; 119, 164; Sir. 20, 14; 37, 18; Matth. 12, 45; 22, 26; Luc. 8, 2 ꝛc. — Hieran ſchließt ſich 3) das bedeutſame Hervortreten der Sieben in der heiligen Geſchichte, in welcher merkwürdige Siebenheiten zuſammengehöriger Perſonen oder Sachen (z. B. ſieben Söne Japhets, ſieben Töchter Hiobs, ſieben Kinder Hannas, ſieben Söne Joſaphats, der frommen makkabäiſchen Mutter, des Hohenprieſters Skeuas u. ſ. w.; vergl. die ſieben Jünger Jeſu in Joh. 21, 2, wie nicht minder die ſiebenzig Jünger des weiteren Kreiſes Luk. 10, 1, in welchen die geſteigerte Siebenzal hervortritt, änlich wie in vielen vorbildlichen Erſcheinungen des Alten Bundes; ferner die ſieben Diakonen Apg. 6, 5, die ſieben Bitten des Vater Unſer, die ſieben Brote und die ſieben Körbe mit übrigbleibenden Brocken u. ſ. w.) faſt ebenſo oft vorkommen, wie ſiebentägige oder ſiebenjärige Zeitabſchnitte (ſieben Tage: Gen. 8, 10; Exod. 24, 16; Richt. 14, 15; Joſ. 6, 3; 1 Sam. 11, 3; 13, 8; 31, 13; 1 Kön. 8, 65; 20, 29; Eſth. 1, 10; Matth. 17, 1; Apg. 20, 6; 21, 4. 27; 28, 14; ſieben Jare: Gen. 29, 18. 31. 41; 1 Kön. 6, 38; Dan. 4, 13 ꝛc.). Sofern man die Siebenzal überhaupt als Prinzip alles geſchichtlichen ſtufenmäßigen Werdens und aller ordnungsmäßigen ethiſchen Entwickelung betrachtet und ſie demzufolge auch da aufzuzeigen ſucht, wo ſie in einem geſchichtlichen Prozeſſe oder einer rhetoriſchen Schilderung latitirt, one ausdrücklich namhaft gemacht zu ſein, läſst ſich ein noch häufigeres Vorkommen derſelben in der heiligen Schrift nachweiſen. So die ſieben Bitten Salomos (2 Chron. 6, 21—40), die ſieben Bußpſalmen im Pſalter, die ſieben Seligkeiten (Matth. 5, 3—10), Bitten (Matth. 6, 9—13), Gleichniſſe (Matth. 13), Gebote (Matth. 19, 18, vgl. mit Mark. 10, 19) und Wehrufe (Matth. 23) des Herrn; die ſiebenmal elf und die ſiebenmal ſechs Glieder in den Genealogieen Jeſu nach Lukas und Matthäus; vielleicht auch die ſieben Charismen, welche Paulus Röm. 12, 6—8 und 1 Kor. 12, 8—10 aufzält, ſowie die ſieben Eigenſchaften der himmliſchen Weisheit nach Jakob. 3, 17; die ſieben Trübſale Röm. 8, 35 (vgl. Hiob 5, 16); die ſieben aus dem Glauben hervorgehenden Tugenden nach 2 Petr. 1, 5—8 u. ſ. w. — Hierher gehören endlich auch die bekannten Heptaden der Apokalypſe, ſowol die ſtillſchweigend angedeuteten, wie 5, 12; 6, 15; 7, 12; 19, 18; 21, 8, als auch die ausdrücklich hervorgehobenen: die ſieben Gemeinden (Kap. 2, 1 ff.), Siegel (5, 1 ff.), Poſaunen (8, 2 ff.), Donner (10, 3. 4), Zornſchalen (16, 1 ff.) und Engel (15, 1 ff.; vgl. 8, 2 ff. und ſchon Tobias 12, 15). Da dieſe apokalyptiſchen Siebenzalen ſämtlich — die ſieben Köpfe, Hörner und Diademe des Tieres Offenb. 12, 3; 13, 1; 17, 7 ff. nicht ausgenommen — ihr gemeinſames göttliches Urbild an den „ſieben Geiſtern, die da ſind vor Gottes Stul", oder an den „ſieben Geiſtern Gottes, ausgeſandt in alle Lande" (Offenb. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6) haben, denen widerum die ſiebenfältige Bezeichnung des ſich auf den Meſſias herabſenkenden Gottesgeiſtes in Jeſ. 11, 2 zu Grunde liegt *), ſo iſt man wol berechtigt, die Sieben überhaupt als Signatur des heil. Geiſtes oder des im Geiſte ſich geſchichtlich und gerichtlich offenbarenden dreieinigen Gottes aufzufaſſen. Denn die Bedeutung der Siebenzal im letzten Buche der heil. Schrift greift offenbar auf diejenige zurück, welche ihr nach dem Anfange des erſten Buches zukommt. So gewiſs als Gott bereits die Welt im heiligen Geiſte und demzufolge in ſiebenheitlichem Rhythmus ſeiner Schöpfertätigkeit hervorbrachte (Gen. 1, 2; 2, 2),

*) Wol one Grund beſtreitet dies Martenſen (Jakob Böhme ꝛc. 1882, S. 146) zu lieb ſeiner kosmiſchen Faſſung der ſieben apokalyptiſchen Geiſter (als angeblich den ſieben Augen in Sach. 3, 9 entſprechend). Auf der angeführten jeſajaniſchen Grundſtelle beruhen jedenfalls auch die Spekulationen der jüdiſchen Theoſophie über die Siebenzal der göttlichen Kräfte oder Namen. S. Philo, Opp. I, 21 sqq., II, 5. 227 sqq.; Mischna, Pirke aboth. 5, 7 sqq.; Epiphan. de numeror. myster. 5; ſowie was die Sephiroth der Kabbala betrifft: Eichhorn, Bibliothek III, 191 ff.; Lutterbeck, Neuteſtamentl. Lehrbegriffe, I; Molitor, D. Philoſ. der Tradition, 1827 ꝛc.

und so gewiſs die sämtlichen Akte und Fürungen seiner Heilsgeschichte auf das Mannigfaltigste vom Prinzip der Siebenheit durchwaltet und mit einer fast unübersehbaren Fülle von abbildlichen Heptaden durchsetzt sind: muſs die Sieben überhaupt als „die Zal des in der geschaffenen Welt sich offenbarenden Göttlichen“ (Delitzsch), oder als „die Zal des Göttlichen in seiner Aufschließung gegen die Welt, der inneren Vollendung in Gottes mannigfaltigen Werken und Gerichten“ (so Auberlen, der Prophet Daniel S. 234) gelten. Zu ganz änlichen Bestimmungen gelangen Bähr (Symb. I, 187 ff., II, 584 ff.) und Kurtz (über die symbolische Dignität der Zalen, in den Studien und Kritiken 1844, S. 346—352), wenn beide gleicherweise, der erstere gegen von Baur (Tüb. Zeitschrift 1832, 3, S. 125 ff.), der letztere gegen Hengstenberg (Bileam S. 71 ff.), die spekulative Grundbedeutung der biblischen Siebenzalen behaupten und dieselbe in der Entstehung der Sieben aus Drei als der Signatur Gottes und aus der Weltzal Vier, welche durch jene göttliche Trias gleichsam erzeugt und getragen werde, begründet finden. Änlich Hofmann, Schriftbew., I., S. 355; Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes, I, S. 328, und besonders Martensen, Jak. Böhme und die Theosophie, S. 145 ff. — Die allerdings zum großen Teile nur versteckten und nicht ganz one Willkür aufzuzeigenden Heptaden des anorgan. und organ. Naturlebens haben, in unmittelbarem oder entfernterem Anschlusse an die ältere Zalenmystik der Kabbalisten und Alchymisten, J. A. Comenius (Physicae ad lumen divinum reformandae Synopsis 1633, c. 10), Herder (Aelt. Urkunden des Menschengeschlechts, I, S. 163), Baader (Über den Blitz als Vater des Lichts, 1815; Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, 1820, s. Werke Bd. II), Delitzsch (Bibl. Psychologie S. 147 ff.), und besonders reichhaltig Schubert (Kosmol. II, S. 405 ff.; Gesch. der Seele S. 138 ff. 335 ff.; Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, II, S. 1 und 2) nachzuweisen versucht. Vgl. auch J. Hamberger, Gott und seine Offenbarungen durch Natur und Geschichte, bes. S. 32 ff. — Für die kirchliche Verwendung der Siebenzal im Gebiete der mittelalterlichen Kunst (z. B. im gothischen Baustiel, in der Malerei und Farbenlehre u. s. w.), Wissenschaft (z. B. in der philosophischen Lehre der sieben artes liberales, in der theologischen von den sieben Sakramenten, Todsünden, Tugenden, Lastern u. s. w.), Liturgik (sieben horae canonicae, sieben klerikalische Amtsgrade u. s. w.) und Mystik (in den verschiedenen Aufzälungen der sieben Stufen des inneren Heiligungslebens und der Kontemplation) vergl. man besonders Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des Mittelalters S. 283; de Wette, Geschichte der christlichen Sittenlehre, Bd. 1 und 2 passim; Piper, Evangel. Jahrbuch für 1856, S. 70 ff.; Dursch, Symbolik der christlichen Religion, II, S. 536. Vergl. überhaupt J. Blochwitz, Sieben. Eine kulturhistorische Skizze — in der „Gegenwart“, 1880, Nr. 6. **Zöckler.**

Siena, Konzil von (Synodus Senensis). Am 22. Juni 1423 hatte das Konzil von Pavia (s. d.) seine Verlegung nach Siena beschlossen, wohin die Konzilsmitglieder auch alsbald fast alle abreisten. Wie einst in Konstanz, so erscheinen sie auch hier in Nationen eingeteilt; es gibt auf dem Senenser Konzil eine italienische, gallische, deutsche, englische und spanische „Nation“. Am 21. Juli 1423 wurde es feierlich eröffnet; aber den ganzen Sommer verbrachte es die Zeit mit nutzlosen Verhandlungen über einen salvus conductus, welchen die Stadt Siena auszustellen hatte, den aber der Papst möglichst zu seinem eigenen Vorteile gestaltet wissen wollte. Die Dekrete, welche von den Vätern in der endlich am 8. November 1423 zustande gekommenen zweiten Sitzung veröffentlicht wurden, widerholten die Verurteilung Wiclifs und Hus', auch die des Peter von Luna und betrafen weiter die Union mit den Griechen und die Vertilgung der Ketzereien überhaupt. Es waren dabei aber nur 2 Kardinäle und 25 infulirte Prälaten anwesend. Dann begannen Verhandlungen über die Reformation der Kirche, wobei die französische Nation manche beachtenswerte Vorschläge machte. Sie verlangte unter anderem, dass die Kardinäle, dem Konstanzer Konzil gemäß, aus allen Teilen der Christenheit genommen und ihre Zal 18, höchstens 24 be-

tragen ſollte. Das Vorſchlagsrecht zum Kardinalat aber ſollten die Nationen haben, der Papſt nur das Beſtätigungsrecht. Obgleich dieſe Vorſchläge weder das Dogma noch die Verfaſſung der hierarchiſchen Kirchenanſtalt irgendwo weſentlich änderten, ſtießen ſie dennoch auf den heftigſten Widerſtand der päpſtlichen Legaten. Dieſe ſuchten von jetzt an das Konzil aufzulöſen. Es fanden ſich auch Konzilsmitglieder genug, in deren Namen am 19. Februar 1424 eine Verſammlung von Deputirten aller fünf Nationen einen neuen Ort, die Stadt Baſel, für eine neue Synode beſtimmte. Der Papſt Martin V. ließ ſich dieſe, eine deutſche Stadt, gefallen, weil ihm mit einer franzöſiſchen gedroht worden war; in Frankreich aber war die antipäpſtliche Geſinnung damals weit ſtärker, als in Deutſchland. Bereits am 7. März ſchlugen darauf die Legaten ein Dekret an, in welchem ſie erklärten: ſchon am 26. Februar ſei das Konzil von ihnen aufgelöſt und allen Erzbiſchöfen, Biſchöfen u. ſ. w. ſei ſtrengſtens verboten, eine Fortſetzung desſelben zu verſuchen. An demſelben Tage reiſten ſie nach Florenz ab. Damit war das Konzil trotz aller Proteſte der franzöſiſchen Nation zu Ende. Erreicht aber hatte es gar nichts. Mit welchen Gefülen die reformfreundlichen Mitglieder desſelben auseinander gingen, beſchreibt Johann von Raguſa: „Multae habitae fuerunt deliberationes“, ſagt er, ... et tandem propter vitandum ecclesiae scandalum ... ac propriarum personarum periculum propter propinquam temporalem Papae potentiam (Nähe des Kirchenſtats) deliberarunt res ecclesiae Deo committere et unusquisque ad propria remeare“ (Mon. pag. 61 ſ. u., bei Heſele ſ. u. S. 408). Der Papſt Martin V. aber ſetzte, um den Schein der Reformwilligkeit vor der öffentlichen Meinung zu wahren, in Rom an der Kurie eine Kardinalskommiſſion ein, welche von allen, die geeignet ſeien, Reformvorſchläge entgegennehmen ſollte. Er und ſein Nachfolger Eugenius IV. haben die Synode von Siena noch generalis genannt, die ſpätere Kirche aber hat ihr wie der von Pavia dieſes Prädikat vorenthalten.

Vgl. Heſele, Konziliengeſchichte 7. Bd., S. 392—409. — Hauptquelle iſt Johann von Raguſa (Deputirter der Univerſität Paris, daher, trotz ſeiner ſlaviſchen Nationalität, Mitglied der franzöſiſchen Nation), „Initium et prosecutio Basil. Concilii (in Monumenta Conciliorum general. saeculi XV., Vindob. 1857, Tom. I. p. 12 sqq. Dazu Mansi, Collectio conciliorum Tom. 28. Raynaldus, Annales ad. ann. 1423. **P. Tſchackert.**

Sieveking, Amalie, Gründerin und Leiterin des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“ in Hamburg, wurde am 25. Juli 1794 zu Hamburg geboren. Ihr Vater war Heinrich Chriſtian Sieveking, Kaufmann, und ſeit dem Jare 1800 auch Senator in Hamburg. Die Familie Sieveking ſtammt aus Weſtfalen, woſelbſt im 16. und 17. Jarhundert zu ihr gehörige lutheriſche Geiſtliche nachweisbar ſind. Von dort war der Großvater Amaliens, Peter Nikleus S., vor dem Jare 1747 nach Hamburg gezogen; er hatte hier eine Tuchhandlung und heiratete Katharina Margaretha Büſch, eine Couſine des berühmten Profeſſors Johann Georg Büſch (geſt. 1800); nachdem er in die niederen kirchlichen Laienämter (Adjunkt, dann Subdiakonus) eingetreten war, würde er ſicher allmählich zu angeſeheneren Stellungen in ſeiner neuen Heimat gelangt ſein, wenn er nicht ſchon im Jare 1763, erſt 45 Jare alt, geſtorben wäre. Drei ſeiner Söne wurden die Stammväter der ſeitdem in drei Zweigen ausgebreiteten und eine Anzal ausgezeichneter Mitglieder aufweiſenden Familie; von dem älteſten, Georg Heinrich, einem Kaufmann, der eine Tochter des Joh. Alb. Heinr. Reimarus (vgl. Bd. IV, S. 599 ff.) heiratete und deſſen Haus in Neumühlen der bekannte Sammelplatz der bedeutendſten Männer war, ſtammt der Hamburger Zweig; von dem mittleren, dem Vater Amaliens, ſtammt der Londoner Zweig der Sieveking; und von dem dritten, dem Hamburger Syndikus Johann Peter (geſt. 1806 in Hanau, erſt 43 Jare alt), ſtammt der Altonaer Zweig. — Amalie verlor ſchon im Jare 1799 ihre Mutter; als dann auch im Jare 1809 ihr Vater ſtarb, one Mittel zu hinterlaſſen, wurde ſie von ihren beiden Brüdern getrennt und kam in das Haus der Fräulein Dimpfel, einer damals ſchon ziemlich bejarten Schwä-

gerin Klopſtocks. Wärend ſie bis dahin völlig im Rationalismus erzogen war und den ſpezifiſch-chriſtlichen Lehren voll Zweifel gegenüberſtand, lernte ſie hier wenigſtens die bibliſche Geſchichte genauer kennen; ſie ſelbſt unterrichtete die Nichten der Fräulein Dimpfel und begann damit eine Tätigkeit, die ſie bis kurz vor ihrem Ende mit nur geringen Unterbrechungen fortgeſetzt hat. Als ihr älterer Bruder Eduard Heinrich auf ein Komptoir in England kam, begann der Briefwechſel der Geſchwiſter, der auch bis zu Amaliens Tode fortgefürt iſt und für beide, namentlich aber auch für ſie, die an dem geliebten Bruder einen treuen Ratgeber und Freund hatte und auch hernach an der Familie desſelben mit inniger Liebe hing, von großer Bedeutung war. Einen angenehmen Familienanhalt fand Amalie in dem Hauſe ihrer ſeit dem J. 1799 verwitweten Tante Sieveking in Neumühlen; im übrigen war ſie meiſtens auf ſich ſelbſt angewieſen und durch die Abhängigkeit ihrer Lage davor bewart, ſich mehr geſellige Zerſtreuung zu ſuchen, als ihr für ihre innere Entwicklung heilſam war. Im Jare 1811 nahm eine Verwandte ihrer Mutter, die verwitwete Frau Brunnemann, Amalie zu ſich ins Haus, zunächſt damit ſie ihr bei der Pflege eines kranken Sones behilflich ſei; als dieſer aber ſchon nach wenigen Monaten ſtarb, blieb Amalie bei ihr und fand in ihr eine treue mütterliche Freundin, der ſie ſpäter auch den Muttернamen nicht vorenthalten durfte; 28 Jare lang, bis zu dem Tode derſelben im Jare 1839, hat ſie bei ihr gewont und bei ihrer ſich allmählich immer weiter ausbreitenden Tätigkeit an dieſem häuslichen Verhältnis mit den aus ihm ihr erwachſenden Pflichten den Rückhalt gehabt, der ihr einerſeits ein ſelbſtſtändigeres Auftreten ermöglichte und ſie andererſeits dabei innerhalb der weiblichen Grenzen hielt. Zunächſt war der Unterricht junger Mädchen ihre Beſchäftigung; ſie hatte ſtets eine Klaſſe, nur ganz kurze Zeit zwei; im Sommer, wo ihre Pflegemutter auf dem Lande (in Othmarſchen) wonte, kam ſie zu den Stunden dreimal wöchentlich zur Stadt. Außerdem unterrichtete ſie auch in einer von einigen Damen errichteten Freiſchule für arme Mädchen. Das Jar 1815 brachte ihr die Trennung von ihrem jüngeren Bruder Guſtav, der bisher in Hamburg in einer bekannten Familie erzogen war und nun zum Studium der Theologie nach Leipzig ging. Wir würden ſeiner nicht gedenken, wenn nicht die theologiſche Entwicklung desſelben und dann ſein plötzlicher früher Tod, — er ſtarb am 1. Mai 1817 in Berlin an einer Unterleibsentzündung, — auf die Schweſter von beſonderem Einfluſs geweſen wäre. Daſs die bloße Vernunftreligion tot ſei und das Herz kalt laſſe, hatte ſie ſchon erfaren und fand dabei ſelbſt kein Genüge an dem, was ſie im Unterricht den Kindern bot; dennoch fürchtete ſie, daſs ihr Bruder zum Myſtiker neige, und erklärte ihm ſchriftlich, daſs ſie ſich nie den Glauben an die Verſönung Chriſti, wie der Bruder ihn habe, habe aneignen können. Später datirte ſie die Veränderung in ihrem Innern von dem Tode Guſtavs. Durch Thomas a Kempis zur Bibel gefürt, ſuchte ſie vergebens nach ihr zuſagenden Erklärungen derſelben, bis ſie durch A. H. Franckes Anweiſung, wie man die Bibel leſen müſſe, veranlaſst ward, die Bibelſtellen unter einander zu vergleichen und alles Geleſene in Gebet und Anwendung auf ſich ſelbſt zu verwandeln. „Da legte ich alle Bücher weg und machte mich allein an die Bibel“, ſo äußerte ſie ſich darüber ſpäter, „und der Herr ließ ſich finden von mir. Ich kann alſo mit Warheit behaupten, daſs mein Glaube ſich nicht auf menſchliche Autorität, ſondern bloß auf den Herrn gründet. Ich ſtand ſehr allein, da es dem ganzen Kreiſe, in welchem ich lebte, wie auch meiner verehrten Pflegemutter, an eigentlich evangeliſcher Erkenntnis gebrach ..... Einige Zweifel blieben mir anfangs noch übrig über die Verſönungslehre, doch wurden ſie mir ſpäter auch gelöſt“ (Denkwürdigkeiten S. 80 f). Dem Bedürfniſſe, ſich durch eigene Arbeit Klarheit über Abſchnitte der hl. Schrift zu verſchaffen, entſtammte auch wol zunächſt ihr Entſchluſs, „Betrachtungen über einzelne Stellen der heiligen Schrift“ aufzuſchreiben, die ſie dann, da ſie mit Recht glaubte, in jener Zeit des wider erwachenden kirchlichen Lebens auch andern mit denſelben nützen zu können, im Jare 1823 anonym herausgab. Um dieſe Zeit reiſte auch in ihr ein Gedanke, der ſie lange beſchäftigt hat, den in dieſer Weiſe auszufüren ſie ſelbſt ſich dann

doch nicht entſchloſs, weil ſie dazu eines Winkes Gottes bedürfe, den aber ſpäter (im Jare 1836) Theodor Fliedner verwirklicht hat (vgl. Bd. IV, S. 582), der Gedanke nämlich, eine barmherzige Schweſterſchaft in der evangeliſchen Kirche zu gründen. Es war einerſeits das Verlangen, durch einen ſolchen „im Namen des Herrn geſchloſſenen Liebesverein“ das damals in der Kirche neu erwachte Leben zu befeſtigen und zu fördern, was ſie eine ſolche Stiftung für wünſchenswert halten ließ, andererſeits die Hoffnung, den vielen einzelſtehenden Frauenzimmern, die ihre Zeit und Kraft größtenteils auf unnütze und im Grunde ſchädliche Dinge verwendeten, einen wichtigen und ſie innerlich befriedigenden Beruf zu verſchaffen. Der erſte, der von dieſem Plan erfur, war Carl Friedr. Aug. Hartmann, Prof. der Geſchichte am akademiſchen Gymnaſium und Bibliothekar (geb. 1783, geſt. am 23. April 1828), mit dem Amalie im Frühjare 1823 mündlich und ſchriftlich die Sache beſprach und bei dem ſie lebhaftes Intereſſe und Verſtändnis für dieſelbe fand. Hartmann forderte ſie auf, ſchon vorläufig Regeln für die Schweſterſchaft zu entwerfen. Sie ſchrieb dann auch ihrem Bruder in London darüber. Beſonders förderlich waren ihr aber Unterredungen über die Sache mit Johannes Goßner, der im Sommer 1824 nach Altona kam und hier einige Monate verweilte (vgl. Band V, S. 283, wo es aber ſtatt Hamburg „Altona“ heißen muſs). Es war begreiflich, daſs Goßner ſich lebhaft für dieſen Plan intereſſirte; er ſchrieb dann auch noch weiter von Leipzig aus an Amalie über die Angelegenheit und ſchickte ihr Ende 1824 die Statuten der barmherzigen Schweſtern in München. Durch Goßner wurde ſie auch in ihrer Anſicht beſtärkt, daſs ſie die Sache nicht übereilen dürfe und ſicher „einige Jare mindeſtens“ noch warten müſſe. Sie weiſt, wo ſie davon ſpricht, auf das Vorbild des Vincentius von Paula in dieſer Hinſicht, der anfangs langſam zu Wege gegangen ſei und den Willen Gottes manchmal lange zu prüfen pflegte. Das Leben desſelben von Friedrich Stolberg (Münſter 1818) las ſie um dieſe Zeit. Dabei arbeitete ſie an einem zweiten eigenen Werke, das ſie unter dem Titel „Beſchäftigungen mit der heil. Schrift“ im Jare 1827 herausgab, in welchem ſie Abſchnitte aus dem erſten Teil der Offenbarung Johannis erklärte. Der Kreis bedeutender Leute, die ſie kennen lernte, erweiterte ſich immer mehr; Geibel (der Vater) und Neander traten jetzt in denſelben ein; erſteren ſah ſie mehrfach in Lübeck. Ihre Tätigkeit blieb dabei vorzüglich das Unterrichten junger Mädchen, deren ſie immer etwa 12 bis 15 unterrichtete, ſodaſs ſie nach Beendigung eines Kurſus einen anderen anfing. Da brachte die Cholera, die im Jare 1831 auch nach Hamburg kam, ihr die lange erwartete Gelegenheit, mit der Ausfürung ihres Planes, eine barmherzige Schweſterſchaft zu gründen, den Anfang zu machen. Waren Anlaſs und Umſtände auch ganz anders, als ſie es ſich bisher gedacht, ſo zweifelte ſie doch nicht daran, daſs es ein Wink ihres Heilandes ſei, dem ſie folgen müſſe; und als auf ihren Aufruf an chriſtliche Seelen, ſich mit ihr zur Krankenpflege im chriſtlichen Geiſte zu vereinigen, ſich niemand meldete (Denkwürdigkeiten S. 179), meldete ſie ſich, nachdem ſie von ihrer Pflegemutter dazu die Erlaubnis erhalten, bei der Direktion des für die Cholerakranken erbauten Hoſpitals und ward gerufen, als die erſte weibliche Kranke aufgenommen war, am 13. Oktober 1831. War ſie anfangs auch von den Ärzten des Hoſpitals als eine Schwärmerin betrachtet, ſo erwarb ſie ſich doch durch ihr verſtändiges und einſichtsvolles Benehmen und die rückſichtsloſe Hingabe an den übernommenen Beruf bald das volle Vertrauen derſelben, ſodaſs ſie bald zur Oberaufſeherin über das ganze männliche und weibliche Wärterperſonal ernannt ward. Am 7. Dezember verließ ſie, nachdem ſie ihre Aufgabe dort völlig zu Ende gefürt hatte, wider das Hoſpital. Und als ſie nun von der Achtung und Liebe des geſamten Hoſpitalsperſonals und einer großen Anzal geneſener Kranken begleitet, ſelbſt völlig geſund und friſch wider ins Leben zurücktrat, da pries man allgemein, was man früher getadelt hatte. Sie ſelbſt aber hatte außer vielen anderen Erfarungen, die ſie gemacht, die Überzeugung gewonnen, daſs es noch nicht für ſie die Zeit ſei, eine evangeliſche barmherzige Schweſterſchaft zu gründen; ſtatt dieſes früheren hatte nun ein anderer verwandter Plan gerade in dieſer Zeit bei ihr ſich ausgebildet, nämlich der der

Gründung „eines weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“. Dieser Verein, den Amalie dann im Jare 1832 ins Leben rief und der nicht nur noch in Hamburg in Wirksamkeit ist, sondern nach welchem auch eine große Anzal änlicher Vereine in vielen anderen Städten gegründet sind, wurde fortan so recht eigentlich der Mittelpunkt ihres Wirkens; er ist es auch vorzüglich, der sie über ihre Vaterstadt hinaus bekannt gemacht hat und ihren Namen neben denen einer Elisabeth Fry, eines Fliedner und eines Wichern genannt werden läßt. Der 23. Mai 1832 ist als der Stiftungstag des Vereins zu betrachten; nachdem Amalie mit einer Anzal Frauen und Jungfrauen aus den höheren und mittleren Ständen über die Sache gesprochen und ihrer 12 dazu gewonnen hatte, mit ihr diesen Verein zu gründen, kamen sie an dem genannten Tage im Hause ihrer Pflegemutter zusammen, und Amalie eröffnete die Versammlung mit einer Anrede, die sich im zehnten Jaresbericht des Vereins (Hamburg 1842, S. 56 bis 68) gedruckt befindet und in welcher sie in klarer und nüchterner Weise die allgemeinen Prinzipien des Vereins feststellt. Besonders deutlich spricht sie es unter Hinweis auf Jes. 58 und Matth. 25 aus, dass es auf Übung einer Barmherzigkeit abgesehen sei, die aus dem Glauben komme; Gaben könnten nur Segen bringen, wenn das Herz des Gebers und des Empfängers nicht kalt bleibe; der schönste Segen, der Segen der Liebe, werde sich nur offenbaren, wo wir dem Elende der Brüder nicht nur den Beutel, sondern auch die Herzen öffnen und ihnen nicht nur den vergänglichen Mammon, sondern auch Zeit und Kräfte opfern. Die persönliche Beziehung zu den Armen und Kranken sollte, so bestimmten es dann die Statuten, durch Besuche bei ihnen gewonnen werden, und zwar sollte eine und dieselbe Familie abwechselnd von verschiedenen Damen besucht werden. Gesunde Arme sollen womöglich kein Almosen, sondern Arbeit erhalten. Die moralische und religiöse Einwirkung auf die Pfleglinge solle vor allem von dem Wirken der Liebe im Geiste des Glaubens ausgehen; daneben soll eigentlicher religiöser Zuspruch stattfinden und zur Lesung der hl. Schrift, zum Besuch des Gottesdienstes und zum Genuss des hl. Abendmals ermuntert werden. Das Rechnungswesen des Vereins, der zur Unterstützung der Armen sich freiwillig Beiträge anvertrauen ließ, stand unter der Aufsicht zweier Bürger; sonst wurde die ganze Verwaltung u. s. f. von den Damen selbst besorgt. Die ganze mannigfaltige Tätigkeit (außer den Besuchen die Verteilung von Lebensmitteln und Feuerung, die Anweisung der Arbeit für die Armen nach ihren verschiedenen Zweigen, die Aufsicht über die Rohstoffbestände, der Verkauf der Arbeiten der Armen, die Verwaltung der Armenhäuser und des Kinderhospitals, die der Verein später gründete, und vieles andere) wurde aufs genaueste geordnet; wöchentliche und monatliche Versammlungen der Vereinsmitglieder, deren Anzal bald sich sehr vergrößerte, wurden für die verschiedenen Abteilungen gehalten, in welchen wichtige Gegenstände beraten und über die Beschlüsse ein genaues Protokoll gefürt ward; und die bis ins einzelne hinein sorgsame Organisation, die von einem nicht geringen Geschicke Amaliens für die Leitung des Ganzen zeugte und durch welche alle Mitglieder des Vereins in ihrer Tätigkeit geregelt und zusammengehalten wurden, hat nicht zum mindesten dazu beigetragen, dem Vereine mit Recht ein großes Vertrauen in der ganzen Stadt zu verschaffen. Auf Einzelnes kann hier nicht weiter eingegangen werden; wer sich eingehend über Ordnung und Wirksamkeit des Vereins unterrichten will, ist auf die Berichte zu verweisen, die Amalie järlich herausgab. Es blieb natürlich nicht aus, dass die Mitglieder des Vereins oft von den Armen bitter getäuscht und dass die Unterstützungen trotz aller Vorsicht Unwürdigen zu teil wurden; ja es scheint, als wenn gerade die vortreffliche Organisation des Ganzen der berechnenden Schlechtigkeit Handhaben bot; besonders häufig ist dann dem Verein vorgeworfen, dass er die Heuchelei bei den Armen begünstige, sodass sich sogar in Opposition gegen diesen ein anderer bildete, der geflissentlich von jeder religiösen und kirchlichen Stellung der zu Unterstützenden absah und nun aus seiner Unkirchlichkeit sich ein Verdienst machte; aber im großen und ganzen wird man doch sagen müssen, dass Amalie Sieveking für die Übung christlicher Barmherzigkeit

an Armen und Kranken durch Gründung ihres Vereins einen Weg beschritten hat, auf welchem es im wesentlichen möglich ist, die der christlichen Gemeinde auf diesem Gebiete in großen Städten gestellte Aufgabe zu lösen, und jedenfalls hat dieser Verein in unzäligen einzelnen Fällen geistliche und leibliche Hilfe gebracht, in welchen one ihn einzelne nicht zu helfen im Stande gewesen wären. Sie selbst hatte in dieser Arbeit ihre volle Befriedigung; es war, als wenn mit dem Umkreis ihrer Pflichten auch ihre Leistungsfähigkeit zunähme. Der Verein brachte sie in Verkehr mit Königinnen (z. B. Karoline Amalie von Dänemark) und manchen berühmten Leuten; sie wurde ersucht, auswärts (in Bremen, Magdeburg u. s. f.) Vorträge über diese Arbeit zu halten, um zur Gründung änlicher Vereine den Anstoß zu geben; sie wurde aber durch alle Auszeichnung, die ihr zu teil ward, nicht von ihrem schlichten einfachen Wesen abgebracht. — Gegen Ende ihres Lebens gab sie noch einmal ein Buch heraus, das den beiden vorigen änlich ist: „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift", Leipzig 1855, 2. Aufl. 1856. In den letzten zwei Jaren fülte sie eine Abnahme ihrer Kräfte infolge eines Lungenleidens und starb am 1. April 1859 im 65. Jare. Sie hatte angeordnet, dass sie ganz so begraben werde, wie die Armenanstalt (damals) die Armen begrub, in einem niedrigen Sarge mit ganz flachem Deckel, um dadurch das Vorurteil gegen diese Beerdigungsweise bei ihren Armen zu bekämpfen.

Vgl. Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking in deren Auftrage von einer Freundin derselben [Fräulein Emma Poel in Altona] verfasst. Mit einem Vorwort von Dr. Wichern. Hamburg 1860.

Carl Bertheau.

Sigebert, um 1030 geboren, ein romanischer Belgier, wurde Mönch im Kl. Gembloux, wo er eine treffliche Schulbildung erhielt. Er hat dann die Schule des Kl. St. Vincenz zu Metz geleitet, kehrte aber um 1070 nach Gembloux zurück und wirkte da noch über 40 Jare als Lehrer und Schriftsteller mit allgemeiner Verehrung und Bewunderung. Er starb 5. Okt. 1112.

Dass die Lütticher Kirche größtenteils auf Seiten des Kaisers blieb, dazu hat er im Gregorianischen Streit viel beigetragen. Ungescheut sprach er seine Meinung in Abhandlungen aus, die in Briefform erschienen. Auch bearbeitete er ältere Legenden, und feierte Bischof Dietrich von Metz (965—984), den Stifter des genannten Klosters daselbst, in einer Biographie, Mon. Germ. SS. 4, 461 bis 483. Dazu haben wir von ihm ein Leben Wicberts, des Gründers von Gembloux, Mon. Germ. SS. 8, 507—516, und eine Geschichte dieses Klosters, Mon. Germ. SS. 8, 523—542. Sein Hauptwerk ist aber die Chronik, Mon. Germ. SS. 6, 300—374; sie genoss einst ungemeine Autorität, aber das meiste hat er aus auch sonst bekannten Quellen, seine Angaben leiden an Ungenauigkeit, und so sehr er gerade auf Feststellung der Chronologie hinarbeitete, fehlt es ihm doch auch hier, mehr als man erwarten sollte. Für die neuere Geschichte ist Parteilosigkeit sein Prinzip, er kann aber der Kurie gegenüber sich nicht aller Missbilligung enthalten. Seine Schriften hat er in seinem Buche De scriptoribus ecclesiasticis selbst aufgezält; dieses am besten gedruckt in A. Miraei Bibliotheca ecclesiastica ed. II cur. J. A. Fabricio, übrigens von wenig Wert.

Man sehe: S. Hirsch, De vita et scriptis Sigiberti, Berol. 1841; Bethmann, Vorrede zur Chronik, Mon. Germ. SS. 6, 268 ff.; W. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, 3, 1039, Aufl. 4; W. Wattenbach, Geschichtsquellen, 1, 73. 300; 2, 99. 119—127, Aufl. 4.

Julius Weizsäcker.

Sigismund, Johann, Kurfürst von Brandenburg und die Einfürung des reformirten Bekenntnisses in die Mark. — Die Mark Brandenburg hatte während des 16. Jarhunderts je nach der persönlichen Stellung der Kurfürsten die verschiedensten Schwankungen in der religiösen Frage durchgemacht. Joachim I. hatte mit Gewalt jede lutherische Regung im Lande wie in der eigenen Familie zu unterdrücken, ja noch über seinen Tod hinaus sein Volk der katholischen Kirche

zu erhalten versucht. Unter Joachim II. waren nach anfänglichem Zögern diese Schranken gefallen, die Reformation hatte ihren Einzug halten können, aber manche Trübungen und Unklarheiten erwuchsen aus dem Versuch Joachims, sich im Kultus möglichst eng an katholischen Ritus anzuschließen, und aus seinem kirchenpolitischen Programm, Rom und Wittenberg mit einander auszugleichen. Die Verwirrung wuchs in den Jaren des Augsburger Interims; dann folgte seit dessen Beseitigung eine kräftige, aber sehr äußerliche Reaktion ins Luthertum bei Gelegenheit der Osianderschen Streitigkeiten; die Melanchthonianer unterlagen in mehrjärigen Kämpfen. Andreas Musculus ist der theologische Repräsentant der jetzt zum Siege gelangten Richtung. Es folgte unter Johann Georg (1571—98) die Zeit der unbestrittenen Herrschaft des strengsten Luthertums. Die Konkordienformel, an welcher die märkischen Theologen Musculus und Christof Cornerus mitgearbeitet hatten, wurde — teilweise mit Gewalt — eingefürt, die Geistlichkeit in ihrem Sinne purificirt; das 1572 in Frankfurt a. O. erschienene Corpus doctrinae Brandeb. hebt in gesperrtem Drucke Luthers Wort, dass er Zwingli mit aller seiner Lehre für einen Unchristen halte, möglichst nachdrücklich hervor, landesherrliche Befehle verschlossen das Land gegen das Eindringen calvinistischer Bücher. Der brandenburgische Kanzler Diestelmeyer ist bekannt durch sein Dictum: „impleat nos Deus odio Calvinistarum.“ Auf Johann Georgs Befehl hatte nicht nur sein Son und Nachfolger, sondern auch schon der Enkel Johann Sigismund durch Revers (27. Januar 1593) geloben müssen, „bei der lutherischen Lehre (incl. Konkord.-Form.) zu bleiben, auch künftig in Schulen und Kirchen diesem zuwider keine Veränderung machen, noch derentwegen einigen Unterthan oder treuen Lehrer beschweren noch verfolgen zu wollen“. Aber schon unter Joachim Friedrich (1598—1608) änderten sich die Verhältnisse, wenn auch die Untertanen noch wenig davon merkten. Der katholischen Reaktion im Reiche gegenüber empfand er es als Pflicht, für die Gesamtheit der Protestanten einzutreten; als Politiker betrachtete er beide protestantische Konfessionen als zusammengehörig und auf gemeinsames Wirken angewiesen und bante damit in seinem Hause zugleich eine versönliche und freundliche Stimmung den bisher so gehassten Calvinisten gegenüber an. Sein Son Joh. Sigismund, geb. 18. November 1572 zu Halle, war anfangs streng lutherisch beim Großvater erzogen worden; der eifernde Lutheraner Simon Gedicke hatte ihn unterwiesen. Aber dann war er gerade in den für neue Ideeen empfänglichsten Jaren in ganz andere Kreise gefürt worden: als 16järiger Jüngling war er nach Straßburg gezogen, wo ein Oheim das Bistum verwaltete. Durch seine Verlobung mit Anna von Preußen (1591) zu Erbansprüchen auf die Jülichschen Lande berechtigt und dadurch in weit ausschauende politische Pläne getrieben, im persönlichen Verkehr mit reformirten Fürsten und Theologen, in denen er gar nicht die Gotteslästerer und Unchristen widerfand, als welche sie ihm geschildert worden waren, angenehm berürt von dem feineren Tone und höheren geistigen Zuge, den er bei ihnen fand, erschloss er sich schon in den letzten Jaren der Regierung seines Vaters — er nennt das J. 1606 — völlig der reformirten Lehre und zögerte seitdem nur mit dem öffentlichen Übertritt. Dass sein Bekenntniswechsel auf persönlicher Überzeugung beruhte, kann nach allen seinen Aussagen nicht füglich bezweifelt werden (man vergl. besonders sein Schreiben an die Stände, Naumburg 28. März 1614); nur die Frage scheint gestattet zu sein, ob etwa sein öffentliches Hervortreten mit seinem Konfessionswechsel durch politische Erwägungen bestimmt worden sei? Seine lutherischen Zeitgenossen haben ihm politische Beweggründe nicht untergeschoben, haben vielmehr umgekehrt seinen Schritt als politisch verkehrt und gefarbringend angesehen, da er Brandenburg und Kurchsachsen auseinander treibe, und somit unter Hinweis auf politische Rücksichten ihn zurückzuhalten gesucht. Freilich wusten jene wol nicht, dass Sachsen selbst Ansprüche auf Jülich erheben wollte, dass also dort nicht ein Bundesgenosse, sondern ein Rivale Johann Sigismunds sei. Der Gedanke, dass die politische Notwendigkeit, bei den Niederländern einen Rückhalt zu gewinnen, Einfluss geübt habe, liegt sehr nahe. Joh. Sigismund selbst hat erklärt, dass sein Gewissen ihm nicht länger Ruhe gelassen habe. Und jedenfalls ge-

ſtalteten ſich damals in der Mark ſelbſt die Dinge ſo eigentümlich, daſs er notgedrungen Farbe bekennen muſste. Schon am Himmelfartstage 1613 war in der Berliner Schloſskapelle für den zu Beſuch anweſenden Landgrafen Moritz von Heſſen-Caſſel zu großem Verdruſs der lutheriſchen Geiſtlichkeit reformirter Gottesdienſt gehalten worden. Der Bruder des Kurfürſten, Markgraf Ernſt, der bereits die Konfeſſion gewechſelt hatte, ließ im Juli desſelben Jares in Berlin ſich durch einen aus Anhalt berufenen Geiſtlichen (Füſſel) das Abendmal reichen, worauf Simon Gedicke unterm 27. Juli eine ziemlich heftige Beſchwerde wegen Verletzung der Parochialrechte und „Verdacht des leidigen Calvinismi“ an den die Statthalterſchaft in der Mark fürenden Markgrafen Johann Georg eingereicht hatte, die in ausfürlichem, offenbar unter Mitwirkung eines ref. Theologen abgefaſsten, bitteren Beſcheide (8. Okt.) abgefertigt wurde. Dazu kam drittens, daſs der 1612 als Adjunkt des lutheriſchen Hofpredigers Müller nach Berlin berufene Prediger Salomo Finck ſich ſehr bald als Calviniſt decouvrirte, durch ſeine Predigten nicht allein ſeine luth. Kollegen, ſondern auch den gemeinen Mann in Aufreguug brachte, ſodaſs ſich der Ausſchuſs der Stände veranlaſst fülte, den Generalſuperintendenten Pelargus in Frankfurt a. O. zu amtlichem Einſchreiten gegen dieſen Calviniſten aufzufordern (7. Dezember 1613), worauf dieſer jedoch ausweichend — man möge auf eine öffentliche Disputation warten; er habe jetzt zu viel Amtsgeſchäfte u. dgl. — geantwortet, damit aber natürlich ſich ſelbſt in den nicht unbegründeten Verdacht der Konnivienz gegen den Calvinismus gebracht hatte. Die Aufregung wuchs durch eine Schrift Simon Gedickes vom 15. Okt. 1613 „wider die neuen Schmeißvögel, die alles verunreinigen wollen“. Als der Kurfürſt nun im Dezember vom Rhein in die Mark zurückkehrte, da ſah er ſich vor die Alternative geſtellt, entweder den Statthalter zu desavouiren und gegen Finck und Pelargus einzuſchreiten — wie die Stände begehrten — oder ſelber mit ſeinem reformirten Bekenntnis offen hervorzutreten. Er wälte das letztere. Am 8. Dez. petitionirten die Stände bei ihm, er wolle den Hofprediger Finck abſchaffen, den Generalſuperintendenten und das Konſiſtorium zu ihrer Amtspflicht gegen irrige Lehre anhalten, ſelber auch ſeines Reverſes eingedenk ſein; gleichzeitig wendeten ſie ſich an die ſtreng lutheriſche Kurfürſtin mit der Bitte, ihren Gemal vor dem gefürchteten Schritte zu warnen, den ſie mit Hinweis auf die für jüngere Glieder des Hauſes etwa zu erlangenden Bistümer als höchſt unklug darſtellten. Joh. Sigismund antwortete damit, daſs er am 12. Dezember von ſeinem Jagdſchloſs Grimnitz aus eine Reihe von Einladungen an hochgeſtellte Perſönlichkeiten ergehen ließ mit der Aufforderung, am Weihnachtstage in der Domkirche zu Köln a. d. Spr. ſich an einer Abendmalsfeier „one päpſtliche Zuſätze nach Form und Weiſe, wie es bei der Apoſtel Zeit und in den reformirt-evangeliſchen Kirchen bräuchlich ſei“, zu beteiligen. Ferner citirte er am 18. Dez. die Geiſtlichen der Städte Berlin und Cöln aufs Schloſs, ließ ihnen durch ſeinen Kanzler Prückmann (einen Calviniſten) ankündigen, er beanſpruche keine Herrſchaft über die Gewiſſen ſeiner Untertanen, aber ebenſowenig dürften dieſe ihm ſeinen Glauben vorſchreiben; er verbiete ſomit alles unzeitige Schreien auf den Kanzeln und laſſe ſie wiſſen, daſs er demnächſt Kommunion nach reform. Weiſe werde halten laſſen. Am Chriſtabend fand darauf der Vorbereitungsgottesdienſt (Füſſel) ſtatt, und am 1. Weihnachtstage ſpendeten im Dome Finck und Füſſel an eine kleine Gemeinde von 55 Kommunikanten das Sakrament nach reformirtem Brauche. [Der Ritus war dabei der, daſs von gewönlichem Weißbrot die Rinde abgeſchnitten, die Krume in längliche Stücke geſchnitten und dieſe dann bei der Diſtribution in Brocken gebrochen wurden.] — Entſetzt meldete Gedicke das Vorgefallene an den Dresdener Hofprediger Hoë von Hoënegg und veranlaſste durch dieſen, daſs der Kurfürſt von Sachſen ſich (1. Februar 1614) mit einem dringenden Abmanungsſchreiben an Joh. Sigismund wendete; dieſer ließ ihm durch ſeinen Bruder darauf antworten, er habe die Veränderung nicht um zeitlichen Gutes, ſondern um ſeiner Seligkeit willen vorgenommen. Sein Glaube ſei der der verbeſſerten Conf. Aug., und dieſe Lehre ſei im heil. Reiche zugelaſſen. (Die Kurfürſtin Anna blieb treu beim lutheriſchen Bekenntnis; ſie ſtarb

1625 mit der letztwilligen Erklärung, der calviniſchen Lehre feind leben und ſterben zu wollen — an ihrem Grabe ſprach trotzdem der reformirte Hofprediger und bewies dabei, daſs die calviniſche Lehre die rechte ſei.)

Vor ſeinem Lande erklärte ſich der Kurfürſt in dem Mandat vom 14. Februar 1614, in welchem er alles Schelten und Verdammen auf den Kanzeln verbot und als Lehrgrundlage für alle Prediger „die Lehre des göttlichen Wortes nach den 4 Hauptſymbolen [er zält das Chalcedonense mit], der verbeſſerten Augsb. Konf. und derſelben Apologie“ proklamirte. Die über dieſe Bekenntniſſe hinausgehenden lutheriſchen Doktrinen werden ſehr ungerecht als „Verfälſchungen und ſelbſterdichtete Gloſſen und neue Lehrformeln etlicher müßigen, vorwitzigen und hoffärtigen Theologen“ verboten. Wer dawider handle, ſolle zu Hofe citirt, verwarnt, eventuell abgedankt und noch ſchärfer beſtraft werden. Übrigens wäre es ihm ſehr erwünſcht, wenn ſich alle unzeitigen Eiferer „außerhalb unſeres Kurfürſtentums an ſolchen Orten niederlaſſen, da ihnen ſolch unchriſtlich Wüten zugelaſſen“. Offenbar waltet hier noch der Gedanke ob, ſeine Untertanen nach ſich zu ziehen, im ganzen Lande unter Beſeitigung der Konk.-Form. und mit Unterſchiebung der Augustana variata eine Art Union zu ſchaffen. Anders ſtellte er ſich jedoch in ſeiner Confessio fidei, in welcher er am Schluſſe deutlich erklärt: „weil der Glaube nicht jedermanns Ding ſei, ſo wolle er zu dieſem Bekenntnis keinen ſeiner Untertanen öffentlich oder heimlich wider ſeinen Willen zwingen, ſondern den Kours und Lauf der Warheit Gott allein befehlen. Nur daſs ſich ſeine Untertanen des Läſterns und Scheltens gegen die Reformirten zu enthalten hätten“. In demſelben Sinne ſchrieb er den Ständen am 28. März 1614, „er wolle ihre Gewiſſen unverſtrickt und unbeirrt laſſen“, wobei er ſich freilich nicht verſagen konnte, ihnen vorzurücken, daſs die Conf. Aug. invariata „den abſcheulichen und gottesläſterlichen Schwarm der papiſtiſchen Transſubſtantiation gutheiße“, daſs die Konk.-Form. das Werk „des ehrgeizigen Pfaffen“ Jak. Andreä ſei und daſs Luther „noch ſehr tief in der Finſternis des Papſttums geſteckt“ und ſeine Abendmalslehre „nicht vom heil. Geiſt, ſondern vom Kard. Aliaco gelernt habe“. Er hoffte eine Annäherung der Geiſtlichen an ſeine Anſchauungen durch ein Religionsgeſpräch zu erreichen. Er lud zu einem ſolchen am 21. Juni 1614 ſämtliche Berliner Geiſtlichen vor, mit der Erlaubnis, auch noch andere märk. Geiſtliche mitzubringen. Die Berliner holten ſich in Wittenberg Rat und begehrten darauf Vorladung ſämtlicher geiſtlichen Inſpektoren (Superintendenten) der Mark; das geſchah, und ſo ſollte am 29. September auf dem Schloſſe die Disputation ſtattfinden. Der Gen.-Sup. Pelargus, der von Amtswegen als luth. Kolloquent hätte vortreten müſſen, ſchützte Krankheit vor und blieb aus; die übrigen 45 erſchienenen märkiſchen Theologen hatten nicht den Mut, den reformirten Predigern Füſſel und Finck, die freilich durch den zu Beſuch anweſenden Heidelberger Abraham Scultetus eine ſehr gefürchtete Verſtärkung bekommen hatten, in offenem Redekampf zu begegnen.

In letzter Stunde verweigerten ſie dem Kurfürſten die Disputation; trotzdem muſsten ſie auf dem Schloſſe erſcheinen und wurden aufgefordert, nun einmal Rechenſchaft zu geben über all die Verdammungsurteile, die ſie von der Kanzel herab über die Reformirten zu fällen pflegten. Beſchämt baten ſie, ihnen einen Diſput hierüber zu erſparen, ſie ſeien ja erbötig, brüderliche Liebe und Eintracht nach Möglichkeit zu erhalten: da verpflichtete der Kurfürſt noch jeden Einzelnen mit Handſchlag auf die Beobachtung ſeines Mandates und ließ damit die kleinlaut gewordene Schar nach Hauſe ziehen. Einzelne Geiſtliche, wie Gedicke und Willich, muſsten, da ſie die von ihnen in Druckſchriften oder auf der Kanzel ausgeſprochenen Anſchuldigungen der Reformirten reſp. Beleidigungen des kurfürſtlichen Hauſes nicht revociren wollten, das Land räumen. Eine geiſtige Kapazität, die den konfeſſionellen Streit mit Geiſt und Geſchick hätte füren können, war nicht vorhanden, auswärtige Polemiker muſsten für die verſtummten Märker eintreten. Gegen Sal. Finck, der 1614 einen „Sakraments-Spiegel“ mit ſehr gewönlichen und platten Angriffen auf die Hoſtien der Lutheriſchen veröffentlichte (vgl. Unſchuld. Nachrichten 1729, S. 217), erhob ſich Hoë von Hoënegg

in seiner „Unvermeidlichen und um Gottes Ehre willen treuherzigen Erinnerung an alle . . lutherischen Christen", Leipzig 1614. Gegen Martin Füssel schrieb namens der Königsberger Geistlichkeit Adam Prätorius seine Refutatio pseudolutherani Martini Fusselii, Königsberg 1614. Gegen die calvinistische „Neue Zeitung von Berlin, in zweyen Christlichen Gesprächen zweyer Wandersleute, Hanß Knorren und Benedikt Haberechten" trat Leonhard Hutter in Wittenberg mit seiner „Gründlichen und Nothwendigen Antwort", Wittenberg 1614, auf den Kampfplatz. Derselbe ist auch Verfasser der berümtesten Streitschrift jener Tage, des „CALVINISTA | Aulico-Politicus | Alter. | Das ist: | Christlicher vnnd | Nothwendiger Bericht, | von den fürnembsten Politischen | Heubt Gründen, durch welche man, die | verdampte Calvinisterey, in die Hochlöbl. | Chur vnd Marck Brandenburg ein- | zuführen, sich eben stark be- | müehet. | " — Wittenb. 1614 *). In dieser werden die Calvinisten abkonterfeit als Leute, welche Gottes Allmacht leugnen, Gott zum Ursacher der Sünde machen, in der Christologie Nestorianer, ferner Leugner der Erbsünde und der Kraft des Verdienstes Christi zur Erlösung der gesamten Menschheit sind; sie lehren, dass man auch one Glauben selig werden kann, bestreiten die Kraft der Taufe zur Widergeburt; in der Abendmalslehre „wimmeln" ihre Schriften von Irrlehren. Gegen Pelargus als Apostata, Mamelucken u. s. f. spitzten verschiedene Polemiker ihre Pfeile.

Die Konfession Joh. Sigismunds verfolgt die dem deutschen „Calvinismus" eigene Tendenz, sich als das eigentliche, nur von der „papistischen Superstition" und „dem abgöttischen oder von menschlicher Andacht erdichteten Ceremonien" gereinigte Luthertum, als den legitimen Bekenner der Augsb. Konfession, „so anno 1530 Kaiser Carolo V. übergeben und nachmals in etlichen Punkten notwendig übersehen und verbessert worden", auszugeben. In dieser Conf. Sigismundi werden daher auch nur die Punkte hervorgehoben, in denen eine derartige Reinigung stattgefunden hat: a) in der Christologie, indem die Ubiquität der menschlichen Natur Christi als Eutychianismus abgewiesen wird; b) in Bezug auf die Taufe wird der Exorcismus als „abergläubische Ceremonie" verworfen, die Taufe selbst ziemlich unklar als ein „Zeichen oder Werk Gottes" bezeichnet, „darin unser Glaube gefordert wird, durch welchen wir wiedergeboren werden"; c) im Abendmal wird die Koinzidenz eines leiblichen Genusses von Brot und Wein und eines durch den Glauben vermittelten Genusses von Christi Leib und Blut gelehrt. Das Brot ist „sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade", — nicht ein leeres Zeichen, sondern ein Trost-, Dank- und Liebesgedächtnis. Der Glaube ist der Mund, der Leib und Blut empfängt, daher können Ungläubige solches nicht empfangen. Das Brot muss natürliches, ungesäuertes sein, nicht Hostien, die nur Scheinbrote sind. Das Brotbrechen hat Christus selbst befohlen, es darf also nicht unterlassen werden. Der Kurfürst will diese Art der Administration des Abendmales niemandem aufdrängen, doch mag jeder bedenken, ob es besser sei, Christo oder dem Antichrist hierin zu folgen (!). d) „Die Lehre von der Gnadenwal" ist einer der allertröstlichsten Artikel, denn er sagt aus, „dass Gott aus purlauterer Gnade one alles Verdienst, ehe der Welt Grund gelegt war, zum ewigen Leben verordnet und auserwält habe alle, so an Christum beständig glauben." [Das klingt, als geschehe die praedest. respectu praevisae fidei; aber dann heißt es weiter:] „Wie er sie von Ewigkeit geliebt, so schenkt er ihnen aus lauter Gnade den rechtschaffenen Glauben und Beständigkeit." „Zu sagen, dass Gott propter praevisam fidem auserwält habe, ist pelagianisch." Aber dann sagt die Conf. wider: „Ursache der Sünde ist allein der Unglaube und Un-

*) Irrtümlich ist Real-Encycl. ² VI, 177 Hoë als Verf. genannt. Hütter bezeichnet sich nicht nur auf dem Titel, sondern auch in der Vorrede an Joh. Sigism., d. d. Wittenb. Jubilate 1614 mit aller nur denkbaren Deutlichkeit als Verf. dieser Streitschrift. — Übrigens bezieht sich das „politicus" im Titel nicht etwa auf Gründe der Statspolitik, sondern es ist das „Politische" gerügt, daß man unter dem Vorwande, das Luthertum von allerlei unechten Beimischungen reinigen zu wollen, es in Warheit zu stürzen suche. — Es sei noch bemerkt, dass die neuerdings erschienene Schrift von Wangemann, Joh. Sigismund und P. Gerhard, Berlin 1884, für diesen Artikel nicht mehr benutzt werden konnte.

gehorsam der Gottlosen." „Der Ratschluss zur Verwerfung und Verdamnis ist nicht ein absolutum decretum, sondern erfolgt um des Unglaubens willen." Hier liegen Unklarheiten vor, die wol aus dem vermittelnd melanchthonianischen Charakter der deutschen „Calvinisten" zu erklären sind.

Joh. Sigismund blieb hinfort im ganzen dem Grundsatz treu, seinen Untertanen seinen Glauben nicht aufzudrängen. Seine Hofkirche wurde reformirt — doch blieb der lutherische Hofprediger Müller bis an sein Ende im Dienste —, spärliche und zum teil nur kümmerlich bestehende reformirte Gemeinden bildeten sich namentlich an den Orten, wo kurfürstliche Schlösser sich befanden. In unionistischem Sinne verfur der Kurfürst mit den Frankfurter Universitätsstatuten, aus denen er die Lehrsätze der Ubiquität und Manducatio oralis entfernte und die Verpflichtung auf die Konk.-Form. strich. Im Doktoreide blieb zwar die Verpflichtung auf die Confessio Carolo V. Augustae exhibita, aber anstatt der haeretica dogmata Sacramentariorum sollten fortan die dogmata Ubiquitariorum verworfen werden. Eine gewisse Unklarheit des Bekenntnisstandes wurde besonders auch durch die schwankende Haltung des lutherischen Gen.-Superint. Pelargus hervorgebracht; so ordinirte dieser 1624 in der Frankfurter Oberkirche zwei reformirte Geistliche unter Assistenz dreier lutherischer Diakonen. Joh. Sigismund hat aber sein Land vor großen Wirren und Nöten bewart durch den hochherzigen Entschluss, von seinen territorialen Rechten über den Bekenntnisstand seiner Untertanen keinen Gebrauch zu machen: zugleich aber hat er durch dieses Schonen des Glaubens seines Volkes seinen Nachfolgern den Unionsgedanken nahe gelegt, der seitdem kirchliche Tradition des brandenb.-preuß. Herrscherhauses geworden und geblieben ist.

Litteratur: Vorzügliche Zusammenstellung des urkundlichen Materials bei Hering, Histor. Nachricht von dem ersten Anfang der evang.-ref. Kirche in Brandenburg, Halle 1778. Derf.: Beiträge zur Geschichte der evang.-reformirten Kirche in den Preuß.-Brandenb. Ländern, Breslau 1784. Die wichtigsten Urkunden in: Des Durchlauchtig- | sten, Hochgebornen Fürsten vnd Herrn, Herrn Jo- | hann Sigmunds, . . . | Bekänntnis | Von jetzigen vnder den Euangelischen schweben- | den, vnd in streit gezogenen puncten. | 1614, 4°. Mylius, Corpus Constitt. Marchicarum I, 354 fg. Eine Reihe Schweidnitzer Programme von Julius Schmidt, „Zur Geschichte des Kurfürsten Joh. Sigismund" (IV. Beitrag 1866). L. v. Ranke, Zwölf Bücher Preuß. Gesch., Leipz. 1874, I, 185—192. Droysen, Geschichte der Preuß. Politik, II, 2 (Leipzig 1859), S. 510 f.

Kawerau.

Sihon, s. Amoniter Bd. I, S. 349.

Silas, s. Paulus Bd. XI, S. 366.

Silverius, Papst, ist der Son des Papstes Hormisdas. Sein kurzer Pontifikat fiel in die Zeit der Kämpfe des oströmischen Reichs und der Gothen. Er verdankte seine Erhebung dem Gothenkönige Theodat, den er durch Geld für sich gewann; eine ordentliche Wal fand nicht statt; der Tag seiner Ordination ist der 8. Juni 536. Durch die Landung Belisars in Italien und dessen rasche Erfolge wurde die Lage des Papstes eine höchst schwierige. Der Schützling des Gothenkönigs trat nun in Verbindung mit dem Feldherrn Justinians; im Einverständnis mit dem Papste besetzte Belisar am 9. Dezember 536 Rom. Aber die Verbindung war nicht von Dauer. Silverius hatte den Hof in Konstantinopel gegen sich eingenommen, indem er der Widereinsetzung des von seinem Vorgänger Agapet gestürzten Patriarchen Anthimus Widerstand leistete; er suchte deshalb wider eine Stütze an den Gothen. Denn man kann kaum zweifeln, dass er sich in geheime Unterhandlungen mit Vitigis, dem Nachfolger des entthronten Theodat, einließ, dass er ihm die Stadt in die Hände spielen wollte, deren Thore eben erst auf seinen Antrieb den Griechen geöffnet worden waren. Zwar erklärt die Biographie des Silverius im Papstbuch diese Anklage für falsch; ebenso auch Liberatus in seinem Breviarium. Aber sie ist an sich nicht unwarscheinlich: der

Papſt mochte hoffen, unter gothiſcher Herrſchaft leichter an dem Chalcedonenſe feſthalten zu können, als unter griechiſcher, und Beziehungen zu den Gothen hatte er ja bereits. Der Fortſetzer des Marcellinus Comes berichtet ſie als Tatſache, und Procop, Liberatus und das Papſtbuch zeigen wenigſtens, daſs der Verdacht allgemein war. Beliſar hielt ihn für gegründet, denn im März 537 entſetzte er Silverius des Pontifikats und ſandte ihn als Mönch nach Griechenland; er muſste in die Verbannung nach Patara in Lycien gehen. Sein Nachfolger wurde Vigilius, der ſich durch Nachgiebigkeit in der dogmatiſchen Frage die Gunſt des Hofes in Konſtantinopel erkauft hatte. Nach einiger Zeit wurde der Prozeſs gegen Silverius wider aufgenommen; man brachte ihn nach Italien zurück: aber das Ende war wider ſeine Verurteilung, er wurde nach der Inſel Palmaria im tyrrheniſchen Meere verwieſen. Hier iſt er hochbejart geſtorben; das Todesjar ſteht nicht feſt.

Vita Silverii im lib. pontif. Liberati breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum c. 22. Procopius, De bello Gothico, I, 25. — Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif., Rom. p. 115. Bower-Rambach, Unparth. Hiſtorie der römiſchen Päpſte, III. Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom, II. Hefele, Conciliengeſchichte, II. **Hauck.**

Silveſter I., Papſt. In die Zeit des Pontifikats Silveſters I. fällt das wichtigſte Ereignis der Geſchichte der alten Kirche: der Friedensſchluſs zwiſchen dem römiſchen Stat und dem Chriſtentum durch den Übertritt Konſtantins, fällt der Anfang des arianiſchen und des donatiſtiſchen Streits. Nirgends aber tritt Silveſter mithandelnd hervor. Erſt die mittelalterliche Papſtſage hat ihn in Beziehung zu Konſtantin geſetzt; das einzige, was über ſeine Beteiligung am arianiſchen Streite bekannt iſt, iſt die durch Euſebius (Vit. Const. III, 7) bezeugte Tatſache, daſs er zwei römiſche Presbyter als Geſandte zum nicäniſchen Konzil ſchickte. Ebenſo war er auf der 314 von Konſtantin berufenen Synode von Arles durch eine Geſandtſchaft vertreten (Mansi, Coll. conc. II, 476); die Synode teilte ihm ihre Beſchlüſſe mit, aber nicht zur Beſtätigung (quid decrevimus communi consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant, l. c. p. 471).

Nach dem catalogus Liberianus begann der Pontifikat Silveſters am 31. Januar 314 und reichte bis 31. Dezember 335.

Biographie im lib. pontif. (legendariſch). Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Roman. S. 28 f. Lipſius, Chronologie der röm. Biſchöfe S. 259. **Hauck.**

Silveſter II., Papſt. Das Geburtsjar Gerberts iſt unbekannt; da er ſich als Erzbiſchof von Ravenna (998—999) als alten Mann ſchildert (ep. 214), ſo muſs er vor 950 geboren ſein, da aber ſein Schüler Richer ihn 970 noch als adolescens und juvenis bezeichnet (Hist. III, 43 f.), ſo kann man mit dem Anſatz ſeiner Geburtszeit nicht allzuweit über das Jar 950 zurückgehen. Seine Heimat iſt die Auvergne, vielleicht die Stadt Aurillac (Dep. Cantal), deren Benediktinerkloſter er ſchon als Knabe übergeben wurde: er blieb wärend ſeines ganzen Lebens in Verbindung mit dem Abte Gerald und mit deſſen Nachfolger Raimund: das Kloſter in Aurillac betrachtete er als ſeine Heimat (vgl. beſ. ep. 199). Hier wurde er zuerſt in das Wiſſen der Zeit eingefürt, hier wurde man auch alsbald auf ſein hervorragendes Talent aufmerkſam. Die Anweſenheit des ſpaniſchen Dux Borell im Kloſter (967) gab Anlaſs zur Überſiedelung Gerberts nach Spanien. War der Unterricht in Aurillac in erſter Linie grammatiſch, ſo boten ſich ihm in Spanien, deſſen geiſtiges Leben durch die Berürung mit den Arabern angeregt und befruchtet war, reichere Bildungsmittel dar: an dem Biſchof Hatto von Vich in Catalonien fand er einen Lehrer, der den Grund zu dem mathematiſchen, aſtronomiſchen und muſikaliſchen Wiſſen legte, das ihm ſpäter den höchſten Ruhm gebracht hat. Aber nur den Dienſt einer hohen Schule leiſtete ihm Spanien; ſeines Bleibens war nicht dort, ſein Geſchick fürte ihn weiter nach Rom. In der Begleitung des Biſchofs Hatto kam er 970 an den päpſtlichen Hof. Seine Kennt-

niſſe in der Aſtronomie und Muſik nahmen den Papſt Johann XIII. für ihn ein; er empfahl ihn Otto d. Gr. So wurde die folgenreiche Verbindung Gerberts mit dem ſächſiſchen Kaiſerhauſe angebant. Doch auch der Aufenthalt in Rom war nur eine Epiſode in ſeinem Leben; noch reizte ihn nicht der Dienſt der Großen und der Verkehr mit ihnen, ſein Sinn ſtand nach Wiſſen: der dialektiſche Ruhm eines Rheimſer Archidiakonus G., der als Geſandter König Lothars von Frankreich damals nach Rom kam (Vermutungen über ſeinen Namen bei Büdinger und Prantl), bewog ihn, ſich an ihn anzuſchließen und ihm nach Rheims zu folgen, um ſich in ſeiner Kunſt unterweiſen zu laſſen. In Rheims aber traf er den Mann, der mehr als irgend ein anderer beſtimmend auf ſein Leben eingewirkt hat, den Erzbiſchof Adalbero. Biſchof einer franzöſiſchen Stadt, aber Sprößling einer lothringiſchen Familie, hatte er ſein Bistum durch den Einfluſs Ottos d. Gr. erlangt, und ihm, wie ſeinem Sone und Enkel, war er mit wandelloſer Treue ergeben. Er fülte ſich mindeſtens ebenſoſehr als Fürſt wie als Biſchof, in den politiſchen Dingen war er viel und mit Glück tätig. Einem Manne des großen öffentlichen Lebens trat der Schüler der Wiſſenſchaft ſomit nahe; es konnte nicht fehlen, daſs ſein beweglicher Geiſt davon einen Eindruck empfing: der wiſſenſchaftliche Ruhm blieb nicht das einzige Ideal Gerberts; es erhob ſich daneben, darüber die Luſt an einer großen Stellung.

Zunächſt beſtimmte ihn Adalbero nicht nur zu lernen, ſondern zu lehren; er unterwies, wie in der Mathematik, ſo auch in der neuerworbenen Kunſt der Dialektik, wol damals bereits mit dem Gedanken ſich beruhigend, den er ſpäter einmal ausſprach: Wir lehren was wir wiſſen und lernen das, was wir nicht wiſſen (ep. 118). Richer (III, 46—54), teilt den Studiengang mit, den er einhielt: er erklärte in ſeinen Vorleſungen Schriften der Alten; den Beginn machte er mit der Iſagoge des Porphyrius; es folgten die Kategorieen des Ariſtoteles und das Buch *περὶ ἑρμηνείας*, alles natürlich in lateiniſcher Überſetzung; dann die Topik Ciceros und eine Anzal logiſcher Schriften des Boethius. Als Vorbereitung zur Rhetorik wurden die Dichter geleſen: Virgil, Statius, Terenz, Juvenal, Perſius, Horaz, Lucan; nach dem rhetoriſchen Unterricht übergab Gerbert ſeine Schüler einem Disputator, damit ſie bei ihm ſich Schlagfertigkeit und Gewandtheit im Wortgefecht aneigneten. Den Abſchluſs des Unterrichts bildeten die vier mathematiſchen Fächer: Arithmetik, Muſik, Aſtronomie und Geometrie. Richer erzält, daſs Gerbert mit glühendem Eifer bei den Studien geweſen ſei; auch ſein mechaniſches Geſchick kam ihm zu ſtatten: er riſs ſeine Schüler zur Bewunderung hin durch Anfertigung von allerlei aſtronomiſchen Inſtrumenten. So ſtieg nicht nur die Zal ſeiner Schüler: auch ſein Ruhm erfüllte bald wie Frankreich, ſo Deutſchland und Italien. Er verwickelte ihn in ein gelehrtes Turnier mit dem Sachſen Ortrik, das in Ravenna in Gegenwart Kaiſer Ottos II. ausgefochten wurde (980). Nach Richers Bericht (III, 56—65) endete es ſehr ehrenvoll für Gerbert, der von dem Kaiſer reich beſchenkt nach Frankreich zurückkehrte. Doch warſcheinlich iſt die letztere Nachricht irrig, wie Richer auch außerdem über das Geſpräch Unmögliches berichtet: er verlegt es noch unter Otto d. Gr. Und ſollte Gerbert auch wirklich von Ravenna nach Frankreich zurückgekehrt ſein, ſo nur, um ſeine Verhältniſſe in Rheims zu löſen, denn in dieſer Zeit erhielt er von Otto II. die Abtei Bobio bei Pavia. Der quondam scholasticus, wie ſich Gerbert als Abt wol bezeichnet, trat damit ein in die Reihe der Großen des Reichs: nicht nur die Verwaltung des Kloſter-Beſitzes lag ihm ob, er muſste auch in den politiſchen Dingen Stellung nehmen, Partei ergreifen. Die berühmte Stiftung des Irländers Columba war überaus reich begütert in ganz Italien (ep. 17: Quae pars Italiae possessiones beati Columbani non continet?); aber die Güter waren zum großen Teil dem Kloſter entfremdet, die Mönche litten geradezu Not (vergl. beſ. ep. 13). Die Bemühungen Gerberts, hier Wandel zu ſchaffen, nicht minder ſeine Treue gegen den Kaiſer, machten ſeine Lage zu einer äußerſt ſchwierigen: In welchem Teile Italiens, jammert er bald, habe ich nicht Feinde? meine Kraft iſt den Kräften Italiens nicht gewachſen (ep. 17, vgl. ep. 21). Er wurde ſeiner Würde niemals froh; ſein früheres Leben dünkte ihn

verlorene Freiheit (ep. 15: Gerbertus quondam liber) und er wünſchte ſich, lieber in Frankreich allein arm zu ſein, als in Italien mit ſo vielen Armen zu betteln (ep. 13). Der Tod Ottos II. brachte ihn vollends zur Verzweifelung: Kirche und Stat ſchienen ihm vom Untergange bedroht, jeder fernere Widerſtand gegen die Italiener vergeblich (ep. 22). So kam er zu dem Entſchluſs, Bobio zu verlaſſen (984 oder Ende 983, vgl. ep. 112): er entzog ſich damit der Notwendigkeit, in Verhandlungen mit den Feinden des Kaiſers einzutreten (ep. 115).

Sein Weg fürte ihn zurück nach Rheims, zu den Studien, die er, eine zeitlang unterbrochen, nie vergeſſen hatte (ep. 22), „zu den ſüßen Früchten der freien Künſte“ (ep. 115). Er trat wider als Lehrer auf, ſammelte eine möglichſt reiche Bibliothek (ep. 118); aber trotz aller Liebe zu dem wiſſenſchaftlichen Leben, nur scholasticus wollte und konnte er nicht wider ſein; die Abtei Bobio aufzugeben, konnte er ſich nicht entſchließen, ja was ihm vorher nur wie eine Laſt erſchien, wurde ihm jetzt wertvoll (ep. 29); er dürſtete nach einer neuen kirchlichen Stellung, der Kaiſerin Theophano ließ er ſich für irgend ein Bistum empfehlen (ep. 100). Und auch zu einer ruhigen Lehrtätigkeit gelangte er nicht wider; als Sekretär Adalberos wurde er Teilnehmer an deſſen politiſcher Tätigkeit. Der Erzbiſchof von Rheims bewies ſich in dieſen für die Herrſchaft Ottos III. gefarvollen Jaren als ein überaus wichtiger Bundesgenoſſe des kaiſerlichen Kindes; ſein Ziel war, Lothringen ihm zu erhalten; die Abſichten Heinrichs von Baiern und die Intriguen Lothars von Frankreich zu vereiteln. Gerbert diente ihm dabei mit ſeiner ſtets gewandten Feder (vgl. die zalreichen Briefe aus dieſer Zeit ep. 25 ff.). Im einzelnen iſt der Gegenſtand hier nicht zu verfolgen; auch iſt Gerbert dabei kaum etwas anderes, als der vertraute Diener und Gehilfe ſeines Herrn, der deſſen Anordnungen ausfürte. War das Augenmerk der Rheimſer Politiker zunächſt auf die deutſchen Verhältniſſe gerichtet, ſo doch nicht ausſchließlich: bald wurden die franzöſiſchen Dinge noch wichtiger als die deutſchen. Der Tod Lothars (986) und kurz darauf der ſeines Sones Ludwig V. (987) bewirkte eine wichtige Wendung in Frankreich: beſonders durch den Einfluſs Adalberos wurde unter Verletzung des Erbrechts der lothringiſchen Karolinger Hugo Capet auf den franzöſiſchen Thron erhoben (1. Juni 987); auch dabei war Gerbert mitwirkend; nicht one eine gewiſſe Befriedigung erzält er ſpäter das Gerede ſeiner Gegner, daſs er Könige abſetze und erhebe (ep. 161). Mit dem neuen Könige ſtand er in freundlichen Beziehungen; auch für ihn ſchrieb er einzelne Briefe (ep. 125 ff.), ſeinen Son Robert zälte er zu ſeinen Schülern. Um ſo ungünſtiger freilich geſtaltete ſich ſein Verhältnis zu Herzog Karl von Lothringen.

Am 23. Januar 989 ſtarb Erzbiſchof Adalbero; Gerbert durfte erwarten und hatte gehofft, daſs er das Bistum Rheims erhalten werde (ep. 154); aber er wurde übergangen. Hugo Capet veranlaſste die Wal Arnulfs, eines illegitimen Sones des Königs Lothar; ſo ſuchte er die Karolinger den Raub der Krone vergeſſen zu machen. Arnulf leiſtete ihm den Eid der Treue, ſpielte dann aber Rheims ſeinem Oheim Karl von Lothringen in die Hände; es dauerte nicht lange, bis er offen auf des Herzogs Seite trat (Richer IV, 25 ff.). Gerbert, der eine zeitlang in der Treue gegen Hugo geſchwankt hatte (ep. 167. 169), erklärte ſich dann doch gegen Arnulf (ep. 168) und begab ſich an den Hof Hugos (ep. 169). Dieſer hatte alsbald nach der Einnahme der Stadt durch Karl, als Arnulf noch unſchuldig ſchien, eine Rheimſer Diözeſanſynode in Senlis abhalten und die Stadt mit dem Interdikt, die Verräter des Biſchofs mit dem Banne belegen laſſen (Act. conc. Rem. 14). Nachdem nun aber an den Tag kam, daſs Arnulf ſelbſt der Verräter war, forderte er, daſs Johann XV. gegen ihn einſchreite (ib. 24); das gleiche Verlangen ſprachen die Biſchöfe des Rheimſer Sprengels aus (ib. 25). Und man wartete das päpſtliche Urteil nicht ab: als Karl und Arnulf durch Verrat in die Gewalt des Königs gekommen waren, ließ er eine Synode in der Baſilika des hl. Baſolus bei Rheims zuſammentreten (17. und 18. Juni 991), um über den gefangenen Erzbiſchof zu richten. Einen ausfürlichen Bericht über dieſe Verſammlung geben die von Gerbert redigirten acta concilii Remensis ad s. Basolum. Da der Prieſter Adalgar, der dem Herzog Karl die Tore

von Rheims geöffnet hatte, als Zeuge wider ſeinen Biſchof auftrat, ſo war deſſen Schuld raſch konſtatirt; es fragte ſich nur, ob man wagen würde, ein Urteil über ihn zu fällen. Auf der Synode gab es eine Minorität, welche die Berechtigung hiezu beſtritt; ſie beſtand aus den beiden Äbten Romulf von Sens und Abbo von Fleury und dem Scholaſticus Johannes von Auxerre; ſie ſtützte ſich auf den pſeudoiſidoriſchen Satz, daſs Anklagen gegen Biſchöfe vor das Forum des Papſtes gehörten, und forderte demgemäß die Reſtitution Arnulfs. Es läſst ſich nun nicht behaupten, daſs die Biſchöfe jenen Satz Pſeudoiſidors prinzipiell leugneten, obgleich ihnen die Erinnerung an das Verhalten der Afrikaner gegen die Päpſte Zoſimus und Bonifaz kam; ſie urteilten vielmehr, daſs ihm durch die Schreiben an Johann XV. Genüge geſchehen ſei und ſie ſtellten die Behauptung auf, daſs das Papſttum ſich in einem Zuſtande ſo tiefen Verfalls befinde, daſs die Kirche ſich nicht an dasſelbe und ſeine Rechte gebunden halten könne. Die künſten Worte hat nach Gerberts Bericht dabei der Fürer der Synode, Arnulf von Orleans, geſprochen; er charakteriſirte die letzten römiſchen Päpſte, „dieſe monstra von Menſchen, voll alles Schmählichen und one eine Spur der Kenntnis göttlicher und menſchlicher Dinge“. Wofür habe man einen ſolchen, auf erhabenem Throne ſitzenden, in purpurnem und goldenem Gewande ſtralenden Menſchen zu halten: „Mangelt ihm die Liebe und iſt er aufgeblaſen bloß durch das Wiſſen, ſo iſt er der Antichriſt, der im Tempel Gottes ſitzt und ſich zeigt, als wäre er Gott. Iſt er aber weder in der Liebe gegründet noch durch Erkenntnis erhoben, dann iſt er im Tempel Gottes gleichſam eine Statue, ein Götzenbild, von dem Antwort begehren einen Marmorblock fragen heißt.“ Der franzöſiſche Epiſkopat verehre, wie er von ſeinen Vätern empfangen, die römiſche Kirche in der Erinnerung an den Apoſtelfürſten; one Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Päpſte zu prüfen, erhole er ihre Beſcheide, wenn es die Lage des Reichs geſtatte; ſie mögen dann eine gerechte oder eine ungerechte Vorſchrift geben; im erſteren Falle werde Friede und Eintracht der Kirchen erhalten, im letzteren aber werde man auf des Apoſtels Ausſpruch hören: Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, ſei es auch einen Engel vom Himmel, der ſei verflucht. Man war entſchloſſen, vielleicht durch den König gezwungen, one Rückſicht auf Rom gegen Arnulf zu verfaren. Dieſer ſuchte anfangs zu leugnen, wurde dann zu einem Geſtändniſſe genötigt und verſtand ſich, nachdem ihm König Hugo das Leben zugeſichert, zur Entſagung. An ſeiner Stelle wurde Gerbert zum Erzbiſchof von Rheims gewält (ep. 177 f.).

Er hatte das Ziel ſeines Ehrgeizes erreicht, eine neue, höhere kirchliche Stellung. Aber ſein Erfolg fürte zu dem Unglück ſeines Lebens. Denn er kam durch die Annahme der Wal nicht nur in Zwieſpalt mit Rom, ſondern auch mit den entſchieden kirchlich geſinnten Männern Frankreichs und Deutſchlands, welche in der Abſetzung Arnulfs ein Unrecht erblickten. Er muſste den Vorwurf hören, daſs die Triebfeder ſeines Verhaltens die Hoffnung geweſen ſei, Arnulfs Stelle zu erhalten (ep. 180. 193). Doch verlor er den Mut nicht. Die Bedenken der Deutſchen meinte er beſeitigen, gegen Rom ſich behaupten zu können. Dem erſteren Zwecke diente nicht nur die Veröffentlichung der Akten der Rheimſer Synode, ſondern Gerbert ließ es ſich nicht verdrießen, in einem Brief an Wilderod von Straßburg ſein Verhalten eingehend zu rechtfertigen (ep. 193). Aber er muſste erfaren, daſs die beredteſten Worte machtlos ſind gegen eingewurzelte Überzeugungen; in Deutſchland hielt man daran feſt, daſs das Verfaren gegen Arnulf unrechtmäßig ſei; man agitirte bei dem Papſte gegen Gerbert (Rich. IV, 95). Dagegen ſtanden die franzöſiſchen Biſchöfe treu zu ihm; auf einer Synode zu Chelles, warſcheinlich im Mai 992, beſtimmte er ſie zu einem Beſchluſs, der entſchieden Partei für ihn ergriff, ſelbſt auf die Gefar eines Bruches mit dem Papſte (Rich. IV, 89: Placuit quoque sanciri, si quid a papa Romano contra patrum decreta suggereretur, cassum et irritum fieri, juxta quod apostolus ait: Hereticum hominem et ab ecclesia dissentientem penitus devita. Nec minus abdicationem Arnulfi, et promotionem Gerberti prout ab eis ordinatae et peractae essent, perpetuo placuit sanciri). Man hört jetzt die künſten Äußerungen

gegen Rom aus ſeinem Munde; er wendet den Spruch: Man muſs Gott mehr gehorchen als den Menſchen, gegen den Papſt; er behauptet: Sündigt der Papſt an einem Bruder und hört er, öfter ermant, die Kirche nicht, ſo iſt er nach Gottes Gebot für einen Heiden und Zöllner zu halten; belegt er den, der ihm nicht beiſtimmt, dann mit dem Banne, ſo kann er ihn dadurch nicht von der Gemeinſchaft mit Chriſtus trennen (ep. 196 an Siguin von Sens). Aber der Mann, auf dieſem Wege weiterzuſchreiten und die Konſequenzen ſeiner Worte zu ziehen, war Gerbert nicht. Johann XV. ſandte einen Abt Leo als Legaten nach Frankreich und Deutſchland, um die Rheimſer Sache zu unterſuchen und zu entſcheiden. Dieſer hielt am 2. Juni 995 zu Mouſon in der Rheimſer Diözeſe eine Synode, auf welcher ſich jedoch nur vier deutſche Biſchöfe einfanden, während ſich die Franzoſen auf Anlaſs des Königs ferne hielten. Die Verteidigungsrede, welche Gerbert hier hielt, iſt bereits der Beginn des Rückzugs; man hört kein Wort des Angriffs auf Rom, vielmehr legt Gerbert den Nachdruck wider darauf, daſs nach Rom berichtet worden ſei und daſs man achtzehn Monate lang vergeblich auf Antwort gewartet habe; er gibt zu, daſs bei ſeiner Wal möglicherweiſe eine kirchliche Vorſchrift verletzt ſein möge; nur behauptet er, das ſei unter dem Zwange der Umſtände, nicht aus übler Abſicht geſchehen. Er dachte offenbar an eine Verſtändigung mit Rom. Die Fortſetzung des Rückzugs war es, daſs Gerbert ſich der Anordnung des Legaten, wodurch ihm geiſtliche Amtshandlungen vorläufig unterſagt waren, fügte (Conc. Mosom. S. 245 ff. und Rich. IV, 99 ff.). Da in Abweſenheit der franzöſiſchen Biſchöfe eine Entſcheidung nicht gefällt werden konnte, hielt der Legat am 1. Juli 995 eine neue Synode in Senlis (Richer) oder in Rheims (Aimoin). Sprach Gerbert hier, wenigſtens in der Form, wider etwas ſchärfer, ſo erklärt ſich das daraus, daſs er der franzöſiſchen Biſchöfe ſicher war (orat. episc. habit. in conc. causeio S. 251 ff.)*). Zu einer Verurteilung kam es nicht, und Gerbert konnte die Sachlage für günſtig genug halten, daſs er ſich perſönlich nach Rom begab, um eine Entſcheidung herbeizuführen. Daſs er dabei nur an eine günſtige Entſcheidung dachte, iſt ſelbſtverſtändlich. Was ihm dieſe Zuverſicht gab, war höchſt warſcheinlich die Anweſenheit Ottos III. in Italien ſeit März 996: er durfte vorausſetzen, an ihm eine Stütze zu finden. Die Dinge nahmen nun aber einen ganz unerwarteten Lauf; denn im April 996 ſtarb Johann XV., ihm folgte, von Otto erhoben, Gregor V. Der erſte deutſche Papſt war erfüllt von den Ideen der Cluniacenſer; trotz der Verwandtſchaft mit Otto III. konnte Gerbert bei ihm weit ſchwerer etwas zu erreichen hoffen, als bei Johann XV.; ſchon im Mai ſprach der Papſt bei der Weihe Herluins von Cambray von Gerbert als einem Eindringling (Gest. p. Cam. I, 111. M. G. Scr. VII, 449). Damit hatte er, genau genommen, ſeine Entſcheidung ſchon feierlich verkündigt. Auch in Frankreich geſtaltete ſich die Lage für Gerbert ungünſtiger, indem der Legat die Freilaſſung Arnulfs von König Robert erlangte; ſeine Reſtitution ſchien keineswegs unmöglich; Gerbert ſelbſt ſah die Verhältniſſe jetzt ſo hoffnungslos an, daſs er die Aufforderung zur Rückkehr nach Rheims beſtimmt ablehnte (ep. 200). Dazu wirkte nun freilich ein anderer Umſtand mit; Gerbert war in ein nahes perſönliches Verhältnis zu Otto III. getreten, eine Stellung, die ſeinem Ehrgeize weitere Ausſichten eröffnete, als die Rückkehr nach Rheims. Schon die Mitteilung Ottos über ſeine Krönung (21. Mai 996) an die Kaiſerswitwe Adelheid iſt von ſeiner Hand (ep. 203); bald iſt er dauernd in der Umgebung des jugendlichen

*) Die Beziehung dieſer Rede auf die fragliche Synode ſcheint mir außer Zweifel zu ſtehen; dagegen halte ich causeio für einen unverbeſſerlichen Schreibfehler. Die Löſung Heſeles IV, S. 617 iſt unmöglich; denn woher weiß Heſele, daſs Gerbert hier verurteilt wurde? Er kann nicht verurteilt worden ſein, wenn er ep. 200 das judicium ecclesiae noch erwartet. Ep. 200 iſt von Olleris ſicher falſch datirt; ſie kann erſt nach dem Tode Hugo Capets (23. Oktober 996) und der durch den Legaten bewirkten Freilaſſung Arnulfs verfaſst ſein: „quia me posito Remis, nuper eum absolvere decrevistis, et quia Leo romanus abbas ut absolvatur obtinuit, ob confirmandum senioris mei regis Roberti novum conjugium.“ Überhaupt ſcheint mir die Datirung der Briefe Gerberts auch nach Wilmans und Olleris einer neuen Unterſuchung wert.

Kaiſers: der bewunderte Gelehrte, vor dem der Kaiſer ſich ſeiner ſächſiſchen Abkunft beinahe ſchämte, der große Mann, von dem er Rat auch in den Dingen des Stats begehrte und annahm (ep. 208), der treue Freund, den er mit mancherlei Gunſt und Gaben überhäufte (ep. 206). Gerbert ſonnte ſich in der Bewunderung, die ihn am deutſchen Hofe umſtralte; er vergalt ſie mit ſchmeichelhaften Lobſprüchen auf die Kaiſermacht und die Kaiſertaten (ep. 206. 209), auf die göttliche Klugheit Ottos (de rat. et rat. uti, praef.). In welchem Tone er von der Herrlichkeit ſeines Reiches ſprach, zeigt die Widmung der Schrift de rationali et ratione uti, in der wir ein Denkmal des geiſtigen Lebens am Hofe Ottos beſitzen: Unſer, ruft er ihm zu, unſer iſt das römiſche Reich; es geben Kräfte das früchtereiche Italien, das kriegerreiche Gallien und Germanien, auch die tapfern Reiche der Scythen fehlen uns nicht. Unſer biſt du, Cäſar, der Römer Kaiſer und Auguſtus, der du, geboren aus dem edlen Blute Griechenlands, an Herrſchaft die Griechen übertriffſt, über die Römer kraft Erbrechts gebieteſt und beide an Geiſt und Beredſamkeit überragſt. Es iſt ein oft gerühmtes, in der Tat ſehr wenig erfreuliches Bild, das dieſer Verkehr des Kaiſers und des Philoſophen bietet: der Enkel Ottos d. Gr. mit einem franzöſiſchen Sophiſten disputirend und phantaſtiſche Pläne ausdenkend, wärend das Reich Ottos d. Gr. eines Mannes bedurfte, der es zu erhalten verſtand.

Doch Gerbert lebte nicht ſo ganz in der Freude an der Wiſſenſchaft und dem Ideal des Reichs, daſs er ſeine perſönlichen Intereſſen dabei vergeſſen hätte. Zunächſt kam ſeine Stellung am Hofe ihm im Verhältnis zum Papſt zugut. Wärend Gregor V. die franzöſiſchen Biſchöfe, die an Arnulfs Abſetzung teilgenommen hatten, auf einer Synode zu Pavia (997) ſuspendirte (can. 1 abgedruckt bei Olleris S. 545), wurde gegen Gerbert nichts unternommen. Es dauerte nicht lange, ſo beförderte der Kaiſer ſeinen Freund auf das Erzbistum Ravenna; der Papſt erteilte ihm am 28. April 998 das Pallium; freilich zeigt die Bulle, die er an ihn richtete, daſs er ſehr berechtigte Bedenken gegen ſeinen ſittlichen Ernſt hegte (Olleris S. 547). Aber Gerberts Geiſt war beweglich genug, ſich ſofort in die neue Lage zu finden; er erſcheint nun als Biſchof cluniacenſiſcher Richtung, als Förderer der Pläne Gregors V. Schon am 1. Mai hielt er in Ravenna eine Provinzialſynode zur Abſtellung gewiſſer Miſsbräuche und Einſchärfung der älteren kirchlichen Vorſchriften (Olleris S. 257); dann finden wir ihn auf einer Synode in Pavia, wo Maßregeln zum Schutze des Kirchenguts getroffen wurden (Sept. 998, Olleris S. 261); endlich iſt er Teilnehmer an der letzten römiſchen Synode, welche Gregor V. hielt; er unterſchrieb den Beſchluſs, in welchem ſein ehemaliger Schüler Robert von Frankreich wegen ſeiner Ehe mit dem Banne bedroht ward (Mans. XIX, 225). Aber ſo wenig als einſt in Rheims vermochte er nun in Ravenna ungehindert zu wirken, er fand Widerſtand, den er nicht zu brechen vermochte (Vit. Heriberti 4 M. G. SS. IV, 742); es bewies ſich auch hier, daſs dem gewandten rührigen Litteraten das Talent zu herrſchen fehlte.

Er ſollte das noch an einem bedeutenderen Platze erfaren. Im Februar 999 ſtarb Gregor V. und im April d. J. folgte ihm, erhoben durch den Einfluſs Ottos III., Gerbert als Silveſter II., der erſte Franzoſe auf dem päpſtlichen Stul. Welche Stellung er einnehmen würde, konnte nicht zweifelhaft ſein. Wenn auch der sermo de informatione episcoporum mit ſeinen cluniacenſiſchen Anſchauungen (Olleris S. 269 ff.) vielleicht nicht von ihm gehalten iſt, ſo bewies doch ſein Verfaren gegen Arnulf von Rheims, daſs Silveſter II. Gerbert von Rheims nicht mehr kennen wollte; er verleugnete ſeine Vergangenheit, indem er die Abſetzung Arnulfs als der Zuſtimmung Roms entbehrend, aufhob und ihn durch Widerverleihung von Ring und Stab als Erzbiſchof anerkannte (ep. 215).

Und nun konnte Silveſter dem Kaiſer die Hand leihen bei der Verwirklichung des Plans, das Reich neu zu konſtituiren, losgelöſt von ſeiner nationalen Baſis im deutſchen Volke. In der Tat geſchahen dahin zielende Schritte: die Gründung des Erzbistums Gneſen (Thietmar, Chron. IV, 28) und die damit gegebene Loslöſung der nord-

öſtlichen Kirchen aus ihrer Verbindung mit Magdeburg, die Organiſation der ungariſchen Kirche (Thietmar, Chron. IV, 38), wodurch Paſſau ſeinen Miſſionsſprengel verlor, konnten als Erfolge betrachtet werden; tatſächlich dienten ſie freilich nur der Schwächung Deutſchlands und brachten Kaiſer und Papſt ihrem unerreichbaren Ziele nicht näher. Vollends unbefriedigend geſtalteten ſich die nächſten Verhältniſſe; in Deutſchland widerſtand Erbiſchof Gieſeler von Magdeburg dem Drängen des Papſtes auf Widerherſtellung des Bistums Merſeburg durch Appellation an eine allgemeine Synode. Auch Willigis von Mainz vertrat ſeine zweifelhaften Rechte auf Gandersheim one viel Rückſicht auf den Papſt und ſeinen Legaten, und er hatte dabei das Volk auf ſeiner Seite (Thangmar, V. Bernw. 14 ff. M. G. Scr. IV, 764 ff.). Nicht einmal mit einander waren Papſt und Kaiſer ſtets einig; daſs es an Reibungen nicht ganz fehlte, ergibt der 217. Brief, auch wenn die berühmte Schenkungsurkunde über die acht Grafſchaften (Olleris S. 551) als unecht aufgegeben werden muſs. Vollends der Treue der Römer waren ſie niemals ſicher (ep. 220. 222); im Februar 1001 muſsten ſie Rom verlaſſen; Otto hat es nicht wider betreten, am 23. Januar 1002 iſt er in Paterno geſtorben. Dem Papſte gelang es zwar, ſich mit den Römern zu vertragen; aber mit dem Tode Ottos waren alle großen Pläne und Ideale zergangen, auch ſeine Kraft war gebrochen, am 12. Mai 1003 iſt Silveſter II. geſtorben.

Von Gerberts Schriften iſt die dialektiſche Schrift de rationali et ratione uti bereits erwänt; andere Schriften fallen in das mathematiſche Gebiet (Regula de abaco computi; libellus de numerorum divisione; Geometria Gerberti; epistola ad Adalboldum de causa diversitatis arearum in trigono aequilatero). Auf die Theologie bezüglich iſt nur die Schrift de corpore et sanguine domini. Sie beſchäftigt ſich mit der Frage, ob der euchariſtiſche und der hiſtoriſche Leib Chriſti identiſch ſei. Gerbert beantwortet ſie in bejahendem Sinne, erklärt ſich alſo für die Theorie des Paſchaſius Radbert.

Gerberts Gelehrſamkeit genoſs unter ſeinen Zeitgenoſſen den höchſten Ruhm. Von der Gottheit ſelbſt läſst ihn Richer nach Rheims gefürt werden, wie ein ſtralendes Licht habe er durch ganz Frankreich geleuchtet (hist. III, 43). Noch eine größere Huldigung brachte ihm die Folgezeit dar; ſeine Wiſſenſchaft ſchien ihr das menſchliche Maß zu überſteigen, ſie konnte ſie nur begreifen, wenn Gerbert ein Zauberer war. Vgl. beſonders Wilh. Malmesb. Gest. Reg. Angl. II, 167 ff. Und in der Tat läſst ſich nicht bezweifeln, daſs Gerbert ſeine gelehrten Zeitgenoſſen überragte; das beweiſt nicht nur der Ruhm, den er fand, ſondern auch die Klarheit und zielbewuſste Schärfe deſſen, was er ſchrieb, die umfaſſende Anſicht von Wiſſenſchaft, der man bei ihm begegnet. Freilich ſchöpferiſch war er ſo wenig, als irgend ein Mann dieſer Zeit. Auch er ſammelte Sentenzen aus den Vätern, quae possent sufficere si ad plenum et discrete essent intellectae. Sein Ziel war, zu dieſem Verſtändnis zu verhelfen, wie er ſich auch als Lehrer begnügte, Schriften der Alten zu erklären. Doch man darf Gerbert nicht nur als Mann der Wiſſenſchaft beurteilen. Lange Jare war er politiſch tätig, und wenn nicht ſeine Zeit, ſo hat um ſo mehr die Gegenwart den Politiker Gerbert gerühmt, hat man ihn doch einen Virtuoſen in der realiſtiſchen Politik genannt. Aber ſicher mit Unrecht. Denn Erfolg hatte Gerbert nur ſo lange, als er durch Adalbero von Rheims geleitet wurde; dann verfürte ihn ſeine Begeiſterung für den Namen des Kaiſertums, einem politiſchen Ziele nachzutrachten, das unerreichbar war. Das Ideal „eines friedſam durch Kaiſermacht und Papſtgewalt regierten Erdenrundes“ konnte nur ein Mann haben, der unfähig war, die Kräfte, die in der Welt wirkten, zu verſtehen und zu beurteilen, und darum noch unfähiger, ſie zu beherrſchen. Man tut Gerbert kein Unrecht, wenn man ihn mehr für einen gewandten Publiziſten als für einen großen Politiker erklärt. Und er war auch in der Politik nicht, was er überhaupt nicht war: ein feſter und klarer Charakter; abgeſehen von ſeiner Treue gegen das ſächſiſche Haus — der einzige ganz reine Zug im Bilde Gerberts — und von ſeiner Begeiſterung für das Kaiſertum hatte er keinen politiſchen oder kirchlichen Standpunkt; er wurde ein anderer,

wenn er an einen andern Platz geſtellt wurde. Dieſer Wandel wurde ihm möglich, weil ſein Verhalten ſtets bedingt war durch egoiſtiſche Motive, durch perſönlichen Ehrgeiz. Sein Ziel hat er erreicht; er, der ſich ſelbſt gelegentlich als einen armen und fremden, weder reichen noch vornehmen Mann bezeichnete (ep. 193), nahm ſchließlich den höchſten Platz ein, den ein Menſch des Mittelalters erreichen konnte. Aber für Welt und Kirche hat er dort nichts geleiſtet. Der Pontifikat Silveſters II. iſt in der Geſchichte des Papſttums ſo inhaltslos wie der der unbedeutendſten Päpſte.

Litteratur: Oeuvres de Gerbert par A. Olleris, Clermont 1867; bei Migne Bd. 137; Hock, Gerbert oder Papſt Sylveſter II. und ſ. Jahrh., 1837; Büdinger, Über Gerberts wiſſenſchaftliche und politiſche Stellung, 1851; Werner, Gerbert von Aurillac, 1878; Gieſebrecht, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit, I, 5. Aufl. 1881. Wilmans, Jarbücher des deutſchen Reichs unter Otto III, 1840; Baxmann, Politik der Päpſte, II, 1869; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom im M.-A. IV; Reumont, Geſch. der Stadt Rom, II, 1867; Höfler, Die deutſchen Päpſte, I, 1839; Heſele, Conciliengeſchichte, IV, 2. Aufl., 1879; Reuter, Geſch. der relig. Aufklärung im M.-A., I, 1875; Prantl, Geſchichte der Logik, II, 1861; Döllinger, Papſtfabeln des M.-A. 1863. **Hauck.**

Silveſter III. ſiehe den Art. Benedikt IX., Bd. II, S. 262.

Simeon, Stamm ſ. Iſrael, Geſchichte bibl., Bd. VII, S. 176.

Simeon, *Συμεών*, Biſchof von Jeruſalem und als ſolcher Märtyrer geworden. — Unſere Nachrichten über dieſen Mann verdanken wir dem Euſebius, der desſelben in ſeiner Kirchengeſchichte an fünf Stellen erwänt, und zwar in ausfürlicheren Berichten 3, 11; 3, 32 und 4, 22, mehr beiläufig 3, 22 und 3, 35. — Es fragt ſich nun zuerſt, wie haben wir die Notizen, die ſich in dieſen Stellen über die Familienverhältniſſe des Simeon finden, zu verſtehen? Die aus Hegeſipp geſchöpfte Nachricht des Euſebius, er ſei der Son des Klopas, des Bruders des Joſeph und ſomit ein Vetter Jeſu geweſen, kann an ſich einen gegründeten Zweifel nicht erwecken. Welche Folgerungen aus dieſem Umſtand über die Verwandtſchaftsverhältniſſe des Simeon zu Jeſus bezw. zu Jakobus zu ziehen ſein möchten, kann unerörtert bleiben. Zu einer Identifizirung unſeres Simeon mit dem Apoſtel Simon liegen Anhaltspunkte nicht vor. Im Gegenteil, an der zuerſt genannten Stelle 3, 11 iſt ſo beſtimmt zwiſchen den Apoſteln und den Verwandten des Herrn geſchieden und Simeon in die Reihe der letzteren geſetzt, daſs wir one andere gewichtige Gründe gewiſs nicht zu einer ſolchen Identifizirung uns veranlaſst ſehen könnten. Aber auch an den anderen Stellen iſt von einer apoſtoliſchen Stellung des Simeon nichts angedeutet. Ebenſowenig findet in Euſebius eine Anſicht ihre Stütze, welche die Identität unſeres Simeon mit dem Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 genannten Bruder des Herrn Simeon behaupten wollte. Denn wärend Jakobus ſtehend Bruder des Herrn heißt 1, 12; 2, 1; 2, 23 u. ſ. f., heißt Simeon nur *ἀνεψιός* — gehörte alſo für das Bewuſstſein des Euſebius in einen ferneren Verwandtſchaftsgrad. Auch Hegeſipp in der Stelle 4, 22 kann nicht beweiſen, daſs Simeon Bruder des Jakobus, des *ἀδελφὸς κυρίου* und ſomit ſelbſt Bruder des Herrn (mag man nun dieſen Ausdruck enger oder weiter nehmen, dies tut in dieſem Fall nichts zur Sache) geweſen ſei. Denn es iſt dort nicht zu überſetzen, „den ſie als zweiten Vetter — *προέθεντο*", ſondern „den ſie, da er ein Vetter des Herrn war, als zweiten nach Jakobus" u. ſ. f. Mit dieſem negativen Reſultat ſoll alſo Ergebniſſen, die etwa eine von anderen Punkten ausgehende Unterſuchung über die neuteſtamentlichen Familienverhältniſſe überhaupt erzielt, nicht in den Weg getreten ſein, aber vorläufig müſſen wir darauf verzichten, ſolche Ergebniſſe zur Erweiterung unſerer Kenntniſſe über den früheren Lebensgang des Simeon zu benützen. — Eine zweite Frage, die ſich nun erhebt, iſt die, wann Simeon den jeruſalemiſchen Epiſkopat erhalten habe? Als unmittelbaren Nachfolger des Jakobus bezeichnet ihn Euſebius an vier von den genannten Stellen; außerdem fügt er 13, 11 noch das beſtimmte Datum hinzu:

μετὰ τὴν — αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλήμ. Damit wird aber auch dieſe Frage in die Jakobusfrage wider verwickelt. Bekanntlich befindet ſich hier Euſebius mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, indem er im Chronikon S. 271 Ausg. Venedig 1818 den Tod des Jakobus ins Jar 62/63, das ſiebente Regierungsjar des Nero ſetzt, in der Kirchengeſchichte 2, 23 und 3, 11 aber den Tod des Jakobus in ſo engen Kauſalnexus mit der Eroberung Jeruſalems bringt, daſs wir zeitlich den Tod wenigſtens in das Jar 69 herabrücken müſsten. — Wollte man je verſuchen, das αὐτίκα in 3, 11 in weiterem Sinne für den Zeitraum von acht Jaren zu nehmen, ſo würde dagegen doch die beſtimmte Angabe ſprechen, daſs Simeon nach der Eroberung Jeruſalems erſt gewält worden ſei, denn für das Bewuſstſein des Euſebius oder Hegeſipp, dem der erſtere one Zweifel folgt, iſt an eine ſolch lange Zeit der Erledigung des Bistums gewiſs nicht zu denken. Dieſen Widerſpruch genauer zu erwägen und zum Abſchluſs zu bringen, kann hier nicht unſere Aufgabe ſein. (Vgl. Rothe, Anfänge der chriſtl. Kirche, S. 273 f.; Schaff, Geſch. der chriſtl. Kirche, S. 315; von Älteren vergl. Baronius, Annales ad annum 63, tom. I, p. 680 sq.). Das Warſcheinlichſte dürfte doch wol ſein, daſs aus der 2, 23 citirten Stelle des Joſephus, wornach die Kataſtrophe über Jeruſalem κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου hereinbrach, ſpäter die beſtimmte Zeitfolge erſchloſſen wurde und daſs demnach Simeon ſofort nach dem im Jare 62/63 erfolgten Tode des Jakobus in deſſen Stelle trat. Dafür ſpricht auch, daſs der Bericht bei Euſebius 3, 11 die Wal offenbar nach Jeruſalem verlegt (cf. τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου), wärend es doch unwarſcheinlich iſt, daſs, wofern überhaupt ein Vorſteheramt beſtand und durch förmliche Wal beſetzt wurde, die Gemeinde mit der Beſetzung wärend der ganzen kritiſchen Zeit zwiſchen dem Tode des Jakobus und der Rückkehr von Pella gezögert haben ſollte. Dieſe Wal ſelbſt freilich wird auf eine Weiſe beſchrieben, die nicht ganz den Eindruck hiſtoriſcher Genauigkeit macht. „Die Apoſtel, die Jünger des Herrn und ſeine Verwandten κατὰ σάρκα ſollen ſich von überall her verſammelt haben, um den Simeon zu wälen". — Rothe, der a. a. O. S. 358 f. die Glaubwürdigkeit des Berichtes aufrecht zu erhalten ſucht, knüpft daran Folgerungen, die eben über dieſen Bericht wider bedenklich hinausgehen: er will hier nichts Geringeres als die Einſetzung des Epiſkopats durch die Apoſtel finden. Da der Bericht ausdrücklich immer den Simeon als zweiten Biſchof namhaft macht, ſo iſt dieſe Rotheſche Hypotheſe im geraden Widerſpruch mit dem Bericht, auf deſſen Glaubwürdigkeit ſie ſich aufbaut. Inwieweit, abgeſehen von dem legendenhaften Eindruck, den die Beſchreibung einer ſolchen Zuſammenkunft der offenbar als weit zerſtreut gedachten Apoſtel und apoſtoliſchen Männer an ſich macht, eine ſolche Walverhandlung auch ſachliche Schwierigkeiten hat, hängt von der Frage nach der Entſtehungszeit des Epiſkopats und ſpeziell nach dem Charakter des jeruſalemiſchen Epiſkopats ab. Daſs im allgemeinen Jakobus in der jeruſalemiſchen Gemeinde eine dem Epiſkopat änliche Stellung eingenommen habe, läſst ſich nicht wol bezweifeln. Eine förmliche Einſetzung durch Chriſtus dürfte aber in der heutigen evangeliſchen Theologie kaum eine Stimme der Verteidigung finden. Iſt aber dieſe Einſetzung des Jakobus aufgegeben, ſo fällt von ſelbſt eigentlich auch die nun von der Vorausſetzung des Beſtehens eines förmlichen Epiſkopats ausgehende Tradition über die Wal des Simeon. Damit ſoll indes nicht geſagt ſein, daſs nur de facto Simeon an der Spitze geſtanden habe und daſs nicht ein Walakt könne ſtattgefunden haben, nur eine Biſchofswal in ſo beſtimmter, feierlicher Weiſe würde damit hinfallen. Über die Eigentümlichkeit des jeruſalemiſchen Epiſkopats vgl. namentlich Ritſchl, Entſtehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 411. 415 ff. 434 f.; Baur, Entſtehung des Epiſkopats, S. 44 ff. Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jarhunderte, 1. Aufl., S. 250 f., 2. Aufl. S. 273 f.

Ein eigentümlicher Zug der Tradition über die Wal des Simeon hat aber ſicher irgendwie eine hiſtoriſche Grundlage — der Zug, daſs die Verwandten des Herrn an der Wal teilgenommen haben. Der χριστὸς κατὰ σάρκα tritt in allen dieſen Berichten des Hegeſipp über den Jakobus und Simeon ſo ſtark hervor,

daſs es gewiſs verkehrt wäre, wenn man die Bedeutſamkeit deſſen leugnen wollte, cf. Hatch, The organisation of early churches, p. 88 sq. Es eröffnet ſich auch von hier aus uns eine Ausſicht auf die hohe See großer, theologiſcher Prinzipienfragen, eine Ausſicht, auf die wir hier hinzuweiſen, durch die wir uns nicht haben verlocken zu laſſen. Dieſe ſarkiſche judaiſtiſche Auffaſſung verleugnet ſich auch bei dem Tode des Simeon nicht. Der aus Hegeſipp geſchöpften Erzälung ſeines Martyriums iſt das 32. Kapitel des 3. Buches der Kirchengeſchichte von Euſebius gewidmet. Unter der Regierung des Trajan, wird hier berichtet, ſei Simeon bei dem Konſular Attikus als einer der Nachkommen Davids, auf die als auf Prätendenten damals gefandet wurde, und als Chriſt angegeben worden. Dieſe Anklage ſoll von Häreſen, d. h. wol, da Hegeſipp die Jungfräulichkeit der Kirche bis dahin behauptet, von den jüdiſchen Sekten, ausgegangen und Simeon nach langen Qualen, die er trotz ſeiner 120 Jare ſtandhaft getragen, gekreuzigt worden ſein. Mit ihm ſollen auch noch andere Verwandte des Herrn geſtorben ſein, und merkwürdigerweiſe haben die Ankläger ſelbſt ſich ſchließlich als Davididen herausgeſtellt. Das Chronikon des Euſebius ſetzt die Hinrichtung in das Jar 109, vgl. die oben genannte Ausgabe S. 281, die Überſetzung des Hieronymus, Ausg. Venedig 1769, S. 696 — eine Notiz, die zu bezweifeln wir keinen poſitiven Grund haben. Mit ihm ging alſo der letzte aus der Generation derer, die gewürdigt waren, mit eigenen Oren die ἔνθεος σοφία zu vernehmen, vom Schauplatz ab und die im Finſtern ſchleichende Häreſe konnte nun offen ihr Haupt erheben.

So wertvoll, wie gezeigt, die einzelnen Momente deſſen, was uns über Simeon überliefert iſt, für die älteſte Kirchengeſchichte ſein müſſen, ſo ſind ſie doch kaum geeignet, dem Simeon für ſich ſelbſtändige Bedeutung zu geben, und faſt alle ihn betreffenden Fragen finden ihre litterariſche Behandlung unter anderen Rubriken, auf die im Obigen zum Teil hingewieſen wurde. Einen eigenen Artikel hat ihm gewidmet Tillemont, Mémoires pour servir etc., Brüſſeler Ausg. von 1695. 2, 2. S. 34—41; Baronius, Thl. I, SS. 681. 701. 702, Thl. II, S. 30. **H. Schmidt.**

Simeon Metaphraſtes, ſ. Metaphraſtes Bd. IX, S. 677.

Simeon von Theſſalonich, von Haus aus Mönch, wirkte als Erzbiſchof dieſer Stadt im letzten Zeitalter der Paläologen, one jedoch den Untergang des Reiches zu erleben. Wärend der Belagerung von Theſſalonich durch den Sultan Amurat 1429 ließ er ſich durch keine Drohungen noch Verſprechungen bewegen, in die Vertreibung und Auslieferung der dortigen Lateiner von ſeiten der Griechen zu willigen; doch ſtarb er ſchon in demſelben Jare und kurz nachher fiel die Stadt in die Hände des Eroberers. Als Schriftſteller und Theologe zälte er zu den jüngeren Autoritäten ſeiner Kirche änlich wie Marcus Eugenicus, weshalb ſich auch ſpäter die Synode von Jeruſalem (Libri symb. eccl. or. ed. Kimmel, p. 483) unter Anderen auf ihn beruft. Er war ſeiner Denkart nach durchaus ein Grieche, ganz überzeugt von den Vorzügen ſeiner Kirche und den lateiniſchen „Neuerungen“ abgeneigt; ausgezeichnete „pneumatiſche Weisheit und aſketiſche Vollkommenheit“ werden ihm in einem Synodikon der dortigen Gemeinde nachgerühmt.

Seine Hauptſchrift: *Περὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἐξήγησις εἰς τὴν λειτουργίαν* (Goari Euchol. ed. II, p. 179), betrifft das Lieblingsthema der jüngeren griechiſchen Theologie, es iſt eine halb ſinnvolle, halb ſubtile ſymboliſche und allegoriſche Beſchreibung des Kirchengebäudes und des Kultus, welche ausgehend von den Beſtandteilen des Tempels und ſeiner Ornamente und ſodann zu der liturgiſchen Handlung ſelber fortſchreitend alles Sichtbare als Abbild überirdiſcher Verhältniſſe, Beziehungen oder Vorgänge zu deuten unternimmt. In der Sakramentslehre wird die ebenfalls eigentümliche griechiſche Anſicht vorgetragen, nach welcher die Sakramente nicht in dem Opferleiden Chriſti, ſondern in dem ganzen lebendigen Chriſtus ihren Grund haben ſollen, welcher als Perſönlichkeit alles Sakramentale dynamiſch in ſich getragen und von ſich aus in die kirchliche Gemeinſchaft

habe einfließen laſſen. Eine zweite Schrift enthält die Streitartikel gegen die Lateiner: *Περὶ ὧν καινοτομοῦσι Λατῖνοι.* Andere Schriften oder Abhandlungen, z. B. über die Buße, ſind teils einzeln herausgegeben, oder nur in lateiniſcher Verſion bekannt, teils handſchriftlich vorhanden. Die einzige Sammlung: Patrologiae cursus completus ed. Migne, Tom. 155, iſt mir leider unbekannt. Vgl. L. Allatius, De Simeonibus lib. II, ferner die Notizen bei Oudin, Fabricius, Cave, Hamberger und in meiner Symbolik der griechiſchen Kirche, S. 87. 232 u. öfter. S. auch Bibl. P. P. max. Lugd. XXII. **Gaß.**

Simler, Joſias, züricheriſcher Theologe, wurde im Jare 1530 zu Cappel im Kanton Zürich geboren, wo ſein Vater vor der Reformation Prior des Kloſters, nach deſſelben Verwalter, ſodann Pfarrer war. Schon in den erſten Monaten ſeines Lebens ſamt ſeiner Mutter der unruhigen Zeiten wegen nach Zürich geflüchtet, kehrte er nach der Schlacht bei Cappel zurück, beſuchte hier die lateiniſche Schule und ſetzte ſeit 1544 in Zürich ſeine Studien fort, woſelbſt ſich im Hauſe ſeines Paten, des mit ſeinem Vater innig befreundeten Bullinger, ſeine trefflichen Anlagen aufs erfreulichſte entwickelten. Im Jare 1546 ging er nach Baſel, wo er mit Ulrich Zwingli, dem Son des Reformators, bei Profeſſor Lykoſthenes (Wolfhart) wonte, Mathematik, Naturwiſſenſchaften, alte Sprachen, Beredſamkeit eifrig ſtudirte, letztere bei Celio Secondo Curioni; 1547 begab er ſich nach Straßburg, wo er Pietro Martire Vermigli, an den er ſich ſpäter (ſeit 1556) in Zürich aufs innigſte anſchloſs, Bucer, Hedio, Sturm u. a. hörte. Vielſeitig gebildet, kehrte er 1549 nach Zürich zurück und vollendete unter Bibliander, Pellican u. a. ſeine theologiſchen Studien, wärend er öfter predigte und Schule zu halten hatte; in dieſer erntete er Lob als Stellvertreter des berühmten Konrad Geßner in der Mathematik. Neben der Pfarrſtelle der Filiale Zollikon und hernach (von 1557 bis 1560) dem Diakonate bei St. Peter bekleidete er ſchon ſeit 1552 unter großem Beifall die Profeſſur der neuteſtamentlichen Exegeſe; neben anderen Ausländern gehörten die engliſchen Flüchtlinge, die von 1554 bis 1558 in Zürich weilten, zu ſeinen emſigſten Zuhörern; beſondere Freundſchaft verband ihn auch ſpäter noch mit Jewel (ſ. den Art. Bd. VI, S. 683) und Parkhurſt, den nachmaligen Biſchöfen von Salisbury und Norwich. Im J. 1553 begleitete er Pierpaolo Vergerio, dem er, des Italieniſchen kundig, öfter ſich dienſtfertig erzeigt hatte, mit Aufträgen Bullingers auf der Reiſe zu Herzog Chriſtoph von Württemberg. Als Bibliander (ſ. den Art. Bd. II, S. 450) 1560 in den Ruheſtand trat, wurde Simler an ſeine Stelle berufen; er hatte ſich mit Pietro Martire Vermigli, der an ſeiner Feinheit und Geiſtesſchärfe großes Wolgefallen fand, in die theologiſchen Vorleſungen zu teilen; nach dem Tode des letzteren erhielt er nach deſſen eigenem Wunſche deſſen Profeſſur. Mit unglaublichem Fleiße arbeitete er daneben als Schriftſteller. Geßners Bibliotheca universalis gab er zuſammengezogen, zugleich aber ſehr bereichert, 1555 und 1574 heraus, ſchrieb über Aſtronomie, Geographie, Geſchichte und Statiſtik, beſonders De republica Helvetiorum ein Werk, das, in drei Sprachen überſetzt, 29 Ausgaben erlebte. Er verfaſste wertvolle Lebensbilder von Geßner, Peter Martyr und Bullinger, gab Schriften von Peter Martyr heraus, überſetzte einige von Bullinger ins Lateiniſche. Beſonders nahmen ihn aber Fragen der ſyſtematiſchen Theologie in Anſpruch, durch welche die reformirten Gemeinden des öſtlichen Europa, zumal die in Polen und Ungarn, zum Teil auch diejenigen Graubündtens, hauptſächlich von ſeiten antitrinitariſcher Italiener beunruhigt wurden. Gemäß der Stellung Zürichs in jener Zeit ſuchte er mit allem Fleiße unter den dort obwaltenden Lehrſtreitigkeiten die geſunde und wahre Lehre wiſſenſchaftlich zu unterſtützen und verderbliche Abirrungen abzuwehren. Als die polniſchen Reformirten unter ihrem Superintendenten Felix Cruciger in den durch Francesco Stancaro (ſ. den Art.), erregten Kämpfen ſich an die Theologen in Zürich und Genf gewandt und von den Zürichern zwei Schreiben erhalten hatten, gegen welche Stancaro 1561 ſeine Hauptſchrift richtete, ſo war es Simler, der 1563 deſſen Lehre, daſs Chriſtus nur ſeiner menſchlichen Natur nach Mittler ſei, widerlegte durch die Responsio

ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum adversus Tigurinae esclesiae ministros de Trinitate et Mediatore nostro Jesu Christo. Das Verhältnis der beiden Naturen in Christo behandeln auch seine ferneren Schriften und zwar, wie sein Kollege Stucki andeutet, so, daſs die einen gegen diejenigen sich richten, welche die Gottheit Christi bestreiten, die andern mehr gegen solche, welche seine Menschheit abschwächen oder zweifelhaft machen. Zu der ersteren Klasse gehört das 1568 erschienene, durch die Sendung des polnischen Predigers Thretius in die Schweiz veranlaſste Buch De aeterno Dei filio Domino et Servatore nostro Jesu Christo et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos Antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenianos et Pneumatomachos libri quatuor, mit einer Vorrede Bullingers, den Magnaten Polens, Rußlands und Litthauens gewidmet. Nachdem er die persönliche Präexistenz Christi dargelegt, bestreitet er die Lehre vom Sone Gottes als einer vorweltlichen Kreatur, die er als Occhinos Meinung bezeichnet, sowie auch die sogenannte tritheistische Auffassung, als deren hauptsächlicher Verfechter der im Jare 1566 in Bern hingerichtete Valentino Gentile genannt wird; schließlich wird das Verhältnis des heil. Geistes zum Vater und zum Sone behandelt. In demselben Sinne erschien 1575 Simlers Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi opposita blasphemiis et sophismatibus Simonis Budnaei, nuper ab ipso in Lithavia evulgatis. (Budnäus wurde als Haupt der Semijudaizantes im Jare 1582 abgesetzt und widerrief später). Mehr nach der andern Seite hin gegen „Anabaptisten, Schwenkfeldianer und Ubiquisten“ richtet sich Simlers 1571 erschienene Schrift Scripta veterum latina de una persona et duabus naturis Christi adversus Nestorium, Eutychen et Acephalos olim edita, denen er eine narratio veterum controversiarum una cum collatione controversiarum nostri temporis beigab. Da Bündten gerade durch den Einfluſs italienischer Flüchtlinge von solchen Streitigkeiten bewegt war, widmete er dies Werk der dortigen Regierung. Ebenso erschien von ihm im Jare 1574 De vera Christi secundum humanam naturam in his terris praesentia orthodoxa expositio nebst einer Responsio ad duas disputationes Andreae Musculi, Professors in Frankfurt a. d. O., sowie 1575 die one Simlers Namen herausgegebene, aber von ihm verfaſste Ministrorum ecclesiae Tigurinae ad confutationem Jacobi Andreae apologia und als Anhang zu Bullingers Leben eine nochmalige Widerlegung desselben. Simlers Commentarii in Exodum kamen nach seinem Tode 1584 heraus. Zu der von Bullinger verfaſsten Confessio helvetica von 1566 schrieb Simler die Vorrede. Simlers wissenschaftliche Tätigkeit ist um so bewunderungswürdiger, da er seit 1559 mit Gichtleiden behaftet war. Er war von äußerst liebenswürdigem Charakter, stets mild und freundlich, heiter auch in Leiden, zur Geselligkeit geneigt, gastfrei und woltätig, zumal gegen Verfolgte fast über seine Kräfte. Zweimal verehelicht, zuerst mit Bullingers, dann mit Rudolf Gwalters Tochter, hinterließ er von letzterer vier Kinder. Sanft verschied er schon am 2. Juli 1576. Eine kurze Biographie von ihm gab Joh. Wilhelm Stucki, Professor in Zürich, 1577 heraus. Seine Schriften sind verzeichnet in Gessneri bibliotheca, amplificata per Frisium, Zürich 1583. Briefe an ihn aus Ungarn s. in Miscell. Tigur., Bd. 2, S. 213 ff. und in den Zurich letters der Parker society. Zu vgl. ist Trechsel, Antitrinitarier, Bd. 2, S. 377 ff.

Ein Nachkomme Josias Simlers, Johann Jakob Simler, geboren 1716, gestorben 1788, Inspektor des Alumnats, hinterließ eine umfassende Sammlung kirchengeschichtlicher Aktenstücke, zumal der Reformationszeit, worunter viele Briefe der Reformatoren, meist in Abschrift; sie bildet eine Zierde der Züricher Stadtbibliothek. Von ihm erschien im Druck: Sammlungen alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornehmlich des Schweizerlandes, Zürich 1757 ff.

Carl Pestalozzi †.

Simon ben Jochai ist der Name eines der berühmtesten Rabbinen, des angeblichen Verfassers des Buches „Sohar“. Simon lebte im 2. Jarh. n. Chr., war zuerst eines der Häupter der hohen Schule zu Jamnia, sodann nebst seinem

Sone Einsiedler in einer Höhle, darauf Vorsteher einer Privatschule zu Thekoa und starb in Tiberias. Zu Jamnia spielte er eine politische Rolle und widmete sich sowol der Mischna wie der Kabbala; in der Höhle soll er sich ungeteilt mit der Kabbala beschäftigt haben, von dem Aufenthalte zu Thekoa haben wir keine spezielle Kenntnis.

Als der Aufstand, dessen Haupt der falsche Messias Barkochba, dessen Seele aber der große R. Akiba gewesen war, elendiglich geendet hatte, sammelten sich diejenigen Rabbinen, welche dem Gemetzel und der Gefangenschaft entkommen waren, wider in Jamnia, welches längst ein zweites Jerusalem geworden und von der Zerstörung jenes Aufstandes verschont geblieben war, und begannen das Gemeinwesen der Juden wider zu ordnen. Simon ben Jochai ward an den vor Kurzem gekrönten Kaiser Antonin den Frommen nach Rom abgeordnet, um die Zurücknahme der alle Lehr- und Religionsfreiheit erdrückenden Verbote zu erwirken, und es gelang seiner Beredsamkeit oder seiner an der kranken Tochter des Kaisers ausgeübten Wunderkraft, diesen so günstig zu stimmen, dass in Jamnia die hohe Schule zu neuer Blüte gelangen konnte. Simon ben Jochai war nebst Simon ben Gamaliel, dem Nasi aus dem Hause Hillels, nebst R. Meir, R. Jehuda ben Ilai und R. Jose ein Haupt der hohen Schule, sich auszeichnend durch Anhänglichkeit an das ererbte Gesetz, aber auch durch Bitterkeit gegen dessen Feinde, durch tiefe Gedanken, aber auch durch paradoxe Ausdrucksweise, durch Eifer für Erforschung und Fortbildung der Mischna, aber auch durch Abgeschlossenheit und Unverträglichkeit gegen andere Lehrer. Wie man bei diesen Eigenschaften ihn gerade an den Kaiser abordnen mochte, bliebe unbegreiflich, wenn er nicht durch seine geheime Spekulation und Wunderkraft in einem Rufe gestanden wäre, der ihm auch bei den Heiden an den kaiserlichen Hof vorangegangen zu sein scheint. Er ward daher auch mehr gefürchtet als geliebt und wollte es nicht anders; er gab seine Sittenregeln so steif und hart als nur möglich, verschmähte alle anziehende Form, wie Allegorie ꝛc., drückte sich geflissentlich dunkel aus, „weil man dem gemeinen Mann keine Gründe geben müsse", und griff die Heiden, wo er konnte, an; dabei verschmähte er aber auch für seine Person alle Lebensfreuden und widmete sich einzig und allein dem Studium und Unterricht. Kein Wunder denn, dass er einst, als der feine, humane und vorsichtige R. Jehuda eine Lobrede auf die nützlichen Anstalten und Unternehmungen der Römer gehalten hatte, bitter und hart gegen die Römer losfur und deren weltliches Streben gegen der Rabbinen Sorge um das ewige Wol der ihnen Anvertrauten herunterkanzelte. Er ward von einem Zuhörer denunzirt und vom römischen Gericht zum Tode verurteilt. Allein Simon entfloh mit seinem Son und verbarg sich in einer Höhle, bis Antonins Tod bekannt wurde und eine Veränderung der Beamten ihm erlaubte sich wider hervorzuwagen. Doch getraute er sich, wie es scheint, auch jetzt noch nicht, an dem Hauptsitze der Rabbinen, der nun nach Tiberias verlegt worden war, sich niederzulassen, sondern eröffnete eine Privatschule in dem abgelegenen Thekoa, wiewol in steter Verbindung mit Tiberias, bis er hier wenigstens sein Leben beschließen durfte. Die Denunciation war infolge seiner Verurteilung zu Jamnia in solchem Grade geweckt worden, dass selbst der bei den Römern so beliebte R. Jehuda und der an jenem Vorfall unbeteiligte Nasi Simon ben Gamaliel nicht mehr in die Länge es aushielten und nach Tiberias übersiedelten; der Wundermann Simon ben Jochai hatte ausgemittelt, welcher Stadtteil von Gräbern frei und somit als rein zu achten sei; hier ließen die Rabbinen sich nieder und es begann damit eine neue Epoche, ein neuer weit höherer Aufschwung des jüdischen Rabbinismus.

Der Gegenstand oder Inbegriff des kabbalistischen Studiums Simons in jener Höhle soll nun eben das berühmte Buch „Sohar" gewesen sein. Der Inhalt des Buches und die Verschiedenheit der Ansichten über die Abfassung desselben ist in unserer Encyklopädie bereits in dem schönen Artikel „Kabbala" von Eduard Reuß (Bd. VII, S. 375) mitgeteilt worden. Wir erlauben uns darüber hier nur dasjenige auszusprechen, was den mutmaßlichen Anteil Simons an demselben betrifft: 1) dass ihm nur ein Anteil daran zuzuschreiben ist, daran ist

heutzutage, ſeit die Chronologie der alten Rabbinen berichtigt und geordnet iſt, nicht mehr zu zweifeln, da man weiß, daſs mehrere der in dem Dialog eingefürten Rabbinen erſt nach Simon, zum Teil mehrere Jarhunderte nach ihm gelebt haben; 2) die günſtigſte Vermutung wäre daher diejenige, wornach bei der fragmentariſchen Kompoſition des Buches einzelne ganze Stücke von Simons Hand herrüren und durch einen ſpäteren Redakteur mit kabbaliſtiſchen Stücken ſpäterer Verfaſſer zu einem Ganzen verbunden worden wären; wie denn auch Reuß geneigt ſcheint, dem Simon die drei Abſchnitte: „Das Buch des Geheimniſſes“ (ס' דצניעותא) und „Die große und die kleine Verſammlung“ (ס' זוטא und ס' אדרא רבא) zu vindiziren. Die Einwendung dagegen, welche ſich zunächſt aus der Gleichartigkeit der jüngeren talmudiſchen Sprache nahe legt, ließe ſich durch die Annahme zurückweiſen, daſs jener Redakteur die verſchiedenen Stücke nicht bloß verbunden, ſondern auch überarbeitet habe; änlich wie man annimmt, daſs das andere kabbaliſtiſche Hauptwerk, das ס' יצירה, welches die Sage dem R. Akiba zuſchreibt, auch nur eine Überarbeitung der in der „Gemara“ genannten und von R. Saadja kommentirten Schrift Akibas über die Buchſtaben des Alphabets, der Schrift אותיות דרבי עקיבא geweſen ſei. Iſt nun aber dieſe Annahme ſchon unwarſcheinlich bei der Pietät, welche gewiſs fertige Schriften ſolcher Meiſter vor ſolcher ſpäterer Überarbeitung bewarte, ſo kommt dazu, daſs der Talmud von einer Schrift oder Schriftſtücken des Simon ben Jochai nichts erwänt. 3) Andererſeits iſt die Annahme, daſs Simon gar keinen Anteil an der Autorſchaft des Buches habe, d. h. daſs die darin enthaltenen Ausſprüche ihm und den anderen Rabbinen nur in den Mund gelegt worden ſeien, widerum nicht ſtatthaft: one alle Überlieferung kabbaliſtiſcher Ausſprüche, worin die Grundzüge ſeines Syſtems enthalten waren, wäre Simon ben Jochai nicht Jarhunderte hindurch als der Vater der jüdiſchen Kabbala gefeiert worden. Daſs die im Talmud uns noch überlieferten Ausſprüche Simons (über 300 in der Miſchna, das Seder hadoroth zält ſie auf) keine Kabbala enthalten, ändert daran nichts, denn im Talmud iſt überhaupt kein Raum für die Kabbala. Mag man ferner die Redaktion oder Bearbeitung, wie ſie uns vorliegt, mit den einen Kritikern (ſ. den oben genannten Art. von Reuß) in das 8. Jarhundert und in das Morgenland oder mit den älteren und einem der neueſten (ſ. den Art. „Jüdiſche Litteratur“ von Steinſchneider in der Allgem. Encyklop. von Erſch u. Gruber) in das 13. und nach Spanien verſetzen; mag man auch die eigentliche Tendenz des Buches „Sohar“, die göttliche Geſchlechtsunterſcheidung des Buches „Bahir“, ſowie die ältere Sephirothlehre vermittelſt der Buchſtaben- und Zalen-Kabbala zu einer Trinitätslehre zu entwickeln, am begreiflichſten finden um die Zeit, da im Abendland im Mittelalter Judentum und Chriſtentum in die vielfältigſte Berürung mit einander traten und die Myſtik der Kirche mit der Kabbala der Synagoge manchen Austauſch machte: — wenn man den „Sohar“ lieſt, kann man ſich doch immer wider des Eindruckes nicht erwehren, daſs die Ausſprüche der darin redenden Männer ihnen nicht bloß in den Mund gelegt worden ſeien, daſs ſowol die Form ihrer Ausſprüche dem Rabbinismus des 2. Jarhunderts und insbeſondere der Perſönlichkeit Simons ben Jochai durchaus angemeſſen iſt, wie daſs die Emanationsideen des Buches einer und der andern der vielfachen Schattirungen des Gnoſtizismus in der erſten chriſtlichen Kirche verwandt genug ſind, um nicht geradezu den Vorwurf des Anachronismus zu verdienen. **Pf. Preſſel.**

Simon I. u. II., Hoheprieſter, ſ. Iſrael, Geſch. bibl. Bd. VII, S. 202.

Simon, Maccabäus, ſ. Hasmonäer Bd. V, S. 637.

Simon, Magus. Wie das Miſchvolk Samariens gerade darum den Haſs des ſpäteren Judentums in beſonderem Grade trug, weil es, obwol die Anbetung auf Garizim der heiligen Stätte auf Jeruſalem entgegenſtellend, doch Anſprüche auf alle Güter und Verheißungen des Volkes Gottes machte, die es doch durch Losſagung von den Geſchicken Judäas, von der ſpäteren Entwicklung des Juden-

tums, durch leichtſinnige Aufnahme heidniſcher Elemente verwirkt zu haben ſchien, ſo iſt der in Samarien auftretende Simon für die alte Kirche der Typus geworden jener tiefer als das nackte Heidentum zu verabſcheuenden Verzerrung des Chriſtentums in fleiſchlichen Irrtum, welche die Kräfte, die ihr ſelbſt zum großen Teile aus der Kirche fließen, gegen dieſelbe kehrt. Simons Name, reich ausgeſtattet durch die kirchliche Sage, tritt an die Spitze des großen Ketzerkatalogs; der Magier iſt für die Väter ſeit Irenäus (I, 30) zum Häreſiarchen, ebendamit aber zum Erſtgeborenen des Satans (Ignat. ad Trall. interpol. 11) geworden. Als aber die antichriſtiſchen Züge in der ſelbſt zur Weltmacht gewordenen mittelalterlichen Kirche erkannt werden, gibt Simon wider den Namen her für jenen in der Tat mit den tiefſten unheilbaren Schäden der Kirche, mit ihrer ganzen ſchiefen Lage auf dem Gebiete des weltlichen Lebens unzertrennlich zuſammenhängenden Misbrauch des Verkaufs geiſtlicher Ämter; das fleiſchliche Beginnen, für Geld die (am Amte haftenden) geiſtlichen Kräfte der Kirche zu verhandeln, wird als Simonie gebrandmarkt. Endlich aber iſt es nicht zu verwundern, wenn die römiſchen Schriftſteller ſeit Beginn des Proteſtantismus widerholt die Neigung gezeigt haben, auch auf dieſe weltgeſchichtliche Erſcheinung ihren alten Typus aller Häreſie anzuwenden.

Wir ſetzen nun in der folgenden Darſtellung die Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte durch den apoſtoliſchen Gehilfen Lukas voraus, welche zwar noch nicht die geſchichtliche Korrektheit der Erzälung 8, 5—24 in jedem Zuge verbürgt, aber die verſuchte Stempelung derſelben zu einer tendenziöſen Fiktion und die Annahme, der Verfaſſer ſuche einer ſolchen durch die Art ihrer Einreihung in ſeine Geſchichte die Spitze abzubrechen, von vornherein ausſchließt und ſie vielmehr als hiſtoriſchen Anknüpfungspunkt für die Simonſage erſcheinen läſst. Als Philippus nach der in Jeruſalem mit der Steinigung des Stephanus beginnenden Verfolgung in Samarien erfolgreich für das Evangelium wirkt, trifft er auf Simon, der ſchon ſeit einiger Zeit durch Magie ſich Bewunderung und Anhang unter den Samaritanern verſchafft hat. Zum erſtenmale tritt hier dem aufgehenden Lichte göttlicher Warheit und göttlicher Heilskräfte das weit verbreitete Zauberweſen der Zeit, jenes trübe Gemiſch von Aberglaube, Schwärmerei und Betrug, jene Verbindung von religiös-myſtiſchen Motiven und natürlichen Geheimmittelchen, mit den Verheißungen geheimnisvoller Aufſchlüſſe und übernatürlicher Kräfte gegenüber, jene Macht, welche der Sehnſucht der in den Tiefen des religiöſen Lebens erſchütterten Zeit entgegenkommend mit allen ihren Anſprüchen auf Durchbrechung der natürlichen Geſetze und Schranken, den Menſchen doch bindet an dunkle Naturmächte, unkundig der warhaft ethiſchen Vermittelung alles göttlichen Heils. Die Apoſtelgeſchichte ſtellt dieſe magiſchen Künſte und das Beſtreben, durch dieſelben ſeiner Perſon als einer außerordentlichen Anhang zu verſchaffen, bei Simon als die Hauptſache dar; den Eindruck aber, welchen er damit auf die Menge macht, gibt ſie wider in der Ausſage derſelben: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη.* Dies heißt nicht nur, in ſeiner Wunderwirkſamkeit offenbare ſich Gottes Macht, ſondern unter den göttlichen Kräften (*δυνάμεις* = Potenzen, unter Umſtänden auch als Engel gedacht) ſei es die oberſte oder höchſte, welche in Simon ſich manifeſtire oder ihr Organ finde. Es wäre darin der Gedanke einer Inkarnation angedeutet, aber wol auch eben nur unbeſtimmt angedeutet. Wenn nun aber auf dem Gebiete der altteſtamentlichen Hoffnungen und Verheißungen — und daran nehmen doch auch die Samaritaner Teil — der Wundertäter, der doch auf ſeine Weiſe auch Heil wirken will, auftritt und ſich ſolche Geltung verſchafft, ſo erſcheint er eo ipso unter dem Geſichtspunkte eines Meſſias (wenn dies auch an ſich in dem Ausdruck *εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν* verglichen mit Apg. 5, 36 noch nicht notwendig liegen würde, wie Galat. 2, 6 zeigt). Zwar ſcheint nun Simon unter dem Eindruck der Predigt und Wunderzeichen des Philippus, dem das Volk ſich gläubig hingibt, auch ſelbſt die beabſichtigte und vom Volke ihm zugedachte Rolle aufzugeben: er läſst ſich taufen. Allein ſein von Petrus mit ſo tiefer Entrüſtung zurückgewieſenes Anſinnen, ihm für Geld die Macht charismatiſcher Geiſtesmitteilung zu überlaſſen, zeigt, daſs er, überzeugt

von der höheren Macht in den Apoſteln, ſich dieſe Kräfte dienſtbar zu machen hofft, um ausgerüſtet mit ihnen, ſozuſagen unter der Firma des Jeſus von Nazareth, ſein Geſchäft als magiſcher Beherrſcher der Gemüter fortzuſetzen. Da er die Realität der Geiſtesmacht in den Apoſteln anerkennt, ſo iſt es ferner nur natürlich, daſs er, vom heiligen Zorn des Petrus erſchreckt, demütig um die Interzeſſion desſelben bittet, damit das Gedrohte ihn nicht treffe. Daſs Lukas mit dieſer Angabe (Apg. 8, 24) den Simon nicht bloß als eingeſchüchtert durch die Furcht, ſondern als aufrichtig bekehrt hinſtellen wolle, muſs mindeſtens ſehr zweifelhaft erſcheinen. Jedenfalls aber nötigt die Rolle, welche Simon in der patriſtiſchen Überlieferung ſpielt, zu der Annahme, daſs ſeine Unterwerfung unter Petrus keine definitive geweſen iſt, man müſste denn Luſt haben zu der (übrigens anders motivirten) Annahme von Vitringa (Observ. sacr. V, 12, 9 p. 159 sq.) und Beauſobre (diss. sur les Adamites P. II, § 1, p. 350 sqq. im erſten Bande von Lenfant, Hist. de la guerre des Hussites) zurückkehren, daſs der Simon der Apoſtelgeſchichte zu unterſcheiden ſei von dem etwas ſpäteren gleichnamigen Vater der Häreſie, welcher irrtümlich von den Kirchenvätern mit jenem erſten zuſammengeworfen worden wäre, eine Annahme, welche bereits Mosheim (de uno Simone Mago in den dissertt. ad hist. eccl. pert. 2. ed. Vol. alter. Alton. et Lub. 1767, p. 55 sqq.) mit Recht zurückgewieſen hat. Wir haben vielmehr anzunehmen, daſs nach jenem Zuſammenſtoß mit Petrus erſt recht die Rolle Simons begonnen, daſs ſich erſt an der Berürung mit dem apoſtoliſchen Chriſtentume die eigentümliche pſeudo- und antimeſſianiſche Stellung des Magus ganz vollzogen und abgeſchloſſen hat. Nach dem Zurücktreten jenes erſten, ihn momentan einſchüchternden Eindrucks muſs er im Gegenſatz zu dem von den Apoſteln verkündigten Meſſias ſich ſelbſt, geſtützt auf die feindliche Stellung der Samaritaner zu den Juden, als Meſſias hingeſtellt haben, ſei es als den, der weſentlich dasſelbe für Samarien ſei, was Jeſus für die Juden, ſei es ſo, daſs er ſich die meſſianiſche Dignität allein, im Gegenſatz zum Nazarener, zuſprach. Erſt von dieſer Stellung aus konnte er in den Augen der Chriſten eine ſolche Bedeutung gewinnen, daſs er, obwol im ſtrikten Sinne kein Ketzer (non haereticus sed infidelis, Mosheim.), doch als der Vater aller jener unlauteren häretiſchen Beſtrebungen angeſehen wurde, welche innerhalb des Kreiſes der chriſtlichen Wirkungen und Lebenserſcheinungen dieſelben mit fremden Inhalt zu füllen ſuchten. Ob er aber dieſe Bedeutung erlangt hat bloß als ideeller Prototyp einer gewiſſen Geiſtesrichtung one nachweisbaren perſönlichen Einfluſs, oder vermöge eines wirklichen hiſtoriſchen Zuſammenhanges mit den häretiſchen Erſcheinungen der alten Kirche, insbeſondere mit der Gnoſis, darauf müſſen wir die ziemlich reiche und phantaſtiſche Simonſage anſehen, ſowol in ihren Ausſagen über die perſönlichen Schickſale des Mannes, als in den ihm ſelbſt und der nach ihm ſich nennenden Sekte zugeſchriebenen Theorieen. Beide Seiten verbinden ſich aufs engſte beſonders in den angeblichen Selbſtausſagen Simons über ſeine Perſon und deren Bedeutung.

I. Die älteſten nachbibliſchen Schriftſteller, welche des Simon Erwänung tun, ſind Juſtin und Hegeſipp. Letzterer (bei Euseb. h. e. IV, 22) erwänt nur, daſs er aus dem Kreiſe der jüdiſchen Sekten, aus denen überhaupt die häretiſche Verunreinigung der Kirche herrüre, ſtamme, was darin ſeine Erklärung findet, daſs die Samaritaner ſelbſt als jüdiſche Sekte betrachtet werden. Mehr weiß der ſelbſt aus Samaria (Flavia Neapolis, das alte Sichem) gebürtige Juſtinus Martyr über ihn zu ſagen, und ſeine Mitteilungen bilden mit der Apoſtelgeſchichte zuſammengenommen die feſte Grundlage der ſpäteren Nachrichten. Danach (Apolog. I, 26, p. 69; 56, p. 91 [II, 14, p. 52] dial. c. Tr. 120, p. 349) ſtammte Simon aus dem ſamaritaniſchen Flecken Gitta (Getta, Gittha, Gettha; vgl. Lipſius, Die Quellen der röm. Petrusſage, S. 33 f. Anm.) und wurde zu Juſtins Zeit von der Mehrzal der Samaritaner als höchſter Gott verehrt, ſeine Begleiterin Helena, welche früher zu Tyrus als Hure in einem Bordell gelebt, gelte als ſeine erſte ἔννοια. Auf ſeinen Wanderungen ſei er auch unter dem Kaiſer Claudius nach Rom gekommen und dort um ſeiner magiſchen Kunſtſtücke willen, wodurch

er Senat und Volk in Erſtaunen geſetzt habe, als Gott verehrt worden durch eine ihm auf der Tiberinſel zwiſchen den Brücken errichtete Statue mit der Aufſchrift: Simoni Deo Sancto. Die Angabe über die Heimat Simons wird ſeit Juſtin mit großer Übereinſtimmung feſtgehalten und wir werden auch allen Grund haben, dieſem ſeinem Landsmanne darin zu trauen. Man hat nun zwar unſern Simon für eine und dieſelbe Perſon erklärt mit jenem von Joſephus (Antiqq. XX, 7, 2) genannten Juden Simon aus Cypern, welcher — ebenfalls den Zauberer ſpielend (*μάγον εἶναι σκηπτόμενον*) — vom römiſchen Prokurator Felix gebraucht wurde, um die Druſilla, Gemalin des Azizus von Emeſa, zur Trennung von dieſem und zur Vermälung mit Felix zu gewinnen. (Von Zaubermitteln ſagt der Text nichts, ſondern nur von Kuppelei.) Aber bei der großen Verbreitung des Namens Simon ſcheint dieſe Kombination gewagt, mag man nun, was die Nationalität betrifft, dabei dem Joſephus, als dem Zeitgenoſſen, gegen Juſtin Recht geben, wie Ittig, Basnage, Neander, Schliemann, oder umgekehrt dieſem gegen jenen, wie Simſon will; nur wo man über Apoſtelgeſchichte und Juſtin ſich derartig hinwegſetzt, daſs man im Simon der chriſtlichen Sage ſchon urſprünglich nur den verkappten Paulus ſieht, kann es ſich empfehlen, in dem cypriſchen Juden das hiſtoriſche Häkchen zu finden, deſſen man doch bedarf, um das Gewebe daran aufzuhängen (ſ. Hilgenfeld, Zeitſchr. 1868, S. 366 f.; Lipſius a. a. O.). Auch dann aber bleibt die von Schliemann (Clement. S. 110), Hilgenfeld (clem. Rec. 319, Anm. 4 und Zeitſchr. a. a. O. 370) und andere wider vorgebrachte ältere Vermutung des Steph. le Moyne (Var. sacr. T. I, proll. fol. 18, 4), dem Irrtum Juſtins liege eine Verwechſelung des cypriſchen Kittium mit dem ſamaritaniſchen Flecken zugrunde, eine ſehr wenig einleuchtende *). Von den übrigen Angaben des Juſtin iſt die ſeltſame über die Simonſtatue in Etwas aufgeklärt durch das im Jare 1574 an der beſchriebenen Stelle aufgefundene marmorne Fuſsgeſtell mit der Inſchrift: SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRUM SEX. POMPEJUS — — DONUM DEDIT (ſ. Corp. Inscript. latin. VI, 1 [Inscr. urbis Romae lat. ed. Bormann et Henzer 1876] Nr. 567 u. vgl. Nr. 568. Vgl. die Litteraturangaben bei Otto zu Iust. ap. I, 26). One Zweifel bezieht ſich Juſtin irrtümlich hierauf, und vergeblich haben Baronius, Tillemont u. a., neuerlich noch Rink (das Sendſchreiben der Korinther ꝛc., Heidelb. 1823, S. 118), Braun, auch F. K. in d. hiſt.-polit. Bl., 47. Bd., S. 530 f., dem Ginzel, Kirchenhiſt. Schriften, Wien 1872, I, 76 f. nur nachſpricht, ſeine Angabe als unabhängig von dieſer dem ſabiniſchen Semo-Herkules gewidmeten Inſchrift zu rechtfertigen geſucht (ſ. dagegen A. van Dale, De statua Simonis Magi, ſeinem Buch de oraculis Amstelod. 1700 beigegeben; Renan, Les apotres 1866, p. 275). Was weiter zur Erklärung dieſer Angabe dienen kann, iſt weiter unten zu erwänen. Was aber nun den eigentlichen Kern der Juſtin'ſchen Mitteilungen ausmacht, die Wanderungen Simons, das Verhältnis zur Helena und ſein Auftreten in Rom, das findet in der Folgezeit nach verſchiedenen Seiten weitere Ausbildung. 1) Erſtens gehört hierher die Ausbildung der Simonsſage in den pſeudo-clementiniſchen Homilien und Rekognitionen (ſowie Epitome). Sie kennen die Eltern des aus Gitta gebürtigen Samaritaners Simon, nämlich Antonius und Rahel, und laſſen ihn in Alexandrien helleniſche Bildung und Übung in der Magie erwerben. Urſprünglich ſoll er zu den 30 Schülern des Johannes Hemerobaptiſtes (d. i.

*) Neuerlich hat Hilgenfeld (die Ketzergeſchichte des Urchriſtenthums, S. 163 ff., vgl. ſchon Zeitſchr. f. w. Theol. 1878 S. 327, 1881 S. 16), das Gewicht, beſonders des Juſtin'ſchen Zeugniſſes und deſſen Unabhängigkeit von der pſeudoclementiniſchen Figur richtig erkennend, ſich entſchieden für die Geſchichtlichkeit des ſamaritaniſchen Magiers und gnoſtiſchen Religionsſtifters Simon aus Gitta erklärt, glaubt aber doch daneben daran feſthalten zu können, daſs jener jüdiſche Magier aus Cypern zunächſt die Unterlage geboten habe für das judaiſtiſche Zerrbild von Paulus als falſchem Apoſtel in den Anagnorismen Recogn. VII—X), woraus dann erſt Pſeudoclemens, durch Verſchmelzung mit dem Samaritaner, den gnoſtiſchen Simon-Paulus gemacht haben ſoll. Aber die Vorausſetzung, daſs der Simon der letzten Bücher der Rekognitionen urſprünglich als Jude gedacht ſei, iſt ſehr ſchwach begründet.

des Täufers, nach der Auffaſſung der Clementinen des linken Syzygos Chriſti), unter denen ſich auch Helena befunden, gehört haben und zwar als der Vornehmſte unter ihnen (wie Jeſus — entſprechend der Sonne — zwölf Apoſtel hatte nach der Zal der Monate, ſo Johannes — entſprechend dem Monde — dreißig Schüler nach der Zal der Tage und darunter ein Weib, wegen der Unvollkommenheit des Mondmonats). Wärend der Abweſenheit Simons in Ägypten trat nach der Enthauptung des Johannes Doſitheus (Bd. III, 683) an die Spitze der Sekte, indem er ausſprengte, Simon ſei geſtorben. Nach ſeiner Rückkehr ordnet ſich dieſer ſcheinbar dem Doſitheus unter, agitirt aber gegen ihn, als überliefere er die Lehren nicht recht. Als Doſitheus merkt, daſs Simon ihm ſo die Gemüter abwendig macht (als ſei er nicht der ἑστώς [ſ. u.]), ſchlägt er den Simon in der Verſammlung mit dem Stabe, der aber wie durch Rauch durch den Körper Simons hindurchzugehen ſcheint. Erſchreckt ſagt Doſitheus zu Simon: wenn du der Heſtōs biſt, will ich dich anbeten. Simon antwortet: ich bins, und wirklich unterwirft ſich Doſitheus. Simon aber reiſt nun mit Helena umher, und wie er ſich für eine oberſte Dynamis, die höher ſei als der Weltſchöpfer, gehalten wiſſen will, ſich auch Chriſtus und Heſtōs nennt, ſo gibt er die Helena für die vom oberſten Himmel herabgekommene Herrin, Allmutter und Weisheit aus, um deren Schattenbild einſt vor Troja die Hellenen gekämpft haben, wärend ſie ſelbſt beim oberſten Gotte war. Dergleichen fabelt und allegoriſirt er mit Benutzung griechiſcher Mythen und täuſcht viele durch ſeine mit Hilfe der Magie verrichteten Wunder. So berichten die beiden, nach der Fabel der Clementinen mit Simon zuſammen aufgewachſenen Brüder des Clemens, Aquilas und Niketes, die ſich aber dann von ihm ſeiner Gottloſigkeit wegen getrennt haben und von Petrus bekehrt worden ſind, daſs Simon die Seele eines Knaben durch furchtbare Beſchwörungen von ihrem Leibe getrennt habe, damit ſie ihm zu Erſcheinungen, wie er ſie brauche, diene. Er ſelbſt, der ein Bild dieſes Knaben in ſeiner Schlafkammer aufbewahre, behaupte aber, er habe ihn ſelbſt aus Luft (durch den Wandlungsprozeſs der Elemente) gebildet, und nachdem er ihn abgebildet, wider in Luft zergehen laſſen. Viele Kunſtſtücke werden von ihm berichtet; er machte Statuen gehen, wälzte ſich one Beſchädigung im Feuer, verwandelte ſich in eine Schlange oder Ziege, zeigte ein doppeltes Geſicht, verwandelte ſich in Gold, öffnete geſchloſſene Türen, ließ bei Gaſtmälern allerlei Geſtalten erſcheinen und die Gefäße ſich von ſelbſt zu ſeinen Dienſten bewegen. Hauptſächlich dreht ſich nun aber die Geſchichte um den fortgeſetzten Kampf des Petrus mit Simon. Nach einer dreitägigen Disputation in Cäſarea Stratonis folgt Petrus dem ihm immer ausweichenden Simon immer auf dem Fuße nach durch die phöniciſchen Städte, dann nach dem ſyriſchen Antiochien, endlich nach Laodicea. Überall verſchreit Simon den Petrus als einen argen Zauberer und Goeten, bis deſſen Erſcheinen die Leute umſtimmt. Die Anhänger des Petrus, die in der Stille und unter fingirter Anhänglichkeit gegen Simon dieſen überwachen, verſtändigen ſich mit dem Centurio Cornelius (jenen, den der Herr geheilt habe!), welcher gerade damals vom Kaiſer zum ſyriſchen Präfekten geſandt worden, und ſprengen aus, Cornelius ſei gekommen, um im Namen des Kaiſers ſich des Magiers Simon zu bemächtigen. Da braucht Simon den Kunſtgriff, dem Fauſtus (dem widergefundenen Vater des Clemens) ſeine Geſtalt zu geben, ſodaſs Alle, mit Ausnahme des Petrus, ihn für Simon halten, und entflieht ſelbſt nach Judäa. Er wird aber von Petrus überliſtet, der nun den Fauſtus in der Rolle Simons in Antiochien auftreten und alle Verleumdungen gegen Petrus zurücknehmen läſst: Petrus ſei ein wahrer Apoſtel des wahren Propheten (Chriſtus), er aber, Simon, ſei wegen ſeiner Feindſchaft gegen ihn Nachts von Engeln gezüchtigt worden; auch wenn er ſelbſt ſpäter anders von ihm reden würde, ſollten ſie ihm nicht glauben, er ſelbſt ſei ein Zauberer, Betrüger, Goet. (Über die einzelnen Modifikationen dieſer Erzälung in den Rekognitionen ſ. Uhlhorn, Die Homilien und Recogn., Göttingen 1854, S. 284 f. 309 ff.) — 2) Eine zweite Klaſſe von Nachrichten hält ſich enger an die Angaben Juſtins, one von jener Ausbildung der Simonsſage in den Clementinen irgend eine Kunde zu verraten, und hier wird das Auftreten

Simons in Rom bald die Hauptſache, und die Sage von einem Konflikt mit Petrus, reſp. den Apoſteln (Petrus und Paulus) in Rom ſchließt ſich daran. Juſtin iſt der erſte, welcher das Auftreten Simons in Rom erwänt, und zwar one noch etwas vom Zuſammentreffen mit Petrus daſelbſt zu wiſſen. Man hat zwar aus Euſebius (h. e. II, 14 sq.) geſchloſſen, daſs ſchon Papias den römiſchen Aufenthalt des Petrus in Verbindung bringe mit einem Kampf gegen Simon. Allein wenn Euſebius a. a. O., nachdem er vom Zuſammentreffen des Petrus, der unter Claudius nach Rom gekommen, mit Simon berichtet und daran die Entſtehung des Markusevangeliums aus der Predigt des Petrus geknüpft hat, ſich auf das Zeugnis des Papias beruft, ſo kann dies mit Sicherheit nur auf das letztere, das Verhältnis des Markus zu Petrus bezogen werden, wie h. e. III, 49 zeigt. Daſſelbe iſt noch von dem ebendaſelbſt herangezogenen Zeugnis des Clemens Alex. (aus dem 6. Buche der Hypotypoſen) zu ſagen, wie die Vergleichung mit VI, 14 zeigt (vgl. Windiſchmann, Vindiciae Petrinae p. 73). Auch diejenigen Angaben der kirchlichen Tradition, welche Petrus erſt mit Paulus zuſammen nach Rom kommen (Dion. Cor. bei Euseb. h. e. II, 25) oder dort mit ihm zuſammentreffen laſſen (die alte Praedicatio Pauli in Pseudo-Cypriani lib. de rebaptismate c. 17 opp. ed. Hartel III, 90 *) haben offenbar noch gar keine Beziehung zur Simonsſage, welche in ihrer älteſten Geſtalt bei Juſtin ausdrücklich Simon unter Claudius auftreten läſst. Und ſo ſetzt auch noch Irenäus, deſſen Angaben über Simon (adv. haer. I, 23, 1—4) ſicher auf Juſtin und warſcheinlich ausſchließlich auf ihn, nämlich ſein uns nicht mehr erhaltenes σύνταγμα, zurückgehen, ſein Auftreten in Rom noch nicht in Beziehung zu dem ihm bekannten römiſchen Aufenthalt des Petrus (III, 3, 2). Ebenſowenig der gleich Irenäus an Juſtin ſich anſchließende Tertullian (de anima 34). Man muſs daher mindeſtens die beiden erſten Jarhunderte ausnehmen, wenn man mit Grimm (Die Samaritaner, München 1854, S. 151) behauptet, es liege im Bewuſstſein des ganzen (chriſtlichen) Altertums, daſs Petrus nach Rom ging, namentlich um Simon zu bekämpfen und ſeine verderblichen Wirkungen auszugleichen. Eben deshalb darf aber auch die Beziehung des Petrus zur Simonsſage nicht benutzt werden, um die kirchliche Tradition über die Anweſenheit Petri zu Rom, falls ſie ſich ſonſt zur hiſtoriſchen Evidenz bringen läſst, anzufechten (ſ. Bd. XI, S. 525 f. und die ebend. S. 537 f. unter III. angefürte Litteratur, wozu noch Lipſius, Petrus in Rom, Jahrbb. für prot. Theol., II, 1876, S. 561 ff. und Harnack zur Quellenkritik der Geſch. des Gnoſt., Leipz. 1873, S. 71 f. zu fügen iſt. — Anders ſtellt es ſich nun im dritten Jarhundert. Hippolytus, der ſich ſonſt an die Nachrichten des Irenäus anſchließt, aber von der Simonſtatue nichts erwänt **), berichtet dagegen nun vom Zuſammenſtoß Simons mit den Apoſteln (alſo doch Petrus und Paulus), ſowie von der Disputation, welche Petrus mit ihm unter einer Platane gehalten. Da Simon dadurch ſein Anſehen in Rom wanken ſah, verhieß er, daſs er, lebendig begraben, am dritten Tage wider auferſtehen werde. Seine Schüler taten, wie er befohlen und begruben ihn, er aber blieb im Grabe, denn er war nicht Chriſtus (Refut. o. haer. VI, 20). Es iſt dies die älteſte Nachricht von dem mit ſeiner Beſiegung durch Petrus zuſammenhängenden Untergange Simons, beſonders merkwürdig darum, weil ſie ganz allein ſteht, die Spätern den Tod ganz anders erzälen, und weil derſelbe hier bereits in die Zeit der gemeinſamen Wirkſamkeit Petri und Pauli in Rom, alſo in die neroniſche Zeit, verlegt wird. Die Zeitbeſtimmung Juſtins wirkt nun zwar noch nach und dürfte, nachdem einmal die Anſicht von einem Zuſammentreffen des Petrus mit

*) Die Identität derſelben mit der beſonders von Clemens Al. benutzten praedicatio Petri ſcheint mir nicht ſo ausgemacht, um danach von der praedicatio Petri et Pauli zu ſprechen, wie jetzt oft geſchieht; vergl. Hilgenf., Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV, 57 sq.

**) Er durchſchaut offenbar den Irrtum, ſ. Fr. Huelsen, Simonis Magi vita doctrinaque, Berol. 1868, 4°, p. 13.

Simon in Rom ſich gebildet, ſelbſt der eigentliche Anlaſs für die ſicher unhiſtoriſche Tradition ſein, daſs Petrus bereits im zweiten Jare des Claudius nach Rom gekommen ſei. Daher bringt offenbar noch Euſebius (h. e. II, 14 sq., vgl. Hieron. de vir. ill. 1, Theodoret, h. fab. I, 1) die Bekämpfung Simons ſogleich mit dieſer erſten Ankunft des Petrus in Rom in Verbindung. Allein es überwiegt nun doch die Neigung, den einmal vorausgeſetzten Konflikt der beiden mit der ebenſo in der Überlieferung bereits feſtſtehenden gemeinſchaftlichen Wirkſamkeit der beiden Apoſtelfürſten in Rom zu verknüpfen, und demgemäß in die neroniſche Zeit zu ſetzen. 3) Zugleich aber beginnt man nun erſt die römiſche Simonsſage mit jener andern durch die Clementinen vertretenen zu verknüpfen, und die Sage vom Untergange des früher von Petrus im Orient nur überwundenen, nicht vernichteten Gegners eigentümlich auszubilden. Er erſcheint jetzt als das Ende des widerholten Kampfes; wie Simon dort im Oſten vor Petrus immer ſchließlich zurückweichen muſste, ſo hat er auch, nach dem Weſten geflüchtet, keine Ruhe vor ihm und erliegt endlich hier ſeinem Schickſal. Mit mannigfachen Modifikationen wird jetzt die Sage von Simons Tode ſo erzält, er habe verſprochen, ſich fliegend zum Himmel zu erheben (ſchon der Simon der Clementinen kann fliegen! [ſ. o.]), habe auch wirklich mit dämoniſcher Hilfe den Anfang dazu gemacht, ſei dann aber auf das Gebet des Petrus, nach Andern auf das beider Apoſtel (Cyrill. Hieros. u. a.) herabgeſtürzt und, nach den Einen, gleich geſtorben, nach den Andern, ſo verletzt, daſs er bald darauf vor Schmerz und Scham zugleich ſich von einem Felſen geſtürzt habe (vgl. Const. Apost. VI, 8 sqq.; Arnob. adv. gentes II, 12; Cyrill. Hieros. cat. VI, 15; Ambros. Hexaem. IV, 8; Theodoret. f. h. l. l. Philastrius de haer. 29, cf. Supplem. c. 32; Sulpic. Severus hist. sacr. II, 41) *). Bei einem Teile der genannten bleibt es nach den angefürten Stellen zweifelhaft, ob ſie die vorausgegangenen Kämpfe in Syrien kennen; ausdrücklich beziehen ſich darauf die apoſtoliſchen Konſtitutionen, freilich one Rückſicht auf die Chronologie der Clementinen, die auch nicht damit ſtimmen würde. Andere, wie Euſebius, Hieronymus und Theodoret (ll. ll.), weiſen nur im allgemeinen darauf zurück, daſs Simon vor der Macht der Warheit fliehend von Oſten nach Weſten geeilt iſt. So auch Philaſtrius mit der beſtimmteren Angabe: Qui (Simon) cum fugeret beatum Petrum Apostolum de Hierosolymitana civitate Romamque veniret etc. Dieſe ſcheint mir aber eine Bekanntſchaft mit dem Sagenſtoff der Clementinen durchaus nicht auszuſchließen, wie Uhlhorn (a. a. O. S. 380) will, da ja die Clementinen am Schluſs ausdrücklich Simon nach Judäa fliehen laſſen. Der römiſche Kampf und Sturz des Simon iſt ſodann weiter ausgefürt und mit der Ankunft Pauli in Rom und dem Märtyrertode der beiden Apoſtel zu einem Ganzen verbunden und durch eine freilich nur loſe Rückbeziehung (c. 49) verknüpft mit den Kämpfen auf aſiatiſchem Boden in den apokryphiſchen Acta Petri et Pauli (ed. J. C. Thilo, Hal. 1837/38, 4° in zwei Programmen, dann bei Tishendorf, Acta Apost. apocr. Lipsiae 1851, p. 1 sqq., vgl. proll. p. XIV sqq.). Daran ſchließen ſich die lateiniſchen Akten des Pſeudo-Marcellus (Martyrolog. Hieronymo tributum ed. Florentinius Lucae 1668, p. 103 sqq. und bei Fabric. Cod. apocr. III, p. 632 sqq.), endlich des Pſeudo-Abdias Histor. apostol. (I, 6 sqq., Fabric. l. l. II, 411 sqq. Vgl. noch des Linus angeblichen Brief an die orientaliſchen Gemeinden über die letzten Schickſale der beiden Apoſtel Biblioth. Patr. Col. a. 1618 tom. I p. 70). Abdias hat den ganzen Sagenſtoff aus den clementiniſchen Rekognitionen und den Akten Petri und Pauli zuſammengeſchmolzen.

II. Blicken wir nun von den Traditionen über die eigenen Schickſale Simons auf die Bedeutung, welche ihm als Sektenhaupte beigelegt wird, ſo tritt

---

*) Die Erzälung von einem unglücklich ausgefallenen Flugverſuche eines Gauklers unter Nero (Suet. v. Ner. 12 cf. Dio Chrysost. or. 21 de pulchritudine p. 371 ed. Par.) hat warſcheinlich zur Entſtehung der Sage mitgewirkt.

neben die oben berürten allgemeinen Aussagen der Väter, wonach der Magier als Ketzerhaupt, als der erste, von dem aus das teuflische Gift der Häresie, insbesondere der gnostischen (mit der man es ganz besonders zu tun hat), in die Kirche sich eingeschlichen, der gewissermaßen den ersten Anlass dazu gegeben hat — daneben tritt die bestimmteste, immer widerkehrende Aussage von einer besonderen, den Namen des Simon tragenden Gemeinschaft, deren besondere Lehre man kennt und die man zu den Gnostikern rechnet. Justin in den oben angefürten Stellen bietet auch hier die Grundlage, wenn er behauptet, beinahe alle Samaritaner, eine geringe Zal aber auch in andern Ländern, hätten Simon als den ersten Gott angebetet (Apol. I, 26). So auffallend dies ist, und so sehr man ihn in Verdacht einer starken numerischen Übertreibung nehmen mag, einen faktischen Kern muss man festhalten, zumal bei der Bezugnahme auf sein eigenes Verhalten zu seinen samaritanischen Landsleuten (Dial. c. Tryph. 120, die Stelle apol. II, 14 wird allerdings wol unechtes Glossem sein, s. Otto in der 3. A. I, 241) und bei der ausdrücklichen Vorhaltung an die Heiden, dass diese religiöse Gemeinschaft von ihnen nicht verfolgt werde, wie die Christen (Apolog. I, 56). Irenäus, Clemens Alex. (Strom. II, 383 Sylb.), Tertullian (de an. c. 57) setzen eine solche Sekte voraus, auch der Heide Celsus kennt sie (Orig. c. Cels. V, 62), und auch Origenes zeugt für sie, freilich als für eine ganz zusammengeschwundene Sekte (c. Cels. I, 57. VI, 11). Auch die pseudo-cyprianische Schrift de rebaptismate c. 16 (bei Hartel III, 89) und Eusebius (h. e. II, 1) wissen noch von Simonianern, wiewol der letztere, sowie Epiphanius (adv. haer. I, 22), sie als dem Verschwinden nahe betrachtet; Theodoret (h. fab. I, 1) betrachtet sie als erloschen. Diese Angaben erhalten nun ihren Anhalt an den bestimmten Aussagen über die simonianische Lehre, welche meist als Lehre Simons selbst ausgegeben, doch zunächst als das Bekenntnis der Simonianer des zweiten Jarhunderts gelten muss. An die schon erwänten Aussagen Justins von Simon und Helena schließt sich Irenäus insofern an, als er (I, 23) sagt, Simon sei von Vielen als Gott verherrlicht worden; er selbst habe sich für den ausgegeben, der unter den Juden als Son erschienen, unter den Samaritanern als Vater, bei den übrigen Völkern (den Heiden) als heiliger Geist. Er gibt nun aber ein ganzes gnostisches System. Simon ist die höchste Kraft, das ist der über Alles seiende Vater, der sich von den Menschen nennen läfst, mit welchem Namen immer sie ihn nennen mögen. Helena aber, welche, früher in einem Bordell bei Tyrus, nun seine Begleiterin geworden ist, ist seine Ennoia, die Mutter Aller, durch welche er den Gedanken fasste, Engel und Erzengel zu schaffen. Herabspringend in die niederen Regionen hat sie Engel und Mächte hervorgebracht, von denen dann diese Welt erzeugt ist. Diese Engel aber, welche den Vater nicht kennen, halten die Ennoia aus Neid fest und in schmachvoller Gefangenschaft, damit sie nicht sich erhebe und zurückkehre, sie selbst aber als unabhängig erscheinen. In menschliches Fleisch eingeschlossen muss sie Jarhunderte lang aus einem weiblichen Körper in den andern hindurchgehen. So ist sie in jener griechischen Helena gewesen, und nach verschiedenen Wandlungen zuletzt in jener Dirne Helena erschienen. Da ist in Simon die oberste Dynamis herabgekommen, um in dieser seine Ennoia, das verlorene Schaf zu befreien. Er ist herabgegangen durch die verschiedenen Engelsphären, sich der jedesmaligen Sphäre so assimilirend, dass er unerkannt bis herab gekommen ist, ist als Mensch unter Menschen erschienen und hat scheinbar in Judäa gelitten. So hat er durch Besiegung der schlecht regierenden, nach der höchsten Herrschaft strebenden Weltmächte die Ennoia befreit und den Menschen durch seine Erkenntnis Heil gegeben und sie ebenfalls von dem Dienste derer, welche die Welt gemacht, befreit. An diese Darstellung schließen sich im wesentlichen, mit einigen nachher zu erwänenden Modifikationen Tertullian (de an. 34), Hippolytus in dem einen Teile seiner Darstellung (V, 19 ff.), Epiphanius (haer. 21) und zum Teil Theodoret (f. haer. I, 1). — Hippolytus aber teilt nun noch (V, 7 sqq.) ein davon ganz abweichendes System der Simonianer mit, welches um so bedeutender ist, als es einer simonianischen, angeblich von Simon selbst verfassten Schrift, der *Ἀπόφασις μεγάλη* entnommen ist. Die

Wurzel aller Dinge, die unbegrenzte Dynamis, welche Macht, Schweigen, unsichtbar und unfaſsbar heißt, wird als Feuer bezeichnet, welches zugleich die himmliſche Schatzkammer, das Prinzip, und das Weſen, die Subſtanz des All iſt, nach ſeinen beiden ihm weſentlichen Seiten, wonach es zugleich verborgen und offenbar iſt. Es iſt verborgen das Verborgene des Feuers in dem Offenbaren, und das Offenbare des Feuers iſt entſtanden aus dem Verborgenen. Alles Sichtbare iſt Erſcheinung des Verborgenen, alles Verborgene Weſen des Sichtbaren, in beiden aber iſt es dasſelbe Feuer. Das Hervorgehen des Sichtbaren aus dem Verborgenen iſt nun nichts anderes als der Weltprozeſs. Die Welt als Totalität gleicht einem großen Baume (Daniel 4, 6 ff.); Stamm, Zweige, Blätter, Rinde ſind das Offenbare des Feuers, die Welt als endliche Erſcheinung, die aber eben deshalb auch wider von dem allverzehrenden Feuer, aus dem ſie geworden, vernichtet werden, wenn ſie ihre ewige Frucht getragen haben; dieſe aber iſt der Menſch nach ſeinem ewigen Weſen, der zum gnoſtiſchen Bewuſstſein gekommene Geiſt, die Ausgebildeten (ἐξεικονισμένοι), in denen das Prinzip zu ſich ſelber zurückkehrt. Dieſer Prozeſs iſt nun ein pantheiſtiſch-materialiſtiſcher, in der Grundanſchauung öfter an Stoiſches erinnernd. Aus dem Urfeuer gehen die ſechs erſten Wurzeln oder Potenzen der Dinge in drei Syzygien (νοῦς und ἐπίνοια, φωνὴ und ὄνομα, λογισμὸς und ἐνθύμησις) hervor, welche dem Grundcharakter des Syſtems nach zugleich ideelle und materielle Weltpotenzen ſind, denn ſie werden auch bezeichnet als Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Waſſer, aus deren geſchlechtlich gedachtem Zuſammengehen die Entfaltung der endlichen Welt abgeleitet wird. Darin geht alſo die unbegrenzte Dynamis ſelbſt in einen kosmiſchen Prozeſs ein, in welchem ſie nach den drei Momenten des Prozeſſes als ἑστώς, στάς, στησόμενος bezeichnet, auch wol im Gegenſatz gegen die ſechs einzelnen Potenzen als die ſiebente große Dynamis unterſchieden wird, welche weſentlich zuſammenfallend mit der erſten Dynamis dieſelbe nur in ihrer Erſchließung zum Weltprozeſs und in den verſchiedenen Momenten dieſes Prozeſſes darſtellt. Als ἑστώς iſt er oben in der ungezeugten Potenz, als στάς unten im Fluſs der Waſſer im Bilde erzeugt, daher er auch als das auf den Waſſern ſchwebende Pneuma bezeichnet wird, als στησόμενος oben neben der ſeligen und unbegrenzten Dynamis, wenn er nämlich ausgebildet worden iſt. Dieſer nämlich, wenn er in den ſechs Potenzen ſeiend vollſtändig ausgebildet wird, wird damit zu einem Weſen, welches an Macht, Größe und Vollkommenheit eins und dasſelbe iſt mit der ungewordenen und unbegrenzten Dynamis und ſchlechterdings in nichts zurückſteht hinter derſelben; wenn er aber bloß potentiell bleibt in den ſechs Potenzen und nicht ausgebildet wird, verſchwindet er und geht unter (iſt Spreu fürs Feuer). Dieſe Ausprägung zum στησόμενος geſchieht nun eben im Menſchen. Gott bildete den Menſchen, indem er Erdmaſſe von der Erde nahm, er bildete ihn aber nach dem Bilde des auf dem Waſſer ſchwebenden Geiſtes; dieſes iſt in ihm potentiell geſetzt, um in ihm ausgebildet (realiſirt) zu werden. Wird dies πνεῦμα in ihm nicht ausgebildet, ſo vergeht es mit der Welt; wird es aber ausgebildet, ſo wird das Kleine groß werden, das Große aber wird in unendliche und unwandelbare Ewigkeit bleiben als nicht mehr werdendes. Alles Ewige iſt im Menſchen δυνάμει, wird es aber realiſirt, ſo wird das Erzeugte nicht Spreu fürs Feuer ſein, ſondern vollkommen ausgebildete Frucht gleich der ungewordenen und unbegrenzten Potenz. In dieſem Ausbildungsprozeſſe liegt hier weſentlich die gnoſtiſche Erlöſung. „Auf dieſe Weiſe iſt alſo nach der Meinung jener Unſinnigen Simon zum Gott geworden, indem er zwar gezeugt und leidensfähig war, ſo lange er noch im Potenzzuſtande war, aber aus einem Gezeugten ein Leidensloſer geworden iſt, als er, ausgebildet und vollkommen geworden, hinausging aus den zwei erſten Potenzen, Himmel und Erde".

Dieſe Darſtellung des ſimonianiſchen Syſtems wirft ein bedeutſames Licht auf manche Ausſagen der Clementinen, und zwar gerade auf die, in denen Simon nicht in der allgemeinen gnoſtiſchen und häretiſchen Rolle auftritt, ſondern ſpeziell die ſimonianiſche Anſicht ausſpricht. Auch nach den Clementinen (II, 22 ff. vgl. Rec. I, 72; II, 7; Epit. 25) will er gehalten ſein für eine gewiſſe oberſte

Dynamis, die noch über dem weltſchaffenden Gotte ſtehe; zuweilen nenne er ſich, darauf hindeutend, daſs er Chriſtus ſei, den ἑστώς, als einer, der immer ſtehen werde (στησόμενος ἀεί), weil eine Urſache des Vergehens, ſo daſs ſein Körper zuſammenfalle, für ihn nicht vorhanden ſei. Auch Clemens Alex. (Strom. II, 11) weiß, daſs die Simonianer den ἑστώς verehren. Dieſe Bezeichnung erhält durch die Apophaſis erſt das rechte Licht (namentlich das ſchief aufgefaſste στησόμενος der Clementinen). Baur hat ſchon, erinnernd an die philoniſche Bezeichnung Gottes als ἑστώς (die auch von Clemens l. l. ebenſo aufgefaſst iſt), den im allgemeinen richtigen Gedanken darin gefunden, daſs Simon der Antimeſſias damit analog wie Chriſtus aufgefaſst erſcheine als Offenbarung des höchſten göttlichen Prinzips, in welchem den Offenbarungsbegriff in die Idee des zu ſich ſelbſt kommenden Geiſtes auflöſenden Sinne, zeigt die Apophaſis. Auf dieſe Verallgemeinerung weiſt auch die Mitteilung des Irenäus noch hin, Simon wolle unter den Samaritanern als Vater, bei den Juden als Son, bei den Heiden als heiliger Geiſt erſchienen ſein. Ganz mit dieſer Anſchauung berüren ſich die von Hieronymus (comm. in Matth. c. 24, opp. ed. Mart. IV, 114) aufbewarten Worte Simons: ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnia dei. Ebenſo erklärt ſich daraus die, nach dem gewönlichen gnoſtiſchen Schema ſehr auffallende Angabe des Irenäus und der von ihm Abhängigen, Simon gebe ſich — nicht wie man erwarten ſollte, für einen himmliſchen Äon, ſondern — geradezu für die höchſte Dynamis, d. i. den Vater ſelbſt aus.

Es kann nun auffallen, daſs die Apophaſis nach dem, was Hippolytus daraus mitteilt, von dem bei den andern Berichterſtattern eine ſo große Rolle ſpielenden Helenamythos nichts erwänt. Indeſſen gibt gerade ſie, was man bei den andern Darſtellungen vermiſst, in der Syzygienlehre die Grundanſchauung, auf welcher dieſelbe baſirt. Nur zeigt ſich in der Ausbildung dieſer Idee, welche viel mehr Verwandtes mit der ophitiſchen Sophia, Prunikos u. ſ. w. als mit der valentinianiſchen Sophia hat, die entſchiedenere Ausbildung des gnoſtiſchen Erlöſungsgedankens, wärend die Apophaſis vielmehr die eſoteriſch-philoſophiſche Grundanſchauung ausbildet, für welche der Erlöſungsprozeſs, aller konkreten Geſtalten entkleidet, ſich ganz in den Prozeſs des Geiſtes auflöſt. Für das Einzelne muſs ich auf meine unten zu nennende Darſtellung verweiſen. Hier nur ſo viel über die mutmaßliche Entwickelung der ſimonianiſchen Sekte: Simon iſt urſprünglich, wie bemerkt, Pſeudomeſſias. Wir ſind genötigt anzunehmen, daſs ſich beſonders unter den Samaritern eine Sekte gebildet hat, die in ihm die höchſte Offenbarung Gottes erkannte, und eine ſozuſagen chriſtologiſche gnoſtiſirende Theorie an ſeine Perſon anknüpfte. Auf ſamaritaniſchem den heidniſchen Einflüſſen offenem Boden geſchah dies im ſynkretiſtiſchen Geiſte der Zeit mit Aufnahme heidniſch-mythologiſcher Elemente, wie ſie Vorderaſien bot. Baur (Manich. Syſt. 468 ff.; Gnoſis 308) hat zuerſt überzeugend darauf hingewieſen, daſs ſich in der Simon-Helenaſage das Verhältnis der ſyriſch-phöniſiſchen männlichen und weiblichen Gottheit, Sonnengott (tyriſcher Herakles, Melkarth, Baal) und Mondgöttin (Aſtarte, Seleneia) erkennen laſſe, und es erhält daraus Juſtins Angabe über die römiſche Statue Licht, da der ſabiniſche Gott Semo bereits mit dem orientaliſchen Sem-Herakles verſchmolzen war. Der Pſeudo-Meſſias und ſeine Gefärtin erſcheinen ſo mythologiſirt als Theophanie. Dieſe ſamaritaniſche Gnoſis, welche ſelbſt ein weſentlich mitwirkender Faktor für das Zuſtandekommen der chriſtlichen iſt, tritt nun aber von ſelbſt in Kontakt mit der letzteren und mündet ein in den gemeinſamen Strom gnoſtiſcher Theorieen. Umſomehr kann Simon zum Typus aller ſchon von Petrus zurückgewieſenen Ketzerei werden, und kann die judaiſtiſche Anſchauung in ihrer romanhaften clementiniſchen Geſtalt ihn zu anderen häretiſchen auch mit den gehaſsten pauliniſchen Zügen beladen. In der Apophaſis erſcheinen die mythologiſchen Geſtalten, die beiden kosmogoniſch wirkenden Naturmächte philoſophiſch erweitert. Die männlich-weibliche Zweiheit, ausdrücklich auf Einheit des Prinzips zurückgefürt, wird zum ſyzygiſchen Grundgeſetz der Kosmogonie, und zugleich wird, worin der eigentlich gnoſtiſche Trieb ſich entfaltet, die Rückkehr des Prinzips aus ſeiner kosmiſchen Entfaltung zu ſich ſelbſt an-

gedeutet. Insofern nun darin der Gedanke enthalten ist, dass das Auseinandertreten des ursprünglich einigen Prinzips in Männliches und Weibliches, Oben und Unten, eine Entfernung vom Prinzip selbst ist, die wider aufzuheben ist, erscheint das aus der ursprünglichen Indifferenz heraustretende Weibliche (die ἔννοια — Helena), das mütterliche Prinzip des Werdens, als gleichsam selbst in der Entäußerung festgehalten und gefangen durch die Macht des Endlichen. Indem nun in Simon personifizirt erscheint, was im Grunde überall vorhanden ist, wo der Geist zum absoluten Bewusstsein kommt, tritt er als der Erlöser der ἔννοια, der Lebensmutter oder Weltseele, welche in der Helena angeschaut wird, auf, sofern in dem ἑστὼς-στησόμενος die Rückkehr in das Prinzip und somit die Auflösung und Überwindung des endlichen Weltlebens gegeben wird. Es schließt sich also hier an, was Irenäus von der Erlösung der Helena aus der Macht der untergeordneten Weltmächte berichtet, und was bei Hippolytus (in dem im allgemeinen von Irenäus abhängigen, aber modifizirten Stücke V, 19 f.) und Epiphanius noch weiter entwickelt ist. Das Heraustreten des weiblichen Prinzips erscheint hier als Fall. Die Weltmächte zwingen die Helena zur Beiwohnung und suchen dadurch das endliche Weltleben in seiner Entfernung vom Prinzipe immer zu erneuern. Die Erlösung tritt daher hier selbständiger als besonderes Herabkommen der großen Dynamis auf, wodurch Helena erlöst und der Welt die höchste Offenbarung zu Teil wird *). —

Vgl. außer der schon genannten Litteratur noch Mosheimi, Institut. h. eccl. mai. Sect. I, p. 389 sqq.; Simson, Leben und Lehre Simons des Mag. in Illgens Zeitschr. für die histor. Theol. 1841, Heft 3; Lutterbeck, Neutest. Lehrbegr. II; Die Darstellungen der Gnosis, die Litteratur zu den Clementinen und meine Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 284 ff.; Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884, S. 163 ff. 453 ff. **W. Möller.**

---

*) Der obigen Auffassung steht entschieden gegenüber die Hypothese, welche aus Anregungen Baurs (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831, 116; Paulus 1. Aufl., S. 85 f. 217 ff.) sich allmählich zu der zugespitzten Gestalt entwickelt hat, in welcher sie am scharfsinnigsten, aber auch am künstlichsten und zerbrechlichsten von Lipsius (Die Quellen der römischen Petrussage kritisch untersucht, Kiel 1872, und Schenkels Bibellexikon V, 301—321) vertreten ist. Von der richtigen Warnehmung Baurs aus, dass der Simon der clementinischen Homilien unter Anderem auch Züge des Paulus trägt, die in ihm bekämpft werden sollen, ging Hilgenfeld (die clement. Recognitionen und Homilien, Jena 1848, S. 319 f.) dazu über, die ganze Simonsage aus dem Hass des Judenchristentums gegen Paulus entstanden zu denken, was Baur (Das Christenthum u. die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh., Tüb. 1853, S. 83 f.) und Zeller (Die Apostelgeschichte, Stuttg. 1854, S. 171 f.) dahin acceptirten, dass sie auch schon in der von der Apostelgeschichte aufgenommenen Erzälung von Simon den Paulus witterten, und Volkmar (Theol. Jahrbücher 1856, 299 ff.) krönte die Entdeckung durch das besonders willkommen geheißene Fündlein, dass das Bestreben Simons, um Geld die Gabe der Geistesmitteilung zu erkaufen, nur eine boshafte Persiflage auf die von Paulus betriebene Kollekte für die jerusalemischen Christen, durch welche er die Anerkennung der Judenchristen erlangen wollte, sei. Um aber gegenüber der schon in der Apostelgeschichte ihren Anknüpfungspunkt habenden „gnostischen" Rolle des Simon mit jener Auffassung Recht zu behalten, bedarf es einer äußerst künstlichen und komplizirten Hypothese über die verschiedenen Quellen der clementinischen Litteratur und sonstiger Apokryphen einschließlich der späten Akten des Petrus und Paulus, welche lediglich von dem zum Voraus feststehenden Postulat zurecht gestellt werden, dass die Simonsage ursprünglich nichts anderes sei als eine durchgefürte Parodie des Lebens und der Lehre des Paulus, und dass eben deshalb schon die ursprüngliche Gestalt desselben die Bekämpfung des Simon-Paulus durch den wahren Apostel Petrus bis nach Rom enthalten haben müsse. In letzter Beziehung trat schon längst Hilgenfeld entgegen, nun auch (s. o.) in ersterer. Justin und die Apostelgeschichte (selbst wenn man dieselbe erst in die ersten Dezennien des 2. Jarh. versetzen wollte) sind beide der Hypothese tödlich, abgesehen noch von der Frage, wie der Ebionitismus dazu gekommen sein sollte, seinen durchaus nicht verhehlten Hass gegen Paulus unter dem Bilde eines Simon zu verstecken, den man sich erst erfinden musste, wärend ein vorhandener Erzketzer Simon sich vortrefflich dazu eignete, in ihm den Paulus zu treffen.

Simon, Richard, ein gelehrter Oratorianer aus der letzten Glanzperiode französisch-katholischer Wissenschaft und noch in unseren Tagen vielgenannt als der eigentliche Begründer der biblischen Isagogik oder sogenannten kritischen Einleitung in die hl. Schrift. Er war den 13. Mai 1638 zu Dieppe in der Normandie geboren von unbemittelten Eltern, erhielt seinen ersten Unterricht in einer Lehranstalt seiner Vaterstadt, welche von Oratorianern geleitet war, und wurde zum Behufe leichteren Fortkommens veranlasst, selbst als Novize in den Orden zu treten. Als er jedoch fand, dass die vorgeschriebenen ascetischen Übungen ihn am Studiren hinderten, trat er wider aus und hatte das Glück, dass ein wolhabender Gönner ihm die Mittel verschaffte, in Paris Theologie zu studiren, wo er es bald so weit brachte, dass er durch Unterricht, und zwar in den semitischen Sprachen, sich selbst forthelfen konnte. Er blieb mit dem Oratorium in Verbindung und trat 1662 aufs neue als Novize ein, doch erst als er die Erlaubnis erhalten hatte, auch wärend des Noviziats zu studiren. Simon blieb fortan in dem Orden und wonte zu Paris in der Straße St. Honoré im Profeßhause desselben neben der schönen Kirche, die jetzt noch unter dem Namen des Oratoire der reformirten Gemeinde gehört. Es war aber nur die Ruhe des Studirzimmers und nicht der Geschmack am Klosterleben, was ihn an das Haus fesselte, in welchem allerdings die Liebe zur Wissenschaft und zu ernster nützlicher Beschäftigung nicht so eingebürgert war, wie bei den Benediktinern. Aber noch aus einer anderen Ursache war Simons Verhältnis zu seinem Orden kein sehr inniges. Die Oratorianer waren damals in Hinsicht auf den Jugendunterricht die nicht unglücklichen Konkurrenten der Jesuiten, woraus sich natürlich ein äußerst gespanntes Verhältnis ergab, das nebst anderen Gründen jene zu einer engeren Verbindung mit den Jansenisten hintrieb. Gerade für diese aber konnte Simon schlechterdings keine Neigung gewinnen. Er war seiner ganzen Natur und Geistesrichtung nach ein Verstandesmensch, sagen wir geradezu ein Rationalist, und die stark zur Mystik neigende Färbung des jansenistischen Christentums war ihm antipathisch und der innere Widerspruch gegen dasselbe bekundete sich bei ihm durch eine sonst kaum erklärliche Hinneigung zu den Jesuiten. Diese Tendenzen brachten ihn in eine schiefe Stellung zu seinen Umgebungen und Oberen, was natürlich auf die Entwickelung seines onehin nicht anschmiegenden und liebenswürdigen Charakters keinen glücklichen Einfluss übte. Man verwendete seine Kenntnisse eine zeitlang, indem man ihn zum Professor der Philosophie in Juilly machte; allein viel mehr war er in seinem Elemente, als er den Auftrag erhielt, die orientalischen Handschriften der Ordensbibliothek zu katalogisiren, wo er denn die schönste Gelegenheit hatte, seine Neigung zu biblischen, rabbinischen, patristischen Studien zu befriedigen, die er dann, auch als das Verzeichnis verfertigt war, nicht wider unterbrach.

Als Schriftsteller verwertete er seine gelehrten Kenntnisse zuerst in einigen kleineren Werken, die wir hier füglich übergehen können. Der Name des Verfassers würde heute nicht mehr genannt, wenn derselbe sein ausgebreitetes Wissen und seinen kritischen Scharfsinn nicht auf einen Gegenstand verwendet hätte, der in höherem Grade des Studiums würdig und in mehr als einer Hinsicht ein für die Wissenschaft beinahe ganz neuer gewesen war. Wir haben schon angedeutet, dass Simon durch seine natürliche Geistesrichtung geleitet, bei dem Studium theologischer Materien nicht sowol die Ideeen selbst und die daran haftenden geistigen Interessen ins Auge fasste, als das mehr äußerlich damit verbundene geschichtliche Element. Philologie, Kritik, Litterärgeschichte, kurz, was man zur Gelehrsamkeit rechnet, reizten ihn mehr, als der Kern religiöser Dinge selbst, und sein nüchterner Verstand, wir möchten fast sagen seine wirkliche oder affektirte Voraussetzungslosigkeit, hätten ihn, im Verein mit seinem ausgebreiteten Wissen, zu einem Historiker ersten Ranges machen können, wenn nicht die kontroversenschwangere Atmosphäre, in der er lebte, ihm überall die kleinlichen Rücksichten, und sein eigener unfreundlicher Charakter das noch kleinlichere Bedürfnis der Krittelei allzu nahe gerückt hätten. Sein großes und weltberühmtes Werk über die Geschichte der Bibel, welchem allein er seine litterärische Unsterblichkeit verdankt, muss als

die reifste und bleibendste Frucht seines Fleißes hier etwas näher in Betracht gezogen werden.

Schon die äußeren Schicksale desselben sind merkwürdig genug. Er war zu Anfang des Jares 1678 mit der Ausarbeitung eines ersten Teiles, Histoire critique du Vieux Testament, fertig geworden. Das Manuskript hatte glücklich die Censur passirt und war abgedruckt; die Ausgabe verzögerte sich aber, weil man noch auf die Annahme der Zueignung an den König wartete. Mittlerweile hatte der Verleger einige Abzüge der Inhaltsanzeige und Vorrede an verschiedene Personen vergeben, um die Aufmerksamkeit zum Voraus zu erregen, und dies wurde Veranlassung, dass zunächst beschränkte Intriganten, bald auch einflussreiche Kirchenmänner, wie Bossuet, dem hier die Jansenisten in die Hand arbeiteten, nicht nur die Unterdrückung des Werkes erwirkten, sondern auch mittelbar Simons Austritt aus seinem Orden herbeiführten. Die Auflage wurde ganz zerstört, nur einige wenige Exemplare waren zufällig vorher in Privatbesitz gekommen und gerettet worden. Von einem dieser Exemplare ließ der Amsterdamer Buchdrucker Elzevir eine Abschrift nehmen und veranstaltete darnach 1679 einen sehr fehlerhaften Abdruck, aus welchem die besonders außerhalb Frankreichs sehr verbreitete lateinische Übersetzung des Noël Aubert de Versé (1681) geflossen ist. Beide Ausgaben wurden in Holland widerholt und entgingen, weil der Verfasser ein Katholik war, wenigstens der offiziellen Censur. An dem elzevirischen Drucke scheint Simon keinen Anteil gehabt, vielmehr damals noch gehofft zu haben, Bossuet umzustimmen und die Erlaubnis zu einer neuen Edition in Frankreich selbst zu erhalten. Allein die darüber gepflogenen Unterhandlungen zogen sich in die Länge und wurden zuletzt ganz abgebrochen, weil Simon des vielen Anderns und Streichens, das man ihm zumutete, überdrüssig wurde. Er trat vielmehr nun selbst mit dem Rotterdamer Buchhändler R. Leers in Verbindung und ließ bei ihm 1685 in 4° einen authentischen, doch mit einigen Zusätzen vermehrten Abdruck der konfiszirten pariser Ausgabe erscheinen. Letztere war zwar anonym gewesen, aber jedermann kannte den Verfasser, der nun auch auf dem Titel des Rotterdamer Drucks genannt wird; allein Simon wollte doch nicht Wort haben, dass er diesen veranlasst, und so fügte er eine neue Vorrede bei, in welcher angeblich eine protestantische Feder sich über das Buch ausspricht und es bei dem Publikum einfürt. Auch die hin und wider beigefügten Anmerkungen wollen von fremder Hand sein und reden von dem P. Simon in der dritten Person. Allein schon die Zeitgenossen ließen sich durch diese Verstellung nicht täuschen. Simon tat noch mehr; er ließ durch Leers gleichzeitig ein kleines Schriftchen herausgeben unter dem Titel: Réponse de Pierre Ambrun, Ministre du S. Ev. à l'histoire critique du V. T. etc., in welchem er unter der Maske eines reform. Geistlichen etwas weniges an seinem eigenen Werke zu bekritteln findet, sonst aber die Gelegenheit warnimmt, seine eigene Apologie zu schreiben und seinen Gegnern aller Schattirungen zu Leibe zu gehen. Unterdessen arbeitete er an dem zweiten Teil des Werkes unverdrossen fort und ließ es ungefärdet bei demselben Verleger erscheinen. Dieser Teil wurde aber viel umfangreicher als der erste, teils wol weil des Verfassers Wissenschaft an Ausdehnung gewonnen, teils auch, weil manche Nachträge zur Geschichte des Alten Testaments hier eingeflochten sind. Es erschien in drei Quartbänden unter den besonderen Titeln: Histoire critique du texte du N. T., 1689; Histoire critique des versions du N. T., 1690; Histoire critique des principaux commentateurs du N. T., 1693, überall mit des Verfassers Namen auf dem Titel.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, unseren Lesern eine eingehende Charakteristik dieses merkwürdigen Werkes zu geben. Es war, um es mit einem Worte zu sagen, der erste ernstlich gemeinte und bis auf einen gewissen Grad auch wissenschaftlich überdachte Versuch einer Geschichte der Bibel als eines Litteraturwerkes. Wenn man bedenkt, wie gering damals die Vorarbeiten zu einer solchen Geschichte waren, besonders aber, wie noch heute, nach tausenden von gründlichen und verdienstvollen Forschungen, diese nicht geschrieben ist, so erhält man einen Begriff von der Kühnheit und Originalität des Gedankens und einen billigen

Maßstab für die Beurteilung der Ausfürung; denn dieſe darf allerdings nicht nach den Begriffen und Forderungen unſerer Zeit geſchätzt werden, wenn man dem Verf. irgend gerecht werden will. Daſs Simon von dem Inhalte der Bibel ganz abſieht, alſo durchaus keine Rückſicht nimmt auf das, was wir die Entwickelung der religiöſen Ideeen nennen würden, das Verhältnis derſelben zu Stat und Kirche einerſeits, andererſeits zur Litteratur, das darf uns nicht befremden. Der Theologie des 17. Jarhunderts, der katholiſchen wie der proteſtantiſchen, war es unmöglich, jene Ideeen und die davon abhängigen Geſtaltungen als werdende zu begreifen, und ſo hatte ſie auch kein Intereſſe, das Werden der Litteratur als ſolches in Betracht zu ziehen. Daher das, was wir die ſpezielle Einleitung zu nennen pflegen, wenigſtens im A. T., wo es zudem noch von größerer Wichtigkeit iſt, geradezu wegfällt, mit Ausnahme einiger geringen und wenig befriedigenden Anſätze. Das wirklich in die Unterſuchung hereingezogene Material teilt ſich beim Alten wie beim Neuen Teſtament in die drei Rubriken einer Geſchichte des Textes, der Überſetzungen und der Erklärungen. Inwiefern nun Simon hier überall ſich befliſs, ſtatt das von der Überlieferung Gebotene einfach zuſammenzuſtellen, wie ſeine Vorgänger meiſt getan, die Thatſachen durch vorläufige und gründliche Unterſuchungen zu ermitteln und darnach in eine zweckmäßige und natürliche Ordnung zu bringen, durfte er allerdings ſeine Geſchichte eine kritiſche nennen und ihr dadurch eine höhere Stelle neben der verwandten Litteratur vindiziren. Allein bei dieſer Kriiik wuſste er ſich doch nicht zu höheren Geſichtspunkten zu erheben; in der Geſchichte der Überſetzungen z. B., wo es mit Anerkennung hervorgehoben werden muſs, daſs er dieſelben nicht bloß als Hilfsmittel der Textkritik betrachtet und folglich auch, ja vorzüglich die zu ſeiner Zeit gebräuchlichen, in lebenden Sprachen berückſichtigt, verwendet er einen verhältnismäßig viel zu großen Raum auf die Kritik der Art und Weiſe, wie die oder jene einzelne Stelle widergegeben iſt. Die Parteiſtellungen ſeiner Zeitgenoſſen, beſonders in Frankreich, fallen dabei gar zu ſtark ins Gewicht und ſeine kleinlichen Antipathieen verkümmern ihm die objektive Behandlung ſeines Gegenſtandes und laſſen gar oft ſeine Ausſtellungen nicht ſowol als treffend gewälte Belege zur Begründung allgemeiner Urteile, ſondern als leidige Nergeleien erſcheinen, welche dem Verfaſſer ſelbſt den freien Überblick über das Ganze zu verhüllen drohen. Ganz die gleiche Bemerkung trifft ſeine Geſchichte der Schrifterklärer, wo er einen leitenden Gedanken gar nicht hat und ebenfalls nur dann tiefer ins Einzelne eingeht, wenn er ſeinem Bedürfnis, zu tadeln, einmal genügen will. Übrigens war ihm die deutſche und die engliſche Litteratur fremd; er konnte hier nur zum Teil und aus zweiter Hand nehmen und geben. Deſto länger hält er ſich bei italieniſchen und franzöſiſchen Schriften auf, und über einzelne, denen er aufſäſſig war, wie die Herren von Port-Royal, läſst er ſich mit unverhältnismäßiger Ausfürlichkeit aus. Überhaupt ſind einzelne dogmatiſche Lieblingsthemata die Kategorieen, nach welchen das Urteil am öfteſten motivirt wird. Doch darf auch nicht verſchwiegen werden, was dieſen beiden Teilen des Werkes zum Lobe gereicht. Dahin rechnen wir die verſtändige und wirklich kritiſche Unterſuchung über Urſprung, Wert und Schickſale der alexandriniſchen Bibel und der Vulgata, gegenüber dem traditionellen und dogmatiſchen Vorurteil, welches bei der einen ſich von der Fabel beherrſchen ließ und eben damals zu der einſeitigſten Überſchätzung ſich verſtiegen hatte, bei der anderen ſogar für jede allzu küne Einſprache Gefar brachte. Ebenſo müſſen wir ſeine Verteidigung der Bibel in Volksſprachen hervorheben und wir bringen dabei ſeine katholiſirenden Klauſeln auf Rechnung der Notwendigkeit, mit der gangbaren ultramontanen Kirchenordnung in nicht allzu ſchroffen Konflikt zu kommen. Auch den allegoriſchen Schwindeleien der patriſtiſchen Exegeſe geht er herzhaft zu Leibe, wie es von ſeinem nüchternen Weſen nicht anders zu erwarten war, ja, trotz allem Bedürfniſſe, durch gelegentliches Perſifliren des proteſtantiſchen Schriftprinzips ſich den Rücken zu decken, iſt er unbefangen genug, Calvins Exegeſe Gerechtigkeit widerfaren zu laſſen, und zu ſehr Rationaliſt, um nicht ſelbſt für die ſocinianiſche eine gewiſſe Sympathie zu verſpüren. Kurz, das Werk, ſeine Methoden und Ergebniſſe waren

selbst in diesen beiden anscheinend neutralen und weniger mit der Theologie im Zusammenhange stehenden Partieen allerwege eigentümlich, das Gepräge einer ebenso ungenirten als gelehrten, ebensowenig andere schonenden als an sich selber zweifelnden und dabei nichts weniger als liebenswürdigen Persönlichkeit an sich tragend und so überall mehr oder weniger anstößig.

Noch viel mehr aber war dies der Fall in dem ersten Teile, der eigentlichen Textgeschichte, weil hier die Gelegenheit des Anstoßes häufiger und die aus der zweifelnden Kritik abzuleitende Folgerung bedenklicher war. Die beiden Abteilungen des Werkes, welche als histoire du texte eingefürt werden, enthalten nicht nur die eigentliche von uns jetzt noch so genannte Geschichte des (handschriftlichen, denn vom gedruckten ist nicht die Rede) Textes, sondern auch das Wenige, was Simon von spezieller Litteraturgeschichte und von der Entstehung des Kanons sagt, sowie Erörterungen über die biblischen Sprachen. In denjenigen Punkten, welche damals unter den Gelehrten bereits Gegenstand divergirender Forschungen geworden waren, ist nicht zu leugnen, dass Simons klarer Verstand und gründliches Studium gerade bei der Ansicht stehen blieb, welche sich auch der neueren Wissenschaft bewärt hat. Von der durch die Protestanten hauptsächlich und zwar aus dogmatischem Interesse vertretenen Vorstellung von der Reinheit und Gewissheit des Grundtextes ist er durchaus frei und weist auch sehr gut, freilich noch nicht mit der heutigen Gründlichkeit der Kritik, die Ursachen und den Gang der Verderbnis nach; allein er nimmt doch den masorethischen Text gegen die Verunglimpfungen patristischer Unwissenheit und moderner Übertreibung zugunsten der LXX in Schutz und erkennt willig in demselben eine mit relativ guten Hilfsmitteln gemachte gelehrte Rezension, die, obgleich der Nachbesserung bedürftig, doch den Vergleich mit jeder anderen Quelle aushalte. Ebenso erklärt er die Vokalpunkte für eine jüngere Erfindung gelehrter Juden, die Quadratschrift für später eingefürt, und stellt sich auf die Seite einer richtigen philologischen Erkenntnis in dec Beurteilung des hellenistischen Idioms gegenüber den Puristen. Weniger wird man von denjenigen Abschnitten befriedigt, in welchen Simon ein noch brach liegendes Feld zu bearbeiten hatte. Dahin rechnen wir zuvörderst die spezielle Einleitung in die Schriften des N. Test.'s und die Geschichte des Kanons desselben. Letztere fehlt eigentlich ganz, trotzdem dass der Verfasser trefflich in den Schriften der Kirchenväter bewandert war, man müsste denn die beiläufigen und ganz vagen Berufungen auf die Tradition in Anschlag bringen wollen, welche bei der Unterscheidung kanonischer und apokryphischer Schriften tätig gewesen sein soll, von welchen man aber nirgends eine klare, an Personen und Tatsachen sich anlehnende Anschauung bekömmt und die wol eigentlich nur vorgehalten wird, um die anderweitige Kritik zu decken. Was die spezielle Einleitung betrifft, so bleibt die Wissenschaft des Verfassers hier wirklich auf dem Boden der patristischen Tradition stehen. Von innerer Kritik der einzelnen Bücher ist nicht die Rede; man möchte sagen für den Inhalt derselben interessire er sich gar nicht. Das Herkommen mehr als die kritische Überzeugung steht für die Echtheit aller ein; mit Vorbehalt einer verlorenen, der jetzigen griechischen Redaktion vielleicht nicht ganz gleichen, hebräischen Urschrift des Matthäus und einer nur mittelbaren Beteiligung Pauli bei der Abfassung des Briefs an die Hebräer. Aber die schwächste Seite des ganzen Werkes das sind gerade die ersten Kapitel der sogenannten Textgeschichte des Alten Testaments, bei deren Lesung man wol an dem Berufe Simons zum Kritiker irre werden könnte. Ein tiefer gehendes Missverständnis des Geistes und Wesens der hebräischen Litteratur ist nicht wol denkbar. Simon war zu der Überzeugung gekommen, dass der Pentateuch, wie er vorliegt, nicht von Moses Hand geschrieben sein könne und dass auch in den übrigen, namentlich den historischen Büchern, sodann in den Überschriften der Psalmen, im Prologe des Hiob u. s. w., Spuren jüngerer Überarbeitungen zu erkennen seien. Statt aber nun diesen Spuren nachzugehen, begnügt er sich, mit Übergehung jeder gründlichen Sonderbetrachtung, eine Hypothese aufzustellen, die nicht nur ganz in der Luft schwebt, sondern auch nur aus einer gänzlichen Verkennung der geschichtlichen und religiösen Verhältnisse erwach-

ſen konnte. Er nimmt an, daſs ſeit Moſe im hebräiſchen Volke öffentliche Schreiber (scribes) beſtanden haben, welche den Auftrag hatten, alles, was auf Stat und Religion ſich bezog, aufzuzeichnen, nebenbei aber auch mündlich als Redner (orateurs) dem Volke Weiſungen erteilten, welche letztere dann ebenfalls ſchriftlich verfaſst wurden, und daſs alles alſo Aufgezeichnete zu Zeiten und je nach Bedürfnis neu publizirt, überarbeitet, verkürzt oder ſonſtwie verändert wurde, bis nach dem Exil aus dem damals übrig gebliebenen Material nach und nach die uns jetzt vorliegende geſchloſſene Sammlung hergeſtellt wurde. Man ſieht ſofort, daſs hiebei gefliſſentlich der Prophetismus der vorexiliſchen Periode mit dem ſpäteren Schriftgelehrtentum zuſammengeworfen wird. Dabei bekommt man durch die ganze Darſtellung weder eine klare Anſchauung von den litterariſchen Vorgängen, die alſo erklärt werden ſollen, noch einen anderen poſitiven Gewinn, als die Nachweiſung einer Anzal Varianten, beſonders in Eigennamen, zu deren Erklärung es einer ſolchen Hypotheſe warlich nicht bedurfte. Man ſieht, daſs Simon, der trotz allem gelegentlichen Betonen der Tradition, trotz allem fleißigen Citiren der Kirchenväter, die er für ſeine Neuerungen verantwortlich zu machen wuſste, doch eigentlich gegen das Weſen des Katholizismus innerlich gleichgiltig war, darum aber nicht um ein Har breit näher dem Proteſtantismus ſtand, deſſen Grundideeen ihm durchaus fremd waren und mit welchem er ſchon um ſeiner Anſicht von der Bibel willen ſich feindlich begegnen muſste. Jemehr man in das eigentümliche Weſen dieſer anſcheinend ſo genialen, in der Tat aber ſo mechaniſchen Kritik eindringt, deſto beſſer verſteht man, wie der merkwürdige Mann bei ſeiner unverkennbaren Sonderſtellung ſich zu niemanden mehr hingezogen fülte, als zu den Jeſuiten, welche ja eigentlich in jener Zeit am eheſten noch einen änlichen Rationalismus vertraten

Nach allem bisher Geſagten kann es nur natürlich erſcheinen, daſs die Kritik Simons eine Menge Gegenſchriften hervorrief, viel zu zalreich, als daſs wir ſie hier alle aufzälen möchten, und von ſehr verſchiedener Bedeutung ihrem inneren Gehalte nach. Wir können ſie aber um ſo weniger ganz übergehen, als Simon, der außerordentlich kitzlich war und weder plumpe Anfälle landläufiger Ignoranz noch verſtändige und gemäßigte Einwürfe wirklich Berufener vertrug, nach allen Seiten hin antwortete, ſodaſs dieſe Kontroverſe ein nicht unwichtiges Blatt ſeiner eigenen Geſchichte geworden iſt. Der Rotterdamer Ausgabe der histoire critique du V. T. ſind die früheſten und kürzeſten dieſer Streitſchriften angehängt, die wir hier der Kürze wegen nicht aufzälen wollen. Die Litterärgeſchichte des ganzen Streites iſt aber zugleich intereſſant und ſchwierig, jenes dadurch, weil doch eigentlich die meiſten verhandelten Fragen damals neu waren, dieſes, weil Simon jeden Augenblick ſeinen Namen änderte, d. h. auf andere Weiſe verhüllte und ſogar gern von ſich als ein unbeteiligter in der dritten Perſon ſprach. Als im Jare 1694 Dieppe von den Engländern bombardirt wurde, verlor Simon durch den Brand einen Teil ſeiner Bibliothek und ſeiner Handſchriften, und zog wider nach Paris, wo er trotz allem Lärmen, den ſeine Schriften gemacht hatten, durch die günſtige Stimmung des den Janſeniſten feindlich geſinnten Erzbiſchofs die Erlaubnis zum Drucke eines Zuſatzbandes erhielt, der 1695 erſchien unter dem Titel: Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T., wovon aber der größte Teil der Kritik der janſeniſtiſchen Überſetzung des Neuen Teſtaments gewidmet iſt. Daſs Simon auch von den lutheriſchen Theologen, ſofern ſie überhaupt Notiz von ihm nahmen, perhorrescirt wurde, verſteht ſich bei der damaligen Richtung der Theologie von ſelbſt; allein auf eine gründliche Widerlegung ließen ſie ſich gar nicht ein, mit Ausnahme des gelehrten Gießener Profeſſors J. H. Mai, der zuerſt eine Reihe Diſſertationen, nachher aber ein ſehr ausfürliches Werk (Examen historiae criticae textus N. T. etc.) ſpeziell über Simons Kritik des N. Teſt.'s 1699 herausgab.

Neben allen dieſen kritiſchen Studien und der endloſen Zerſtreuung, welche die daraus gefloſſenen litterariſchen Fehden herbeifürten, verlor Simon einen anderen Plan nicht aus den Augen, mit dem er ſich vielleicht ſchon ein Vierteljarhundert herumtrug, nämlich den einer neuen franzöſiſchen Bibelüberſetzung. Daſs

eine ſolche ein wirkliches Bedürfnis war, haben wir ſelbſt in dieſer Encyklopädie bereits am gehörigen Orte nachgewieſen. Eine andere Frage iſt freilich, ob gerade er, der zu der Aufgabe zwar eine größere Gelehrſamkeit als andere mitbrachte, aber ſehr wenig an anderen nicht minder nötigen Eigenſchaften, der Mann war, ſie glücklicher zu löſen, als ſeine zalreichen Mitbewerber um die Ehre des Gelingens. Selbſt ſein franzöſiſcher Stil, der übrigens im beſten Falle noch nicht die Fähigkeit verbürgte, den bibliſchen widerzugeben, ſo bedeutend er abſticht gegen die gelehrte Unbeholfenheit der Schreibart der ausländiſchen Zeitgenoſſen, kann nicht als ein von tieferem Studium der Mutterſprache zeugender gelobt werden. Allein Simon hatte ſein Leben lang ſo unendlich viel an jedem anderen Überſetzer, beſonders an den damals beliebteſten, den Janſeniſten, zu tadeln gefunden, daſs es gewiſſermaßen für ihn eine Ehrenſache war, durch die Tat zu zeigen, daſs er ein Recht dazu gehabt. Er fing mit dem Neuen Teſtamente an, wozu er die Vulgata zugrunde legte, in untergeſetzten Anmerkungen aber teils die griechiſchen Lesarten beſprach, teils Sach- und Worterklärungen gab mit häufiger (wir dürfen wol ſagen affektirter) Berückſichtigung der Kirchenväter. Das Werk erſchien 1702 in vier Bändchen one den Namen des Verfaſſers, und wurde zu mehrerer Sicherheit in dem Städtchen Trévoux, weit von Paris weg und unter dem Schutze des dort regierenden ſouveränen Duodezfürſten gedruckt. Nichtsdeſtoweniger wuſste man in der Hauptſtadt ſofort, was es damit für eine Bewandtnis habe, und der große Boſſuet gab ſich die Mühe, die gehörige Zal von Ketzereien, beſonders ſocinianiſchen, und die allerdings zalreichen Abweichungen von der traditionellen Erklärung darin aufzuſpüren, um zuerſt durch biſchöfliche Autorität in einzelnen Diözeſen, bald auch durch königliche, im ganzen Reiche das Buch zu unterdrücken. Vergebens ſuchte Simon durch den Druck einzelner Kartons mit Änderungen in Überſetzung und Erklärung das Äußerſte zu vermeiden; er konnte das Verbot nicht abwenden, gab auch die Fortſetzung ſeines Unternehmens auf, allein er ließ ſich doch nicht zu Widerruf und demütigem Bekenntnis ſeiner Irrtümer herbei. Übrigens iſt ſein Neues Teſt. jetzt vergeſſen und ſelten geworden, hat auch nur durch ſeine Schickſale ein Intereſſe für den Litterärhiſtoriker, keines für das größere Publikum, etwa als unverdient verfolgtes, eines beſſeren Lones würdiges Volksbuch. In dem Exemplare, welches der Unterzeichnete beſitzt, ſind die Kartons nicht eingefügt, ſondern am Ende nur beigebunden, ſodaſs man die gemachten Änderungen neben der erſten Faſſung ſehr leicht überſehen und beurteilen kann.

Wir erwänen von Simons Arbeiten nur noch zwei Sammlungen von Briefen und vermiſchten Aufſätzen, die er gegen das Ende ſeines Lebens veranſtaltete: Lettres choisies de M. Simon, 1700—1705, 3 Theile, und Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces ..... publiées par M. de Sainjore, 1708 ff., 4 Theile. In beiden verſteckte er ſich nach ſeiner Gewonheit hinter die ſpaniſche Wand der Anonymität, one irgend jemand zu täuſchen; beide enthalten viele Beiträge zur Litteraturgeſchichte jener Zeit und ſchöne Proben der umfaſſenden Gelehrſamkeit des Mannes. Nach Simons Tode erſchienen noch zwei Bände: Nouvelle bibliothèque choisie, 1714 etc. — Alle dieſe Werke tragen holländiſche Druckorte auf dem Titel, kamen aber aus Offizinen von Trévoux, Nancy und Paris. Eine ſorgfältige und vollſtändige Bibliographie gab A. Bernus, Baſ. 1882.

Simon brachte ſeine letzten Lebensjare in ſeiner Vaterſtadt Dieppe zu, ziemlich abgeſchloſſen und one nähere Freunde. Auch die Jeſuiten hatten ſich zuletzt von ihm abgewandt, als ſie verzweifelten, ſich ihn ganz dienſtbar zu machen. Sie brachten es dahin, daſs ihm von Seiten der Behörde mit einer Unterſuchung ſeiner Papiere gedroht wurde, und ſo faſste der geängſtigte Mann den Entſchluſs, dieſelben eigenhändig zu zerſtören. So berichtet wenigſtens die Überlieferung. Einiges jedoch, und nicht Unbedeutendes, behielt er jedenfalls zurück, Anderes hatte er in Rouen und Paris bei Freunden untergebracht. Seine litterariſche Hinterlaſſenſchaft, die ſchöne Bibliothek inbegriffen, vermachte er der Kathedralkirche von Rouen, welche auch nach ſeinem 1712 erfolgten Tode dieſes koſtbare Beſitztum an ſich zog. Aus einer Notice des MSS. de la bibliothèque de l'é-

glise métropolitaine de Rouen von Abbé Saas 1746, ſieht man, wie zalreich die von Simon kommenden Handſchriften, eigene und alte, und die von ſeiner Hand annotirten Bücher waren. Leider ging das meiſte davon in dem Chaos der Revolution ſpurlos verloren, darunter beiſpielsweiſe ein Exemplar der Londoner Polyglotte, welches Simon zum Behufe eines neuen vereinfachenden und bequemeren Druckes (einzelne Texte überklebend und dafür deren Varianten einfürend) eigenhändig zugerichtet hatte. Noch gab Souciet 1730 in 4 Bänden aus Simons Papieren eine gründliche Kritik der Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques und der Prolégomènes de la Bible von L. E. du Pin heraus.

Richard Simon hatte einen für die Orthodoxen allzu abſchreckenden Ruf hinterlaſſen und war für die frivole Oberflächlichkeit des 18. Jarhunderts viel zu ſchwerfällig gelehrt, als daſs wir uns wundern dürften, ihn in Frankreich bald vergeſſen zu ſehen. Das proteſtantiſche Ausland war von Anbeginn gewönt worden, ihn mit den anrüchigen Socinianern und Arminianern zuſammenzuwerfen, und ſo war auch hier, one daſs man ihn las, das Urteil über ihn fertig. Erſt als in Semler ein ganz verwandter Geiſt auf dem Gebiete der deutſchen theologiſchen Wiſſenſchaft auftrat, mit etwas weniger Methode, aber mannigfaltigerer Gelehrſamkeit, und auf den Banen der Kritik ſich als den Zwillingsbruder, wenn nicht als den Schüler des neu entdeckten Geſchichtſchreibers der Bibel erkennend, wurde dieſem die gebürende Stelle angewieſen. Semler begnügte ſich nicht, im allgemeinen auf ſeinen Vorgänger aufmerkſam zu machen, er ließ ihn auch überſetzen (es kamen 1776 f. wenigſtens die Geſchichte des Textes und der Überſetzungen des N. Teſt.'s heraus in 3 Bänden) und begleitete die Überſetzung mit Anmerkungen. Seitdem, darf man ſagen, iſt die Nachwelt dem Verdienſte des einſt in ſeiner Art und Zeit vereinzelt ſtehenden Mannes gerecht geworden. One Überſchätzung, one Verdeckung ſeiner Mängel und vielfach ſchiefen Urteile, hat ſie gelernt, ihr eigenes mit Rückſicht auf die Zeitverhältniſſe und Vorarbeiten zu formuliren, welchen Simon gegenüberſtand, und ſo erkennt ſie in ihm den bedeutendſten Vorkämpfer für die Einfürung des hiſtoriſchen Prinzips in das Studium derjenigen Teile der Theologie, die, obgleich weſentlich der Geſchichte angehörig, doch bis dahin ausſchließlich und zum teil lange noch bloß vom theoretiſchen Standpunkte aus behandelt wurden. Daſs ihm ſelbſt dieſes Prinzip nicht ganz klar vorſchwebte und daſs er mehrfach an die Stelle der traditionellen Theorie nur eine andere ſetzte, one ſich zu reiner Objektivität erheben zu können, das wird ihm unſer Zeitalter im Bewuſstſein deſſen, was es ſelbſt zu leiſten vermag, wol nicht zu hoch anrechnen dürfen. Die Schwächen ſeines Charakters aber fallen großenteils, wenn auch nicht durchaus, dem ſeinigen zur Laſt, das für freies Forſchen keinen Sinn hatte und ſich im widerlichen Gezänke korporativer Parteiintereſſen verzehrte.

Schließlich müſſen wir zum Behufe weiterer Kenntnis des geſchichtlichen Details außer der älteren Biographie Simons v. Bruzen de la Martiniere, die treffliche und gründliche empfehlen, welche K. H. Graf in die Straßburger theol. Beiträge 1847 hat einrücken laſſen und welche auch für dieſe kurze Skizze dankbar benutzt worden iſt. Vgl. auch A. Bernus, Lauſ. 1869. **Ed. Reuß.**

Simon von Tournay. Von den Schickſalen dieſes Mannes, der zu Anfang des 13. Jarhunderts lebte, iſt beinahe nichts bekannt, als daſs er als Lehrer an der Pariſer Univerſität eines großen Rufes genoſs; zuerſt lehrte er an der philoſophiſchen, dann an der theologiſchen Fakultät mit ſolchem Beifall, daſs die Hörſäle nicht weit genug waren, um ſeine Zuhörer zu faſſen. Er war einer der Erſten, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie auf die Theologie anwandten, und ſoll dies mit ſolchem Übermut getan haben, daſs man die Sage verbreitete, er habe einmal in einer Vorleſung, in der er die von ihm ſelber gegen die Trinität vorgebrachten Zweifel widerlegt hatte, ausgerufen: „O Jeſulein, Jeſulein, wie viel habe ich zur Befeſtigung und Verherrlichung deiner Lehre beigetragen! Warlich, wenn ich als ihr Gegner auftreten wollte, ich könnte ſie mit noch ſtärkeren Gründen angreifen". Nach dieſen Worten ſoll er plötzlich Sprache und Gedächt-

nis verloren haben; erſt nach zwei Jaren, heißt es, habe er das Alphabet wider gelernt und ſich nichts mehr einprägen können, als das Vater-Unſer und das Symbolum. So wird die Sache von Matthäus Paris erzält; anders berichtet ſie Thomas Cantipratenſis; nach ihm ſoll Simon geſagt haben, es ſeien ihrer drei, die die Welt durch ihre Sekten betrogen und unterjocht haben, Moſes, Chriſtus und Mahomed; er trägt auf ihn die Behauptung von den drei Betrügern über, die von Anderen dem Kaiſer Friedrich II. zugeſchrieben ward. Thomas und Matthäus beſchuldigen ihn auch der Unſittlichkeit, was jedoch durch ihr Zeugnis nicht hinlänglich erwieſen iſt. Heinrich von Gent, der um 1280 Doktor der Sorbonne ward und als Kanonikus zu Tournay lebte, alſo im Fall war, von Simon genaue Nachricht zu erhalten, ſagt weiter nichts von ihm, als er ſei zu ſehr dem Ariſtoteles gefolgt, weshalb ihn einige Neuere für einen Ketzer hielten. Vielleicht beruht das Gerücht des Verſtummens nur auf einen Krankheitszufall, deſſen Opfer Simon wärend einer ſeiner Vorleſungen ward; das Übrige mag eine erfundene Sage ſein, um den allzu freien Lehrer zu verdächtigen. Keine ſeiner Schriften iſt noch gedruckt; nach den Verfaſſern der Histoire littéraire de la France, die das Verzeichnis derſelben geben (Bd. XVI, S. 393), findet ſich nichts darin, das dem kirchlichen Syſtem zuwider wäre. **C. Schmidt.**

Simon Zelotes, einer der zwölf Apoſtel, wird allgemein in den Verzeichniſſen der letzteren genannt Matth. 10, 4; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apoſtelg. 1, 13. Doch nur bei Lukas hat er den Beinamen Zelotes; bei Matthäus und Markus heißt er dagegen der Kananäer (*Καναναῖος*, wofür bei Matthäus eine ſpätere Lesart, *Καναίτης*, eintrat). Dieſe Wortform erſcheint freilich als Ableitung von einem entſprechenden Ortsnamen. Aber ein ſolcher findet ſich nicht. Denn von der Stadt Kana in Galiläa (an welche Kirchenväter, Luther, Beyſchlag in Riehms Handwörterb. u. a. denken) könnte nur der „Kanäer" abgeleitet werden (vgl. *Καναῖοι* in Bezug auf die Bewoner von *Κάναι* in Aeolis). Die richtige Erklärung jenes Namens gibt daher vielmehr Lukas mit ſeiner Überſetzung der Zelot, der Eiferer, wonach jener aus der hebräiſchen Bezeichnung des Eiferers ſtammt (קַנָּא Exod. 20, 5; 34, 14; Deuter. 4, 24, chaldäiſch קַנְאָנִי). Der Urſprung dieſes Beinamens für den Apoſtel konnte ebenſogut auf ſeiner perſönlichen Eigentümlichkeit oder beſonderen Handlungen (vgl. das Beiſpiel des Pinehas Num. 25, 9) als auf einem früheren Anſchluſs an die revolutionäre galiläiſche Zelotenpartei (Joſeph. Alterth. 18, 1, 1; Jüd. Krieg 4, 3, 9, vgl. Bd. IX dieſer Encykl. S. 236 f.) beruhen. Die kirchlichen Nachrichten über die ſpäteren Schickſale des Simon Zelotes, nach denen er in Ägypten, Cyrene, Mauritanien, Libyen, dann auf den britiſchen Inſeln gepredigt und den Kreuzestod erlitten haben (Nicephor. Call. 2, 40) oder nach einer Wirkſamkeit in Perſien und Babylonien zu Sumir getötet ſein ſoll (Abdias hist. 6, 7 sqq.), ſind ganz unzuverläſſig. Die Identifizirung dieſes Simon Zelotes mit dem unter den Brüdern des Herrn genannten Simon (Matth. 13, 55; Mark. 6, 3) und dem Biſchof Symeon von Jeruſalem (Euſeb. K.-G. 3, 32, 1) iſt gänzlich haltlos und die damit verbundene Annahme, daſs die Apoſtel Judas Lebbäus und Simon Zelotes Brüder des Jakobus Alphäi geweſen ſeien, iſt durch die Art, wie ſie im Unterſchiede von den als ſolche bemerklich gemachten Brüderparen einfach nebeneinander geſtellt werden, geradezu ausgeſchloſſen, vgl. Bd. VI dieſer Encykl. S. 469.

Sieffert.

Simonie. — Dieſes Verbrechen wurde von der alten Kirche für das ſchwerſte der dem kirchlichen Rechtsleben ausſchließlich angehörigen Verbrechen (delicta mere ecclesiastica) betrachtet, weil ſie es als eine direkte Verſündigung wider den hl. Geiſt auffaſste, nämlich als den Frevel, für Geld oder Geldeswert den hl. Geiſt ſich oder anderen dienſtbar machen zu wollen. Den prägnanteſten Ausdruck findet dieſe Auffaſſung der Simonie in c. 21, § 1, C. qu. 1 in den Worten: Tolerabilior est Macedonii et eorum, qui circa ipsum sunt, Spiritus sancti impugnatorum impia haeresis. Illi enim creaturam et servum Dei Patris et

Filii Spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem Spiritum efficiunt suum servum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum, quae possidet. Similiter et qui emit, dominus ejus volens esse quod emerit, per pretium pecuniae illud acquirit. Ita et qui hanc iniquam actionem operantur, detrahunt Spiritui sancto, aequaliter peccantes his, qui blasphemaverunt, dicentes Christum in Beelzebub ejicere daemonia, atque, ut verius dicamus, Judae comparantur proditori, qui Judaeis Dei occisoribus Christum tradidit (ex epist. Tarasii scr. a. 782). Daher auch der Name „Simonie" für jenes Verbrechen, weil eben dieſes nach der Erzälung in der Apoſtelgeſchichte 8, 18 ff. der Frevel des Zauberers Simon war, daſs er durch eine für Geld erkaufte Handauflegung des Apoſtels den heiligen Geiſt ſich verſchaffen wollte. Vornehmlich muſste hiernach Verkauf oder Erkaufung der Ordination für Geld oder Geldeswert als Simonie erſcheinen, nachdem ſich (ſchon im 4. Jarhundert) die Anſchauung ausgebildet hatte, daſs mittelſt der Ordination durch die Handauflegung eines Biſchofs, als Apoſtelnachfolgers, der heil. Geiſt empfangen werde und folgeweiſe die Macht, Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten, nach Joh. 20, 22. 23. Schon in den ſogenannten canones Apostol. (c. 28) heißt es daher: *εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος· καθαιρείτω καὶ αὐτὸς, καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου.* Daſſelbe Strafgeſetz enthält, noch weiter ausgefürt, aber one ausdrückliche Bezugnahme auf Simon c. 2 des Conc. Chalcedonense. Allmählich gelangte der Begriff der Simonie zu der Erweiterung, welche Thomas von Aquino durch die Definition ausdrückt, die Simonie ſei determinata voluntas ad emenda et vendenda spiritualia iisqus annexa. Vorzugsweiſe galt aber immer als Simonie der Handel mit geiſtlichen Ämtern, alſo das dem römiſchen crimen ambitus (Verbrechen der Amtserſchleichung) analoge Kirchenverbrechen, das auch durch die römiſche Kaiſergeſetzgebung (L. 31, C. de episcopis et clericis 1, 3 von Leo und Anthemius 469) beſonders verpönt war: „ad instar publici criminis et laesae majestatis." Die Verdammlichkeit der Simonie in dieſem beſonderen Sinne des Wortes wurde dann mit dem abſichtlichſten Nachdruck von den Päpſten gegenüber den Kaiſern im Inveſtiturſtreit geltend gemacht und als Hauptwaffe in dieſem Streite gebraucht, was in neuerer Zeit zu der von J. H. Böhmer (J. E. P. IV, 5, 3, §§ 10 sqq.) mit der unbefangenſten Gründlichkeit widerlegten Meinung fürte, als ſei die Behandlung des kirchlichen ambitus als Simonie überhaupt eine zu jenem Zwecke erſonnene Erfindung geweſen. Vermöge der evangeliſchen Erkenntnis des waren Weſens der Ordination muſs es allerdings als ein Irrtum betrachtet werden, wenn ihre Spendung und Erwerbung und folgeweiſe auch die Verleihung und Erlangung von geiſtlichen Ämtern für Geld dem Frevel Simons gleichgeſtellt wird. Aber ebenſoſehr kann nur eine hyperproteſtantiſche Auffaſſung es verkennen, daſs der Schacher mit geiſtlichen Ämtern ein die gemeine Ämtererſchleichung weit überbietender Greuel und in der Tat der Sünde Simons änlich ſei. Denn wenn auch die Ordination nicht eine Mitteilung des hl. Geiſtes iſt, ſo iſt doch gewiſs, daſs der Beruf, den ſie feierlich überträgt und der weſentlicher Inhalt jedes geiſtlichen Amtes iſt, die Verwaltung der gottgeſtifteten Mittel der Wirkſamkeit des hl. Geiſtes zum Gegenſtande hat. Je ehrwürdiger hiernach dieſes Amt dem warhaft chriſtlichen Sinne erſcheinen muſs, um ſo ſchändlicher iſt die Entweihung desſelben, die es als eine verkäufliche und käufliche Ware behandelt, eine Entweihung, die keineswegs darum weniger ſchändlich iſt, weil man dabei nur die mit dem Amte verbundene zeitliche Verſorgung im Auge hat. Es iſt allerdings an Simons Sünde beſonders grauenhaft, daſs er in dem Glauben, er würde durch die apoſtoliſche Handauflegung, welche er erkaufen wollte, übernatürliche Gnadengaben erlangen, ſeinen Beſtechungsverſuch wagte. Allein offenbar begehrte doch auch er eigentlich nur die äußerlichen Güter, welche er mittelſt jener übernatürlichen Gaben zu erwerben hoffte. Und darin wird immer der eigentliche Antrieb zu dem, was die Kirche Simonie benannt hat, liegen, daſs geiſtliche Güter im eigentlichen Sinne oder kirchliche Ämter und

Stellungen als Mittel der Erlangung zeitlicher äußerlicher Vorteile erſcheinen und es auch erfarungsgemäß ſein können. Die Simonie iſt immer eine im Bereiche des kirchlichen Lebens, wovon ſie am meiſten fern bleiben ſollte, hervortretende Äußerung der *φιλαργυρία*, die merkwürdigerweiſe Paulus gerade in einem ſeiner Paſtoralbriefe (1 Tim. 6, 10) als die „Wurzel alles Übels“ brandmarkt, wie er die ſie in ſich ſchließende *πλεονεξία* widerholt (Epheſ. 5, 5; Kol. 5, 13) ſogar als *εἰδωλολατρία* bezeichnet. Eben darum muſste die Simonie, ſeit die Weihen nicht mehr an ſich Verſorgung verſchafften, ſondern den Beſitz einer Verſorgung vorausſetzten, weniger die Weihen als die mit Pfründen verbundenen Kirchenämter zum Gegenſtande haben.

Der berechtigte Eifer der alten Kirche zeigte ſich warhaft unerſchöpflich in Herbeiziehung bibliſcher Geſchichten und Worte, um in deren Lichte die Simonie von möglichſt vielen Seiten als häſslich und verabſcheuenswert erſcheinen zu laſſen. Sie wurde mit Eſaus Verkauf des Erſtgeburtsrechts, mit Bileams „Belieben am Lohn der Ungerechtigkeit“, ja ſelbſt mit dem Verrat, den Judas am Herrn beging, verglichen; es wurde darauf die Vertreibung der Taubenkrämer aus dem Tempel durch Chriſtus bezogen (weil die Taube das Sinnbild des hl. Geiſtes ſei), und endlich auch die Worte des Herrn (Matth. 10, 6): „Umſonſt habt ihr es empfangen, umſonſt gebt es auch“, und (Joh. 10, 1): „Wer nicht zur Türe (Chriſtus) hineingehet in den Schafſtall, ſondern ſteiget anderswo hinein, der iſt ein Dieb und ein Mörder.“ — Vergl. z. B. im Decretum Gratiani can. 11. 16. 20. 21. 113. 117. caus. 1. qu. 1. can. 8—11. c. 1. qu. 3. Die ſehr häufige Bezeichnung des Verbrechens der Simonie als simoniaca haeresis, ja als die Ketzerei aller Ketzereien erklärt ſich beſonders daraus, daſs man dadurch in die Fußtapfen jenes Simons tritt, welcher der alten Kirche als der eigentliche Häreſiarch, der Urketzer, galt (vergleich den Artikel Simon). — Andererſeits haben ihre eigene, pſychologiſch und ethiſch intereſſante Geſchichte die Beſtrebungen, Mittel und Wege zur Umgehung des Verbots der Simonie zu erfinden, welcher nachzugehen hier zu weit füren würde (vergl. van Espen, Jus. Eccles. Univ. P. II, t. 30, cap. 3—5, und J. G. Pertsch, Diss. de involucris simoniae detectis, 1715).

Unmittelbar mit dem Urbegriff der Simonie ſteht es im Zuſammenhange, daſs als ſolche auch das Geben und Nehmen von Geld oder Geldeswert wie für das sacramentum ordinis, ſo für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien überhaupt angeſehen wurde. Doch ſah man bald ein, daſs eine freiwillige Gabe zur Bezeigung der Dankbarkeit für ſolche Gewärungen und deren Annahme nicht als Simonie gebrandmarkt werden dürfe, ja daſs im Gegenteil, ſofern ſich eine feſte Gewonheit gebildet habe, für dergleichen geiſtliche Handlungen, den Spendern ſich durch mäßige Geſchenke dankbar zu erweiſen, es zu miſsbilligen ſei, wenn Einzelne ſich grundlos der Beobachtung dieſer Gewonheit entziehen. Hieraus ſind die jura stolae entſtanden, kraft welcher nun ſogar für geiſtliche Amtshandlungen Gebüren gefordert werden können (ſ. d. Art. „Stolgebüren“). Indem dieſe aber gleichmol für manche geiſtliche Handlungen nie eingefürt wurden, vielmehr für dieſelben das Nehmen und Geben von Geld oder Geldeswert unbedingt unterſagt blieb, gab ſich darin ein gewiſſes, nicht ganz klares Gefül zu erkennen, daſs doch das anzunehmende Motiv der Dankbarkeit bei der Geldgabe für eine geiſtliche Amtshandlung nicht ſchlechthin zureichend ſei, ihre Zulaſſung als unanſtößig und unbedenklich erſcheinen zu laſſen, und es haben deshalb auch die Stolgebüren in den Fällen, für welche ſie kirchlich eingefürt ſind, bei zarter Fülenden immer, namentlich in der evangeliſchen Kirche, mehr oder weniger ſtarken Bedenken begegnet. Daſs „der Arbeiter ſeines Lohnes wert iſt“, und daſs die, welche Anderen „das Geiſtliche ſäen“, dafür von ihnen billig „deren Leibliches ernten“, aus ſolchen und änlichen Schriftworten folgt doch, genau genommen, nur, daſs die Geiſtlichen gegen ihre Gemeinden Anſpruch auf Lebensunterhalt überhaupt haben, aber nicht, daſs ihnen derſelbe — teilweiſe — in der Form einer Honorirung einzelner geiſtlicher Handlungen paſſend gereicht werde. Es iſt dabei doch ſchwer, den Gedanken einer Bezalung fern zu halten

oder, um denſelben ausſchließlich auf den Mühe- und Zeitaufwand beziehen zu können, dieſen in Gedanken ganz von der damit verbundenen Gewärung eines geiſtlichen Gnadenguts abzulöſen. Aus den eben angedeuteten Gründen iſt es wol geſchehen, daſs in der katholiſchen Kirche für die Spendung der Sakramente der Euchariſtie, der letzten Ölung — gewönlich auch der Buße — Gebüren nicht vorkommen. Auch die evangeliſche Kirche kennt zwar einen „Beichtgroſchen", aber keine Abendmalsgebür. Warum aber ſoll eine Gebür für die Taufe ſchicklicher ſein, als für das heil. Abendmal? Gewiſs es iſt nicht Simonie, wenn für geiſtliche Amtsverrichtungen aus Dankbarkeit etwas gegeben und das ſo Gegebene angenommen wird; daſs aber eben doch die Herkömmlichkeit und dann ſogar Notwendigkeit der Entrichtung von Geldgaben für Spendung geiſtlicher Güter dieſe zu einem Mittel von Gelderwerb macht, das Geldeinkommen eines Geiſtlichen größer oder geringer iſt, je nachdem er mehr oder weniger Taufen u. ſ. w. zu verrichten hat, mehr oder weniger Familien ihn zum Beichtvater erwälen, darin liegt eine Beziehung zwiſchen den Heilsgütern und dem Mammon, die der Heiligkeit jener nicht gemäß iſt. Entſchiedene und auch kirchenrechtlich anerkannte Simonie iſt es, wenn eine geiſtliche Amtshandlung grundlos verweigert wird, ehe die Gebür dafür entrichtet oder geſichert iſt; die Simonie hat hier die Geſtalt der Erpreſſung, c. 42. X de simonia (5, 3), wärend andererſeits die Annahme und Forderung von Stolgebüren von Seiten des einzelnen Geiſtlichen kein Vorwurf treffen kann, ſo lange kirchenordnungsmäßig die Stolgebüren einen Teil des Amtseinkommens ausmachen, worauf er zu ſeinem Lebensunterhalte angewieſen iſt.

Eine beſondere Art der Simonie, welche nur in der katholiſchen Kirche vorkommen kann, in dieſer aber auch, früher wenigſtens, ſehr häufig vorkam, iſt die Gewärung oder Erlangung der Aufnahme in einen geiſtlichen Orden für Geld oder Geldeswerth (Simonia circa ingressum religionis).

Offenbar iſt dieſer Art der Simonie, wie J. H. Böhmer im J. E. P. T. IV. L. V. T. III, §§ 13 sqq. mit guten Gründen ausfürt, vergleichbar und nur noch verwerflicher, als ſie, die Anlockung zum Religions- oder Konfeſſionswechſel durch die Zuſicherung zeitlicher Vorteile. Doch iſt zu bemerken, daſs ſich dieſe Art der Proſelytenmacherei deshalb nicht unter den Rechtsbegriff des Verbrechens der Simonie würde ſubſumiren laſſen, weil dabei nicht ein geiſtliches Gut (wofür die katholiſche Kirche die Gemeinſchaft eines geiſtlichen Ordens allerdings anſieht) für Geld verkauft und gekauft wird. Und inſofern iſt es vollkommen gerechtfertigt, daſs nie ein Kirchengeſetz jenen Frevel als Simonie verboten und mit Strafe belegt hat.

Auf weiterer Ausdehnung des Simoniebegriffs beruht es, daſs dagegen die Kirchengeſetze auch den Verkauf und Kauf des Patronatrechts (als eines spirituali adnexum) für ſich — d. h nicht mit einem Gut, an welchem es haftet — als Simonie behandeln: c. 16. X. de jure patr. (3, 38). Allerdings iſt es der Natur des Patronatrechts zuwider, daſs es als ein Vermögensbeſtandteil betrachtet werde, und kann es ſchon deshalb nicht Gegenſtand eines Kaufvertrags ſein. Es iſt aber auch im proteſtantiſchen Kirchenrecht anerkannt, daſs ein oneroſes Geſchäft über ein Patronatrecht als Simonie anzuſehen ſei und daher den Verluſt desſelben bewirke.

Zur Vollendung des Verbrechens der Simonie gehört, daſs für ein geiſtliches Gut zeitliche Vorteile (auch wenn ſie nicht zu Geld angeſchlagen werden können, wie obsequium oder favor: c. 114. can. 1. qu. 1) auf Grund einer Übereinkunft wirklich gewärt und angenommen worden ſind. Außerdem kann nur von einem Verſuch der Simonie geredet werden, der (wenn nicht bloß die Entdeckung ſeine Ausfürung verhindert hat) bloß arbiträr zu ahnden iſt. Auf die bloße Vermutung hin, daſs ein zeitlicher Vorteil gewärt worden ſei, um dadurch zu einer res spiritualis zu gelangen, kann überhaupt nicht mit Strafen eingeſchritten werden, obwol, wenn die Vermutung begründet iſt, dadurch eine mentalis simonia und alſo immerhin eine Sünde begangen wurde. Vollendete Simonie zieht für die ſämtlichen Mitſchuldigen nach kanoniſchem Recht eine excommunicatio latae

sententiae nach sich, wovon nur der Papst absolviren kann (c. 6. X. de simonia 5, 3; c. 2. Extrav. comm. cod. 5, 1). Nur wenn die Simonie geheim geblieben ist, können davon die Bischöfe in foro conscientiae absolviren (Conc. Trid. Sess. 24. c. de reform.). Bei der Ordination hat die Simonie überdies für den Ordinirten Suspension von der empfangenen Weihe und Irregularität zur Folge; für den Ordinator ebenfalls Suspension von den Pontifikalien (c. 37. 45. X. h. t. c. 2 Extr. comm. eod.). Alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, sind ungültig, wer eine Pfründe durch Simonie sich verschafft hat, wird irregulär, des Amtes entsetzt und der Erlangung eines anderen unfähig; der Verlust der Pfründe trifft selbst den, der sie durch eine one sein Mitwissen und seine Gutheißung von Anderen begangene Simonie erlangt hat, nur kann er sie durch Dispensation widererlangen, außer wenn er sie durch eine simonische Wal erlangt hat (c. 11. 22. 25. 27. 34. X. h. t. c. 12. 59. X. de elect. 1, 6). Den Klosterkonvent, der sich bei einer Aufnahme in das Kloster der Simonie schuldig gemacht hat, trifft die Suspension von allen kapitularischen Amtern und von allen Jurisdiktionsrechten (c. 1. Extr. comm. h. t.). Neueste Bestimmungen in der Const. Pii IX. Apost. sedis vom 12. Okt. 1869.

Auch in der protestantischen Kirche gelten alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, als nichtig, und wird daher die darauf hin erfolgte Amtsverleihung kassirt; bei Patronen wird wol die Simonie, wenigstens im Widerholungsfalle, mit Entziehung des Präsentationsrechts für ihre Person bestraft; auch Ahndung der Simonie mit Geld- und Gefängnisstrafen kommt vor. Jetzt ist die Simonie durchweg nur als Amtserschleichung kriminell strafbar und kommt insofern die Kognition darüber nur den weltlichen Gerichten zu. Außerdem ist sie auch hinsichtlich der katholischen Kirche bloß Gegenstand der Kirchenzucht und der Disziplinargewalt der Kirchenbehörden (s. O. Mejer, Institutionen des gem. deutsch. Kirchenrechts § 117, Note 11; §. 159, Nr. 2; §. 160, Nr. 2; vgl. mit § 158, Anm. Nr. V).

Zur Verhütung der Simonie wurde schon durch Synodalstatuten des 13. Jarhunderts vorgeschrieben, dass Providenden vor der institutio canonica einen Eid schwören sollen, sich in Beziehung auf die ihnen zu verleihende Pfründe keiner Simonie schuldig gemacht zu haben und früher auch in protestantischen Landeskirchen ein solcher Simonie-Eid gefordert (s. J. H. Böhmer, J. E. P. T. IV. L. V, T. III. §§. 27. 28). Das kanonische Recht kennt diesen Eid nur als einen das Vorhandensein hinreichender Verdachtsgründe voraussetzenden Reinigungseid: c. 38. X. de electione (1, 6).

Litteratur: München, Das kanononische Strafrecht (1866, III. Band, II. Tit., S. 274 ff.); Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl. (1880, §. 193).

Scheurl.

Simplicius, Papst, stammte nach seiner im lib. pontif. enthaltenen Biographie aus Tibur; er wurde am 25. Februar 468 zum römischen Bischof ordinirt. Seine Tätigkeit wurde vornehmlich durch die Teilnahme an den monophysitischen Streitigkeiten in Anspruch genommen. Noch unter Mitwirkung Leos d. Gr. war der alexandrinische Patriarch Timotheus Älurus entsetzt worden; seine Stelle hatte Timotheus Salophakialus erhalten. Ungünstiger gestalteten sich die Verhältnisse für die Anhänger der Chalcedonensischen Synode durch den Sturz des Kaisers Zeno und die Erhebung des Basiliskus. Denn der letztere suchte eine Stütze an den Gegnern des Chalcedonense. Nun verdrängte Timotheus Älurus den orthodoxen Patriarchen Alexandrias und nötigte ihn, sich in ein Kloster in Canopus zurückzuziehen. Simplicius, der die Stellung des Basiliskus nicht kannte oder nicht kennen wollte, trat im Bunde mit Akacius von Konstantinopel für Timotheus Salophakialus ein und suchte die Entfernung seines Gegners durch den Kaiser zu erreichen (Briefe an Akacius, Basiliskus, die Presbyter und Archimandriten von Konstantinopel vom 9., 10. und 11. Januar 476). Aber vergeblich; Basiliskus verwarf vielmehr in seinem Encyklium die Chalcedonensische

Synode und den Brief des römiſchen Leo an Flavian. Aber dieſen Standpunkt konnte er nicht feſthalten; er mußte in ſeinem Antencyklium die erſte Entſcheidung zurücknehmen, und auch das rettete ihm weder den Thron noch das Leben: Zeno riſs die Herrſchaft wider an ſich. Die günſtige Situation ſuchte Simplicius auszunützen: er forderte nicht nur die Entfernung des Timotheus Älurus, auch die Entfernung aller von ihm Ordinirten, die Entfernung des Biſchofs Paul von Epheſus, des Petrus Fullo von Antiochien und anderer Häupter der alexandriniſchen Richtung (Briefe an Zeno vom 9. Oktober 477 und Akacius; über die Unechtheit der von Pagi, Critica in Bar. an. 478, n. 9, dem Hefele zuſtimmt, verteidigten Schreiben ſ. Thiel I, S. 284). Aber ganz erreichte er ſeine Abſichten nicht; zwar Timotheus Salophakialus wurde reſtituirt; Petrus Mongus, der zum Nachfolger des noch im Jare 477 verſtorbenen Timotheus Älurus gewält wurde, konnte auf die kaiſerliche Anerkennung nicht rechnen (Briefe an Akacius und Zeno vom 13. März und 17. Oktober 478). Auch in Antiochia wurde nach der Ermordung des Biſchofs Stephan durch die Gegner des Chalcedonenſe wider ein orthodoxer Biſchof, Calendio, eingeſetzt (Briefe an Zeno und Acacius vom 22. Juni und 15. Juli 482). Aber ſchon Timotheus Salophakialus war kein orthodoxer Parteimann; durch ſein maßvolles Auftreten gewann er die Herzen der Alexandriner; man rief ihm wol auf der Straße nach: Wir lieben dich, auch wenn wir nicht mit dir kommuniziren. Und als er im Jare 482 ſtarb, ſo ſuchte der Kaiſer die kirchliche Eintracht in Alexandrien durch ein Zugeſtändnis an die Gegner des Chalcedonenſe herzuſtellen. Die Orthodoxen wälten zum Patriarchen Johannes Talaja, der zuerſt Verwalter des alexandriniſchen Kirchenguts geweſen, dann Presbyter in dem Kloſter Canopus geworden, ſchließlich auf ſeine erſte Stelle zurückgekehrt war, einen talentvollen, aber ehrgeizigen Mann. Timotheus hatte ihn zu einer Geſandtſchaft an den Hof benützt; er hatte Beziehungen zu dem Dux Orientis Illus, aber ſeit jener Geſandtſchaft war er mit dem Patriarchen Akacius verfeindet. Ihm wurde nun als Unionskandidat Petrus Mongus gegenübergeſtellt. Simplicius erhob bei dem Kaiſer den lebhafteſten Widerſpruch gegek die Wal dieſes Genoſſen der Häretiker, der ewiger Verbannung würdig ſei (Briefe an Akacius vom 15. Juli 482 und Zeno); aber er richtete nichts aus; der Kaiſer entſchied, daſs Johannes entfernt und Petrus, der das Henotikon annahm, inthroniſirt werde. Das ungewonte Schweigen des Akacius, des bisherigen Bundesgenoſſen, muſste dem Papſte zeigen, daſs dieſer auf die Seite des Petrus Mongus getreten war. Johannes Talaja appellirte auf den Rat des Calendio nach Rom: noch einmal drang Simplicius durch den Patriarchen in den Kaiſer, er ſolle den Eindringling entfernen; aber er ſtarb, one irgend einen Erfolg erzielt zu haben, am 2. März 483.

Wenn es Simplicius in dieſem Punkte nicht gelang, die Stellung, die Leo der Gr. errungen hatte, zu erhalten, ſo ſchritt er nach einer anderen Seite mit Erfolg auf der Ban Leos und des Hilarus weiter, indem er den Biſchof Zeno von Sevilla zum apoſtoliſchen Vikar in Spanien ernannte (Gelas. ep. ad ep. Dard. bei Thiel I, S. 407).

Die Biographie des Simplicius erwänt noch die durch ihn vorgenommene Dedikation vier römiſcher Kirchen (S. Stephan auf dem Cölius, S. Andreas, S. Stephan juxta basilicam S. Laurentii, S. Bibiana), die Aufſtellung je eines hebdomadarius für Taufe und Pönitenz bei S. Peter, S. Paul und S. Laurentius, die er anordnete, und die Stiftung koſtbarer Kirchengeräte aus Edelmetall.

Briefe des Simplicius bei Thiel, Epistolae Romanorum pontificum, I, S. 174 ff. Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum S. 77 ff. Biographie im lib. pontif. Liberati breviar. caus. Nest. et Eutych. 16—18. Evagrius, h. e. III, 4 ff. Hefele, Concilien-Geſchichte, II, S. 602 ff. Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom im M.-A., I, S. 246 ff.

Hauck.

Simri, זִמְרִי, LXX *Ζαμβρί*, von Jos. Antt. 8, 12. 5 gräciſirt *Ζαμάρης*, verſchwor ſich wider den König Ela von Iſrael, deſſen Reiterei er zur Hälfte kommandirte, und erſchlug ihn zu Thirza, wo derſelbe im Hauſe ſeines Hausmeiers Arza ſchwelgte und ſich berauſchte, während ſein Heer vor der philiſtäiſchen Stadt Gibbethon zu Felde lag (928 v. Chr. nach Winer, 931 nach Thenius und Bunſen, 935 nach Ewald). Simri rottete ſofort alle männlichen Angehörigen und Freunde des Hauſes Baëſas aus, konnte ſich ſelbſt aber nur eine Woche auf dem uſurpirten Throne behaupten, denn auf die Kunde von Elas Tode rief das Heer den Oberfeldherrn ʿOmri (ſiehe Band VII, S. 185) zum Könige aus, zog mit ihm vor Thirza und eroberte es, worauf Simri, der ſah, daſs er ſich nicht länger würde halten können, ſich in den innerſten und feſteſten Teil der Hofburg, die eigentliche Citadelle, zurückzog und dieſelbe in Brand ſteckte und ſo ſeinen Tod in den Flammen fand (1 Kön. 16, 9—20). Was Ewald, Geſchichte des Volks Iſrael, II, S. 166 f. (1. Aufl.) von einer Verſchonung der Königin und anderer Weiber Elas durch Simri, ja von einem Entgegenkommen jener gegen dieſen berichtet, iſt eine aus 2 Kön. 9, 31 gezogene, aber unberechtigte Vermutung, mit welcher auch die unrichtige Deutung von אַרְמוֹן = Harem, ſtatt Burg, zuſammenhängt. Daſs Simri ein weibiſcher Menſch geweſen ſei, wie Ewald behauptet, iſt durch nichts angedeutet und ſtimmt übel zu ſeinem Tode (vgl. Thenius zu 1 Kön. a. a. O.).

Simri hieß auch jener Fürſt aus dem Stamme Simeon, der eine Midianitin, Namens Cosbi, ins Lager brachte als Buhlerin und deshalb von Aarons Enkel, Pinehas mit derſelben erſtochen wurde (4 Moſ. 25, 6 ff.). Eben durch ſolche Verbindungen mit Midianiterinnen verfürte Bileam Iſrael zum unzüchtigen Götzendienſte des Baal Peor, ſ. 25, 3; 31, 16 (vgl. v. Lengerke, Kenaan, I, S. 598 f., Ewald, Geſchichte Iſr. II, S. 182 ff. (1. Aufl.) und 221. — Pinehas galt ſpäter ſehr hoch und als das kanoniſche Vorbild der Zeloten, ſ. Pſ. 106, 30 und Sirach 45, 28 ff.; 1 Makk. 2, 26. 54. 1 Chron. 2, 6 fürt einen Simri als Enkel Judas an, aber Joſ. 7, 1 ſteht dafür Zabdi; auch ein Nachkomme Jonathans fürte dieſen Namen 1 Chron. 8, 36; 9, 42.

„Könige von Simri" werden Jer. 25, 25 zwiſchen den Königen von Arabien und denen von Elam und Medien erwänt als ſolche, welchen Gottes Zorngerichte verkündet werden. Gewönlich denkt man dabei (ſo ſchon Kimchi) an Simrân, einen Son Abrahams von der Keturah, 1 Moſ. 25, 2, wonach ein arabiſcher, aber nach Jer. 25 nach Perſien hin wonender Stamm gemeint wäre. Grotius kombinirt damit die Zamareni bei Plin. Hist. Nat. 6, 32 im inneren Arabien, d. h. die Schammar oder Centralaraber (Sprenger, Die alte Geogr. Arab., 1875, S. 295 Anm.), und Ewald will Jerem a. a. O. geradezu mit dem Syrer זמרן leſen und die Worte noch zu V. 24 als eine Spezialiſirung der dort kollektive genannten „Könige Arabiens" ziehen; Theodoret will im hebräiſchen Texte noch Simran geleſen haben. Auch Hitzig und v. Lengerke, Kenaan I, p. 286, halten Simri für identiſch mit Simran, von welchem jenes nach Geſenius L. M. s. v. ein abgekürztes Gentilicium wäre; ſie vergleichen dazu ferner die Gegend Zimiris in Äthiopien bei Plin. Hist. Nat. 36, 16, 25; es wäre alſo eine kuſchitiſche, d. h. ſüdarabiſche Völkerſchaft zu verſtehen, — alles etwas prekäre Kombinationen. Winer, Real-Wörterbuch II, S. 465 (3. Aufl.) erinnert wegen des daneben ſtehenden Mediens an die Stadt Zimara in Klein-Armenien am oberen Euphrat, bei Ptol. 5, 7, 2 oder auch an einen gleichnamigen (mit jenem nicht identiſchen, wie Wiener irrig meint) Ort in Groß-Armenien bei Plin. Hist. Nat. 5, 24, 20 = Sinara der Tab. Peuting., vgl. Ritters Erdkunde X, 800, oder endlich an *Ζμύρα* in Aria bei Ptol. 6, 17, 8. Die Sache iſt bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

Die LXX laſſen das Wort als unbekannt aus. S. Kneucker in Schenkels Bibellexikon V, 321 und Kleinert in Riehms Handwörterbuch S. 1484 f.

Rüetſchi.

Simſon (hebr. שִׁמְשׁוֹן, LXX Σαμψων, Vulg. Samson), Son Manoahs, aus dem Stamme Dan, iſt der letzte und volkstümlichſte Held des Richterbuches, welches von ihm (Kap. 13—16) eine Reihe von Kraftproben und Heldenſtreichen erzält, die in einer beſonderen ſchriftlichen Quelle dem Verfaſſer jenes Buches vorlagen und von ihm, wie es ſcheint, nur mit einigen Zuſätzen begleitet aufgenommen wurden. Was Simſon vor allen Helden der Richterzeit auszeichnete, war ungemeine gottverliehene Leibeskraft, die damit zuſammenhing, daſs er von Mutterleib an und auf Lebenszeit dem Herrn geweiht war als ein Naſir (נזיר אלהים 13, 5; ſ. d. Art. Bd. X, S. 426 ff.), wie denn jene göttliche Kraft davon abhing, ob er die zu dem betreffenden Gelübde gehörigen Enthaltungen beobachtete, namentlich das Unterlaſſen des Harſchneidens. Aber nicht allein als ein athletiſcher Recke, der die Philiſter ſeines Armes Wucht fülen läſst, tritt der in ſolch beſonderer Zucht Gottes aufgewachſene Simſon auf, ſondern zugleich als gewandter Kämpfer mit der ſcharfgeſchliffenen Waffe des witzigen Wortes, mit Rätſeln, Sinnſprüchen, Spottverſen, — auch hierin recht ein Vertreter ſeines Volkes in der ſprudelnden Fülle ſeiner Jugendkraft. Seine Überlegenheit gibt ihm ein unverwüſtliches Vertrauen, ſo daſs er one Not die Gefar ſucht und mit ihr ſpielt, über die ſchlimmen Streiche der Feinde ſich mit Humor tröſtet, um ſich ihnen aufs neue auszuſetzen, bis ſie ihn endlich durch ihre Argliſt, nicht durch ihre Übermacht verderben. Mit ſeiner Sorgloſigkeit hängt die planloſe Art ſeines Wirkens zuſammen. Zwar treibt ihn der Geiſt Gottes an den Feind (13, 25; 14, 4); aber aus Scherz und Liebesabenteuern erwachſen ihm ſeine Händel und Heldentaten. Zwar iſt es der Gottesgeiſt, der ihm, zumal in der Not, ſeine übermenſchliche Stärke verleiht (14, 6. 19; 15, 14; 16, 20); aber dieſe Gotteskraft wird oft in zweckloſen Streichen verſchwendet, die von dem Ernſt und der Würde eines Gotteskämpfers nichts an ſich tragen; auch die ernſteren Kämpfe bleiben one Zuſammenhang, die blutigen Siege one jene Frucht, die ein Volksbefreier daraus hätte gewinnen müſſen. Es heißt zwar, Simſon habe Iſrael „gerichtet“ 20 Jare lang (15, 20; 16, 31); aber nur um der Gleichförmigkeit mit den übrigen „Richtern“ willen ſcheint dieſer Ausdruck gebraucht, nicht von dem eigentlichen Erzäler der Simſonstaten, ſondern vom Redaktor des Richterbuches. Denn von der Ausübung einer Gerichtsbarkeit ſehen wir nichts; Simſon hätte ſich dazu auch kaum geeignet. Nicht einmal daſs er ſeinen Stamm anfürte, wird beſtimmter bezeugt. Was er tut, tut er auf eigene Fauſt, vollbringts allein durch ſeine perſönliche gottgeſchenkte Kraft und zu ſeinem Ruhm. Seinem Volk erwächſt mehr mittelbar ein Gewinn daraus und zwar nur ein beſchränkter (13, 5). Er ſelbſt aber, der mit ganzen Scharen von Feinden ſich furchtlos meſſen durfte, wird durch leidenſchaftliche und ungeordnete Weiberliebe, worin er ſich nie enthaltſam gezeigt, ſchließlich zu Fall gebracht. So zeigt dieſe Geſtalt allerdings einen gewiſſen Dualismus, aber es iſt das nicht der Widerſpruch zwiſchen heidniſchem Naturmythus und monotheiſtiſcher Überarbeitung (Seinecke) oder zwiſchen derb volkstümlichem Stoff und religiös-nationaler Form (Wellhauſen), ſondern der Widerſpruch zwiſchen göttlichem Beruf und menſchlicher Natürlichkeit, welche bei noch ſo ausgezeichneter Begabung von oben ſich unfähig erweiſt, ihre höhere Beſtimmung zu erfüllen, wo ſie nicht vom göttlichen Geiſte ganz und gar durchdrungen und geheiligt iſt. Dieſer ſelbe Widerſtreit, der ſich an Simſon ſo perſönlich darſtellt, zeigte ſich verhängnisvoll an ſeinem ganzen Volke, zumal in jener Sturm- und Drangperiode der Richterzeit: obwol von dem Herrn großartig ausgerüſtet und erſtaunlicher Taten fähig, erlag es als ein in ſeiner natürlichen Eigenart unbrauchbares Werkzeug göttlichen Regiments.

Kap. 13 wird zuerſt eine zweifache Erſcheinung des Engels Gottes berichtet, welche an die Patriarchengeſchichte erinnert. Den lange vergeblich auf Kinderſegen harrenden Eltern Simſons wird dabei die Geburt und der Beruf ihres Sones angekündigt und ſeine Weihung an den Herrn eingeſchärft. Er war (13, 5) zum Kampf wider die Philiſter beſtimmt, die übermütigen Bedränger ſeines Stammes und Volkes, welche gerade in dieſer Zeit offenſiv gegen Juda-Iſrael vorgegangen waren (13, 1. Auf denſelben Zeitpunkt geht 10, 7; ſiehe Bd. XII, S. 772.

774). Es war der Beginn der philiſtäiſchen Bedrückung, welcher erſt Samuel ein Ende machte. Sie zog ſich durch die ganze Zeit des Richteramtes Elis hin, (mit deſſen erſter Hälfte die „Richterzeit“ Simſons gleichzeitig ſein mag) und ſteigerte ſich noch gegen das Ende jener Periode. Ein erſter Cyklus von Heldentaten Simſons bewegt ſich um ſein Verhältnis zu einer Philiſtertochter zu Timnath. Auf dem Wege zu ſeiner Braut zerreißt er einen Löwen, der ihm ſpäter bei der Hochzeit den Stoff gibt zu ſeinem Rätſel, womit er die Geſellſchaft der Unbeſchnittenen in Verlegenheit ſetzt, bis ſeine gutmütige Nachgiebigkeit dem Weibe gegenüber ihm zum erſtenmal Nachteil bringt, den er jedoch durch einen kühnen Beutezug auszugleichen weiß (Kap. 14). Nimmer verlegen, wo es galt einen Handel auszufechten, rächte er durch Verwüſtung der Felder am ganzen Philiſtervolk den ihm angetanen Schimpf, daſs man ſeine Brautwerbung und Hochzeit nicht weiter gelten ließ, ſondern ſeine Braut einem andern gab. Und als die Philiſter ihren Schaden den Schwiegervater und ſein Haus entgelten ließen, nahm er davon einen neuen Anlaſs, ihnen den ſtärkeren zu zeigen. Die größte Niederlage richtete er bald darauf unter ihnen an, als die feigen Judäer ihn den Philiſtern als unwillkommenen Ruheſtörer ausgeliefert hatten (Kap. 15). Ein Siegesliedchen (15, 16) erinnerte an dieſe Heldentat, die mit der unvollkommenen Waffe eines Eſelskinnbackens vollbracht worden war, ebenſo die Örtlichkeit von Ramath Lechi, wo man, wie es ſcheint, den Kinnbacken noch in den Felsgebilden zu erkennen glaubte. Auch den Bewonern von Gaza ſpielte Simſon einen zwar harmloſeren, aber für ſie gar ſchimpflichen Streich, indem er ihnen die Torflügel ihrer Stadt nächtlicherweile ausfürte, als ſie den in Liebesluſt verſtrickten Helden wol eingeſchloſſen zu haben glaubten. Verhängnisvoll wurde ihm die Liebe zu einer andern Philiſtäerin Delila, welche ihm das Geheimnis ſeiner Kraft abzulocken wuſste, und es ihren Landsleuten verriet. Dreimal hatte er ſie hingehalten mit irrigen Angaben; zuletzt tat er ihr kund, daſs mit ſeinem Haupthar auch ſeine Körperſtärke ſchwinden müſste. Sie ſchnitt es ihm ab, und „der Herr war von ihm gewichen“. Schwach wie ein Anderer, wurde er überwältigt, geblendet und muſste im Gefängnis Sklavendienſt verrichten (16, 4—21). Den Schluſs des dramatiſchen Konfliktes bildet Simſons Tod. Nachdem ihm allmählich mit dem Hare die Kraft wider gewachſen war, ermannte er ſich zu ſeiner letzten Rache und ging unter, die Philiſter unter den Trümmern ihres Götzentempels begrabend (16, 22 ff.). — So ſchön dieſer Stoff epiſch oder dramatiſch angeſehen ſich gruppirt, indem der Konflikt ſich immerfort ſteigert, die Anfechtungen und Kraftanſtrengungen des Helden immer ernſter und mächtiger werden, bis er unterliegt, im Tode noch ſeine übermenſchliche Kraft beweiſend, nachdem ſeine menſchliche Schwachheit im Leben oft genug ihn gefärdet hat, — ſo iſt doch unbegründet, daſs der Verfaſſer gerade zwölf Heldenwerke habe berichten wollen (Bertheau, G. Baur) oder daſs das Ganze aus fünf Akten von je drei Wendungen zuſammengeſetzt ſei (Ewald) oder aus ſechs Akten (Dieſtel) oder ſieben Großtaten (Schenkel). Der Faden wird einmal (16, 1) neu angeſponnen; urſächlich hangen die vorher erzälten Abenteuer alle zuſammen; 16, 1—3 ſteht ſelbſtändig da; dann folgt wider eine Reihe zuſammengehöriger Auftritte bis zum Schluſs. Aber es ſcheint die Erzälung nicht mit Rückſicht auf eine beſondere Symmetrie gruppirt.

Mit etwas mehr Anſchein von Berechtigung als andere Erzälungen der Bibel hat die Kritik die Geſchichte Simſons zu den indogermaniſchen Mythen in Beziehung geſetzt. Schon der Name שִׁמְשׁוֹן (von שֶׁמֶשׁ diminutiv: der kleine Helios, oder adjektiviſch: ſonnenhaft; nach Andern dieſelbe Bildung wie der Name des Fiſchgottes דָּגוֹן, alſo Sonnengott; noch Andere leiten es freilich von שׁמם ab: der Verwüſter; one beſtimmte Ableitung ſagt Joſephus Ant. V, 8, 4: der Name bedeute *ἰσχυρός*) erinnerte an Herakles, den Sonnenheld, ebenſo die Kraftproben an die zwölf Werke jenes Heroen. Die Ähnlichkeit, welche ſchon in der alten Kirche auffiel (Euſebius, Chron. ed. Schöne p. 54 sq.), wurde oft ſo erklärt, daſs jener helleniſche Mythus Nachbildung des bibliſchen ſei (Philaster, De haeres. cap. 8; Georgius Syncellus, Chronogr. ed. Dindorf I, 309). Neuere betrachten die Ge-

ſchichte Simſons nach Analogie der herakleiſchen als Naturmythus. S. darüber Köhler, Geſch. II, 1, S. 32 f. Nach vereinzelten Vermutungen Früherer (z. B. Vatke, Rel. des A. T.'s I, 368 f.) hat namentlich Steinthal (ſ. unten) eine Ausdeutung dieſer Erzälungen in allen Einzelheiten verſucht, auf der Annahme fußend, daſs Simſon der Sonnengott. Ihm folgen Seinecke (Geſch. I, 253 ff.), Goldziher (Mythos der Hebräer, S. 128), J. Braun (Naturgeſch. der Sage, 272. 442), M. Schultze (Handb. der ebräiſchen Mythol. 147. 151. 232): Der Name Simſon ſei gleich Sonnengott, wozu auch Nöldeke DMZ. XV, 806 f. zu vergleichen; das Haupthar, in welchem die Kraft liege, gehe auf die Sonnenſtrahlen, der Löwe 14, 5 ff. ſei der nemeiſche, das Sternbild am Himmel; wenn die Sonne dort ſtehe, ſchwärmen die Bienen, daher Honig aus dem Starken; die Füchſe 15, 4 wie Ovid. Fasti IV, 681 Symbol des Getreidebrandes; ſiehe aber auch Livius XXII, 16 f.; der Delila entſpreche Omphale; die beiden Torflügel mit ihren Pfoſten den Säulen des Herakles u. ſ. w. Da indeſſen die Unterſchiede zwiſchen beiderlei Erzälungen noch augenfälliger ſind als ſolche zum Teil ſehr geſuchte Berürungen, ſo halten Andere dafür, um die hiſtoriſche Perſon Simſons hätten ſich nur einzelne mythiſche Züge dieſer Art gelagert; ſo Hitzig (Geſch. S. 123), Roskoff (ſ. unten); G. Baur (ſ. unten). Richtiger ſehen Andere ganz vom ariſchen Naturmythus ab, räumen dagegen der lokalen Sage mehr oder weniger Anteil an der Ausgeſtaltung der vorliegenden Erzälungen ein. Daſs dieſelbe nicht ganz auszuſchließen iſt, ſo willkürlich es wäre, die Rieſenkraft Simſons nach dem Maßſtab des Gemein-Menſchlichen zu meſſen, dafür ſprechen Stellen wie 15, 17 ff. So glaubt Ewald, daſs die geſchichtliche Geſtalt dieſes Helden mehr als die anderen der Richterzeit von der Macht der Sage ergriffen worden, hält aber daran feſt, daſs jene noch deutlich genug zu erkennen ſei. Auch Reuß (Geſch. S. 124 ff.) will in dieſer „volkstümlichſten Heldenſage" von Naturmythus nichts wiſſen. Mag man auch einige Abrundung und ausſchmückende Steigerung bei der mündlichen Fortpflanzung der Kunde von dem beliebten Volkshelden für warſcheinlich halten — ſelbſt bei ſtark kritiſcher Anlage wird man nicht verkennen, daſs ein feſter konkreter Überlieferungsſtoff hier geboten wird, der von den ſchattenhaften Gebilden helleniſcher Phantaſie ſich wie Wirklichkeit und Ideal unterſcheidet. Das Leben Simſons iſt lokal beſtimmt und in enge Grenzen geſchloſſen vom erſten Auftreten (13, 25) bis zum Grabe (16, 31); vgl. 14, 1. 5. 19; 15, 17 ff.; 16, 1. 3. 4. Ebenſo iſt der perſönliche Charakter ein naturwahr individueller; „die Züge gehen zur Einheit eines Charakters zuſammen" (Hitzig). Die ganze Geſtalt iſt eine echt hebräiſche; die Begebenheiten ſtützen ſich wie auf beſtimmte Örtlichkeiten, ſo auf unüberſetzbare hebräiſche Sprüche 14, 4. 18; 15, 7. 16 und ſonſt. Siehe über die dabei häufigen Reime und Alliterationen Sommer, Bibl. Abhandlungen I, S. 86 f. Und das religiöſe Moment iſt nicht etwas ſpäter Eingetragenes, ſondern die Seele des Ganzen. Nur als Gottgeweihter iſt Simſon ein Kraftheld (Ewald will ihn ſogar als den erſten aller Naſiräer betrachten); mit dem Bruch ſeines Gelübdes iſt es auch um ſeine Stärke geſchehen. Denn auch was an dieſer leiblich iſt, iſt doch nicht bloß fleiſchlich. Die Litteratur ſiehe unter „Richter" Bd. XII, S. 778; von Bertheaus Kommentar Aufl. 2, 1883. Zu Simſon ſpeziell vergleiche außerdem: Niemeyer, Charakteriſtik d. Bibel, Halle 1778, III, S. 479 ff.; Roskoff, Die Simſonsſage 1860; Steinthal in der Zeitſchrift für Völkerpſychologie u. Sprachwiſſenſchaft, 1862, S. 129 ff. Ferner die Artikel Simſon von Winer (Realwörterbuch), Dieſtel (in Aufl. 1 dieſer Realencyklopädie), Schenkel (Bibellexikon), G. Baur (in Riehms Handwörterbuch).

v. Orelli.

Simultaneum (scil. religionis exercitium). I. So bezeichnete man im früheren deutſchen Reich das Verhältnis, welches entſtand, wenn mehrere Religionsparteien berechtigt waren, ihre Religion neben einander in ein und demſelben Territorium auszuüben, und zwar der Art, daſs das Maß der Religionsübung der etwa ſchlechter geſtellten Religionspartei über das Recht der bloßen Hausandacht hinausging.

Vom Standpunkt der römiſch-katholiſchen Kirche aus, welche allen anderen

Kirchen und Religionsgesellschaften die Existenzberechtigung abspricht, erscheint das Simultaneum als ein Unding. In Deutschland ist es erst möglich geworden, nachdem der Augsburger Religionsfriede (s. d. Art. Bd. I, S. 776) für die Reichsstände die Freiheit, sich zu dem in der Augustana niedergelegten evangelischen Glauben zu bekennen, anerkannt hatte und demnächst im westfälischen Frieden von 1648 bestimmt war, dass das in dem ersteren Friedensschluss anerkannte jus reformandi der Reichsstände in Bezug auf das Verhältnis der Evangelischen und Katholiken darin seine Schranke haben sollte, dass den Anhängern der einen oder anderen Konfession ihre bisherige Religionsübung, wann und wie sie dieselbe in einem Zeitpunkte des sog. Normaljares (d. h. des Jares 1624, s. auch Bd. I, S. 431) gehabt hatten, belassen bleiben und dass, so weit das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformirten in Frage kam, in der gedachten Beziehung der Zustand zur Zeit des Friedensschlusses entscheiden sollte (Instrum. pacis Osnabrug. Art. V, § 31. 32. und Art. VII, § 1. 2).

Wärend unter den erwänten Voraussetzungen die Anhänger der einen oder anderen Religionspartei von dem andersgläubigen Fürsten geduldet werden mussten, erhob sich bald nach dem Friedensschlusse die Streitfrage, ob bei einer Verschiedenheit der Religion des Landesherrn und der Untertanen der erstere auch seiner Konfession die freie Religionsübung über das Maß des Hausgottesdienstes hinaus zu gestatten befugt sei, selbst wenn diese im Normaljar eine solche nicht besessen hatte. Praktische Bedeutung hatte die Frage namentlich für den Fall, dass der Regent eines protestantischen Landes nach seinem Übertritt vom Protestantismus zum Katholizismus nunmehr auch der katholischen Kirche freie Entfaltung im Lande gewären wollte oder gewärte, da der westfälische Frieden (cit. Art. VII) für den Fall eines Wechsels des Landesherrn zwischen den beiden evangelischen Konfessionen nicht allein diesem selbst die Einrichtung eines Hofgottesdienstes, sondern auch den mit ihm übertretenden Gemeinden das Recht der Religionsübung zugesichert hatte.

Die gedachte Streitfrage wurde teils (so namentlich seitens der Katholiken) bejahend, teils verneinend beantwortet. Eine dritte Ansicht machte einen Unterschied zwischen einem sog. schädlichen (nocuum) und unschädlichen (innocuum) Simultaneum. Das erstere, Einräumung der Religionsübung und gleichzeitige Entsetzung der herrschenden Religionspartei aus ihren Kirchen und Gütern, um sie der neu zugelassenen zuzuwenden, wurde für unzulässig, das unschädliche dagegen, nämlich bloße Einräumung der Religionsübung an eine bisher nicht berechtigte Religionspartei unter Verpflichtung derselben, für ihre Kultuseinrichtungen und Bedürfnisse mit eigenen Mitteln zu sorgen oder auch zugleich unter gelegentlicher Einräumung leer stehender und nicht benutzter Kirchengebäude der bisher herrschenden Konfession, für statthaft erklärt (vgl. Joh. Chr. Majer, Teutsches geistliches Staatsrecht, 1773, 2, 260; Pütter, Hist. Entwicklung d. heut. Staatsverfassung d. deutschen Reichs, 1786, 2, 203 ff.; J. H. Boehmer, Jus ecclesiasticum Protestantium III, 36. §§ 8 sq.; Wiese, Handbuch d. gem. in Teutschland üblichen Kirchenrechts, III, 2, 104). Die verneinende Ansicht berief sich namentlich auf den Art. V, § 33, in welchem ausdrücklich eine besondere Vorschrift im Sinne einer wenigstens beschränkten Zulassung für das Bistum Hildesheim gemacht ist (des Näheren s. Endres, Diss. de pactorum Hildesiensium in confirmanda communi catholicorum doctrina circa Simultaneum efficacia, Wirceburg. 1765 und vindicata pactorum Hildesiensium in confirmanda communi circa Simultaneum doctrina efficacia, ibid. 1771, bei Schmidt, Thesaur. jur. eccles. 4, 257 u. 329), sowie auf Art. V, § 27, welcher den Landesherrn für verpfändete und von ihnen wider eingelöste Gebiete die Einfürung der öffentlichen Übung ihrer bisher dort nicht recipirten Religion erlaubte (s. Dürr, Diss. de eo quod justum est circa jus reformandi in territorio oppignerato, Mogunt. 1760, bei Schmidt a. a. O. S. 140).

Erst der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Febr. 1803 hat die Streitfrage beseitigt, indem er sich für die Zulassung eines sog. unschädlichen Simultaneum aussprach (vgl. § 63: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder

Religion der Besitz und ungestörte Genuss ihres eigentümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuss bürgerlicher Rechte zu gestatten"). Die weitere Entwickelung in Deutschland, welche überall mit einer Ausnahme zu der Parität zwischen den ehemaligen Reichskonfessionen geführt hat, ist bereits Bd. XI. S. 223 im Artikel „Parität" besprochen. Der letztere Ausdruck hat übrigens in unserer Zeit das Wort Simultaneum für die Gleichberechtigung mehrerer verschiedener Konfessionen in demselben Lande aus dem Gebrauche verdrängt.

II. Unter Simultaneum verstand man ferner, und in dieser Bedeutung ist das Wort auch noch heute üblich, die Berechtigung zweier Kirchengemeinden verschiedener Konfessionen auf ein und dieselbe kirchliche Einrichtung, genauer den Simultangebrauch einer solchen, vor Allem eines und desselben Kirchengebäudes, dann auch desselben Friedhofes. (Wegen der gemischten Bistümer und Kapitel s. Bd. VII, S. 515.)

Solche Simultanverhältnisse sind in Deutschland, namentlich im Westen und im Südwesten mehrfach in der Zeit zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem westfälischen Frieden und auch noch nach diesem entstanden und begründet worden. Veranlassung dazu haben namentlich die Einziehung einer Reihe von Kirchengütern durch die Protestanten nach dem erstgedachten Frieden und die mit der Gegenreformation verbundene, infolge des Restitutionsediktes vom 6. März 1629 stattgehabte Restitution derselben an die Katholiken (vgl. darüber Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt, Wien 1883), ferner die während des 30jährigen Krieges vorgekommenen Änderungen in der Stellung der Religionsparteien in den einzelnen Ländern und auch die mehrfachen Konversionen von Landesherren, namentlich vom Protestantismus zum Katholizismus und die landesherrliche Festsetzung einer Mitberechtigung der Katholiken an evangelischen Kirchen (vgl. z. B. Hartung, Das kirchliche Recht der Protestanten im vorm. Herzogthum Sulzbach, herausgeg. v. Engelhardt, Erlangen 1872) gegeben. Was insbesondere die Pfalz betrifft, so hatte der Art. 4 des mit Frankreich abgeschlossenen Friedens von Ryswik von 1697 zwar die Rückgabe der von Frankreich infolge der sog. Reunionen weggenommenen pfälzischen Länder angeordnet, aber in einer erst in den letzten Stunden eingeschobenen und deshalb von den Protestanten hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit nicht anerkannten Klausel war zugleich bestimmt worden, dass die widerrechtlich eingedrungenen Katholiken in ihrer damals bestehenden Religionsübung belassen werden sollten. Zur Vollziehung dieser Klausel fürte der katholische Kurfürst Johann Wilhelm durch das Edikt vom 29. Oktober 1698 allgemein das sog. Simultaneum ein, d. h. er erklärte alle reformirten Kirchen und Kirchhöfe für alle drei Konfessionen gemeinschaftlich, wogegen er die Katholiken im Alleinbesitz ihrer Kirchen beließ. Im Zusammenhang damit wurde ferner die Verwaltung des allgemeinen Kirchenvermögens einer aus Katholiken und Protestanten gemischten sog. Administrationskommission (1699) übertragen. Beschwerden der Reformirten über diese Vergewaltigungen beim Reichstage blieben erfolglos und erst als Preußen mit gleicher Behandlung der Katholiken in seinen Ländern drohte (M. Lehmann, Preußen u. die kathol. Kirche seit 1640, 1, 386), verstand sich der Kurfürst dazu, durch die sog. Religionsdeklaration von Düsseldorf (vom 26. November 1705) das eingefürte Simultaneum im allgemeinen wider aufzuheben. Ausgenommen wurden die Kirchen, an denen es schon vor dem Aussterben der pfalz-simmernschen Linie (1673) bestanden hatte, ferner sollte in den Hauptstädten mit mehreren Kirchen wenigstens eine den Katholiken verbleiben, in den übrigen Oberamtsstädten mit einer Kirche aber, sowie in Heidelberg bei der Heiliggeistkirche die Benützung des Langhauses den Reformirten, die des Chores den Katholiken zukommen. Die Kirchen in den übrigen Städten und auf dem Lande, sowie die Einkünfte des allgemeinen reformirten Kirchenvermögens wurden zu $^5/_7$ den Reformirten, zu $^2/_7$ aber den Katholiken zugewiesen (B. G. Struve, Pfälzische Kirchenhistorie, Frankfurt a. M. 1721, S. 768 ff.).

Die rechtliche Theorie des Simultangebrauches von kirchlichen Einrichtungen, insbesondere von Kirchengebäuden, ist, da meistens gesetzliche Bestimmungen darüber fehlen (nur das preußische allgem. Landrecht II, 11, §§ 309—317 und das baierische Religionsedikt vom 26. Mai 1818 §§ 90—99 enthalten solche, das letztere im wesentlichen Anschluss an das preußische Landrecht), wenig durchgebildet und sehr bestritten.

Die rechtliche Grundlage für den gemeinschaftlichen Gebrauch einer Kirche kann einmal das Miteigentum beider Gemeinden an dem Gebäude bilden, ein Fall, bei welchem auch zugleich mehrfach ein Miteigentum am Kirchenvermögen vorkommt. Es ist aber auch möglich, dass die Kirche im Allgemeineigentum der einen Gemeinde steht und dass die Berechtigung der Gemeinde der anderen Konfession sich bloß als ein Gebrauchsrecht charakterisirt. Ob das eine oder andere anzunehmen ist, lässt sich nur unter Berücksichtigung der Art der Entstehung des Simultaneums, insbesondere etwaiger zwischen den Gemeinden geschlossener Verträge (so auch A.L.R. II, 11, § 309 und Religionsedikt § 90) feststellen. Es stehen sich in diesen Fällen stets zwei Gemeinden, als verschiedene Rechtssubjekte gedacht, gegenüber und es ist unhaltbar, wenn neuerdings, so von Hirschel, die rechtlichen Verhältnisse bezüglich der Simultankirchen im Archiv f. kath. Kirchenrecht 46, S. 365 behauptet worden ist, dass die betreffenden Religionsgesellschaften bezüglich der Simultankirche nicht als von einander getrennte Gesellschaften, sondern als eine einzige, in Bezug auf die betreffende Kirche die Gemeinschaft und die Einheit der Religion noch festhaltende Gemeinde betrachtet werden müssten. Der Berechtigung zum Miteigentum oder Mitgebrauch steht es aber gleich, wenn nur die tatsächliche Mitbenutzung durch eine besondere Bestimmung, wie z. B. der des westfälischen Friedens über das Normaljar, eine rechtliche Anerkennung erhalten hat. Ein Simultaneum im Rechtssinne entsteht nicht, wenn die eine Religionspartei der anderen bloß bittweise (precario) die Mitbenützung einräumt, vielmehr kann die Erlaubnis dazu jeder Zeit widerrufen werden (s.A.L.R. II, 11, §§ 314. 317; Relig.-Ed. §§ 94. 97). Dasselbe gilt, wenn die Duldung der Mitbenützung gegenüber der berechtigten Partei durch Gewalt erzwungen ist (vgl. den Rechtsfall in d. Zeitschrift f. Kirchenrecht 17, S. 326). Die erwänten beiden Gesetzgebungen bestimmen für den Fall, dass bei einem Streit die Berechtigung beider Gemeinden nicht festzustellen ist, dass die Benützung derjenigen, welche am spätesten zum Mitgebrauche gelangt ist, nur als eine widerrufliche und bittweise eingeräumte gilt, und dass, wenn dagegen das Verhältnis der Mitbenützung nicht klar zu stellen ist, beide Gemeinden als gleichberechtigt zu betrachten sind.

Die Art und das Maß der beiderseitigen Benützung kann sehr verschieden sein. So kommt eine räumliche Trennung vor in der Weise z. B., dass die eine Partei das Schiff, die andere den Chor der Kirche zur Verfügung hat, andererseits sind besondere Stunden für den Gottesdienst jeder Religionspartei festgesetzt. Es kann auch der Gebrauch der Kirche für die eine Partei bloß auf die Vornahme von Kasualhandlungen, Taufen u. s. w. beschränkt sein (s. Archiv für katholisches Kirchenrecht, 25, S. 1. 48. 281). Endlich ist, freilich vereinzelt, sogar gemeinsamer Gottesdienst vorgekommen. Nach der Protestantischen Kirchenzeitung von 1854, S. 102, bestand in Güldenstadt im Osnabrückschen zwei Jarhunderte hindurch bis zum Jare 1850 ein Simultaneum in der Art, dass die römische und die evangelische Gemeinde ein gemeinsames Gotteshaus, einen gemeinsamen katholischen Priester und einen evangelischen Küster hatten. Der Priester begann den Kultus durch einen Introitus, dann folgten die Evangelischen mit dem Kyrie eleison, der Priester mit dem Gloria in excelsis, die Evangelischen mit dem Liede: „Allein Gott in der Höh". Nachdem der Priester und die katholische Gemeinde abwechselnd gebetet und gesungen hatten, verlas der erstere die Epistel und die Evangelischen sangen den dritten Vers des Liedes: „Allein Gott ꝛc." Hierauf sang der Priester das Evangelium und das Glaubensbekenntnis, dann folgten die Evangelischen mit dem Liede: „Wir glauben All' an Einen Gott". Nun brachte der Priester das Meßopfer dar, welchem die Evangelischen

untätig zusahen. Nach dem Schlusse der Messe sangen sie ein auf den Sonntag oder Festtag sich beziehendes Lied, wärend dessen der Priester die Kanzel bestieg, um beiden Religionsparteien eine Predigt zu halten. Zum Schlusse des Gottesdienstes sangen die Evangelischen ein Par passende oder dieselbe ergänzende Liederverse.

Über die Tragung der Lasten, insbesondere der Unterhaltungskosten, entscheiden zunächst die vorhandenen Verträge, eventuell sind dieselben aus dem etwaigen gemeinsamen Kirchenvermögen zu bestreiten. Bei gemeinsamem Eigentum beider Parteien an der Kirche haben im Falle der Unzulänglichkeit oder beim Mangel eines solchen Vermögens beide Gemeinden dazu beizutragen. Mehrfach wird die Ansicht verteidigt (so Hirschel a. a. O. S. 374 und Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämmtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 2. Aufl., Regensburg 1883, S. 417), dass die Verteilung nach der Zal der Glieder beider Gemeinden und nach Maßgabe des Vermögens der letzteren erfolgen müsse, indessen geht diese Ansicht von der nicht richtigen Voraussetzung aus, dass beide Gemeinden als eine einzige zu behandeln seien. Wenn dagegen bloß eine Gemeinde das Alleineigentum hat, der andern nur ein Nutzungsrecht zukommt, so hat die erstere alle gesetzlich dem Eigentümer obliegenden Lasten zu tragen, die andere aber nur nach Maßgabe ihrer Nutzungsrechte zu kontribuiren.

Eine Neubegründung von Simultanberechtigungen an Kirchen ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus dadurch ausgeschlossen, dass katholische Kirchen nicht einem anderen als katholischen Gottesdienst überliefert werden sollen, c. 41, C. XXIV, qu. 1. Wenn die protestantische Kirche auch von ihrem Standpunkt aus anderen Religionsparteien die Benützung ihrer kirchlichen Gebäude gestatten kann, und auch, wie dies neuerdings widerholt zu Gunsten der Altkatholiken precario geschehen ist, gestattet, so wird dieselbe heute kaum genügende Veranlassung finden, rechtlich bindende Verpflichtungen in dieser Beziehung einzugehen. Nach den französischen organischen Artikeln von 1802 ist die Begründung eines Simultaneums unstatthaft, da dasselbe kirchliche Gebäude nur einem einzigen Kultus gewidmet werden darf (Art. 46). Die Einfürung des Simultaneums durch Ersitzung des Miteigentums oder Mitgebrauchsrechtes ist ebenfalls unzulässig, nicht nur, wo dies, wie in Preußen und Baiern, A.L.R. II, 11, § 315 und Rel.-Ed. § 95, ausdrücklich gesetzlich ausgesprochen ist, sondern auch da, wo in Ermangelung partikularrechtlicher Vorschriften das gemeine Recht zur Anwendung kommt. Die gottesdienstlichen Gebäude der einzelnen Religionsparteien stehen insoweit außerhalb des rechtlichen Verkehrs, als Rechte, welche mit ihrer Zweckbestimmung unvereinbar sind, von ihnen nicht begründet, also auch nicht ersessen werden können. Der Gebrauch eines solchen Gebäudes für den Zweck einer anderen Konfession ist aber prinzipiell der Bestimmung desselben zuwider und die frühere Entwicklung des Simultaneums lediglich eine durch bestimmte historische Verhältnisse hervorgerufene Singularität.

Eine Aufhebung des Simultaneums kann auf dem Wege der Vereinigung zwischen den beiden berechtigten Gemeinden unter der kirchenverfassungsmäßigen Mitwirkung der geistlichen Oberen stattfinden. Das baierische Rel.-Ed. § 98 fordert dazu königliche Genehmigung. Auch einseitige Aufgabe des Rechtes durch eine der beteiligten Gemeinden ist statthaft, nur wird dieselbe dadurch nicht von ihren etwaigen Lasten und Verpflichtungen frei. Die Frage, ob seitens eines Teiles eine Auseinandersetzung hinsichtlich der gemeinschaftlichen Kirche und des gemeinschaftlichen Vermögens wider Willen des anderen beansprucht, also Abteilung des letzteren und Überlassung der Kirche gegen Entschädigung verlangt werden kann, wird zum Teil verneint. Das trifft für die Fälle zu, wo, wie dies die Regel ist, das Simultaneum durch gesetzliche Vorschriften, z. B. den westfälischen Frieden, begründet ist. Sollte dagegen dasselbe durch einen privatrechtlichen Vertrag eingefürt sein, so kann die Forderung einer Auseinandersetzung, weil es sich hier um ein rein privatrechtliches Verhältnis handelt, nicht für unzulässig erachtet werden.

Was die Stellung des States gegenüber dem Simultaneum betrifft, so würde

derſelbe gegen den heute anerkannten Grundſatz, daſs er den Kirchen und Religionsgeſellſchaften in ihren inneren Angelegenheiten Autonomie gewären und keine zu Leiſtungen und zu Laſten zu Gunſten einer anderen zwingen ſoll, verſtoßen, wenn er, ſei es auf dem Verwaltungswege, ſei es durch die Geſetzgebung einen Simultangebrauch von Kirchen erzwingen wollte. (Über eine Ausnahme ſ. unter IV.) Das I. badiſche Konſtitutionsedikt v. 14. Mai 1807 beſtimmt in § 10, welcher nicht aufgehoben iſt, in dieſer Hinſicht: „Auch ein geteiltes oder gemeinſchaftliches Recht des Gebrauches oder Genuſſes der Kirchen, der Pfarr- und Schulgebäude oder des kirchlichen Vermögens, das den Kirchſpielen einer oder der anderen Konfeſſion angehört, ſoll unter keinerlei Vorwand eingefürt, noch mit irgend einer Angabe der Unſchädlichkeit gerechtfertigt werden . . . Für einen verbotenen Mitgebrauch ſoll jedoch derjenige nicht geachtet werden dürfen, der nur für einen Notfall auf eine kurze Zeit, z. B. wegen Brandſchäden, Kirchenausbeſſerung oder für wandelnde Gemeinden, mithin für vorübergehende Anläſſe, z. B. für eingelegte Kriegsvölker verlangt wird. Hierüber bleibt der Statsgewalt jede Anordnung, welcher den Genuſs der eigentumsberechtigten Kirche nicht ſchmälert oder hindert, unbenommen".

Dagegen ſind die Stats-, insbeſondere die Polizeibehörden befugt, Anordnungen zu treffen, wenn dies im Intereſſe der Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung bei vorkommenden Streitigkeiten unter den Religionsparteien erforderlich wird (Archiv für kathol. Kirchenrecht 12, 470), und dieſe werden unter Umſtänden bei ſchweren Störungen und Gefärdungen der öffentlichen Ordnung auch auf zeitweiſe Unterſagung des Simultangebrauches gehen können. Eine direkte Erzwingung der Aufhebung desſelben wider Willen der beiden Religionsparteien würde aber gegen die Stellung verſtoßen, welche der moderne Stat gegenüber den Religionsgeſellſchaften einzunehmen hat. Anders ſteht es freilich nach Partikularrecht. Das bairiſche Rel.-Ed. § 99 beſtimmt: „Auch kann eine ſolche Abteilung von der Statsgewalt aus polizeilichen oder adminiſtrativen Erwägungen oder auf Anſuchen der Beteiligten verfügt werden"; und das citirte badiſche Edikt a. a. O.: . . „Nur da, wo ein ſolches Simultaneum jetzt ſchon beſteht oder angeordnet iſt, bleibt es ferner, ſo lange nicht die Teilhaber unter ſich eine Abteilung einverſtändlich beſchließen, oder die Statsgewalt durch eine Auskunft, die jedem Teile gleichheitlich und billig ſeine ſeparate Kirchen-Konvenienz zuweiſet, ſich in den Stand geſetzt hat, ihre Teilungsanordnungen gegen etwaige Hinderniſſe durchzuſetzen, indem jede noch beſtehende Gemeinſchaft nicht zwar durch gerichtliche Klagen, wol aber durch Aufforderung der Einſchreitung der oberſten Statspolizei aufgehoben, auch von einem Teile allein auf Teilung gedrungen werden kann, ſobald billige Teilungsvorſchläge gemacht werden können".

III. Für Kirchhöfe iſt, abgeſehen von den bisher beſprochenen Fällen, widerholt durch die weltlichen Geſetzgebungen ein beſchränkter oder eventueller Simultangebrauch feſtgeſetzt worden, eine Vorſchrift, welche im weſentlichen Zuſammenhange mit dem ſtatlichen Rechte auf Handhabung der Leichen- und Begräbnispolizei ſteht. Schon das Instrum. pac. Osnabr. Art. V, § 35 hatte angeordnet, daſs Angehörige einer der Reichskonfeſſionen, wenn dieſelben keinen eigenen Kirchhof am Orte beſäßen, auf dem der anderen ihr Begräbnis finden ſollten, und dieſe Anordnung iſt mit teilweiſen Erweiterungen auch durch eine Reihe von Partikularrechten widerholt worden, vgl. preuß. Allg. L.R. II, 11, § 189: Auch die im State aufgenommenen Kirchengeſellſchaften der verſchiedenen Religionsparteien dürfen einander wechſelweiſe, in Ermangelung eigener Kirchhöfe, das Begräbnis nicht verſagen"; bair. Rel.-Ed. § 100: „Wenn ein Religionsteil keinen eigenen Kirchhof beſitzt, oder nicht bei der Teilung des gemeinſchaftlichen Kirchenvermögens einen ſolchen für ſich anlegt, ſo iſt der im Orte befindliche als ein gemeinſchaftlicher Begräbnisplatz für ſämtliche Einwoner des Ortes zu betrachten, zu deſſen Anlage und Unterhaltung aber auch ſämtliche Religionsverwandte verhältnismäßig beitragen müſſen". § 103: Der Glocken auf den Kirchhöfen kann ſich jede öffentlich aufgenommene Kirchengemeinde bei ihren Leichenfeierlichkeiten, gegen Bezalung der Gebür, bedienen"; württemb. V. vom 12. September 1818,

T. IV, Reyscher, Sammlung 9, 432; österr. interkonfessionelles Gesetz v. 25. Mai 1868 Art. 12: „Keine Religionsgemeinde kann der Leiche eines ihr nicht Angehörigen die anständige Beerdigung auf ihrem Friedhofe verweigern ..., wenn 2. da, wo der Todesfall eintrat oder die Leiche gefunden ward, im Umkreis der Ortsgemeinde ein für Genossen der Kirche oder Religionsgenossenschaft des Verstorbenen bestimmter Friedhof sich nicht befindet". Die Konsequenz dieser Vorschriften bedingt es, dass das Begräbnis in der der betreffenden Konfession eigentümlichen Weise, also auch unter Begleitung eines Geistlichen derselben geschieht, sofern nur dabei alles etwa die andere Konfession Verletzende vermieden wird. Die evangelische Kirche erkennt diese Grundsätze an, ebenso ist dieser Standpunkt auch meistens statlicherseits eingenommen worden (vgl. für Preußen Koch, Kommentar zum Allg. Landrecht, 6. Ausg., Bd. 4, S. 389; für Baiern Silbernagl a. a. O. S. 303), dagegen verweigert die katholische Kirche das Begräbnis prinzipiell. Nur dann, wenn es nicht zu vermeiden ist, tolerirt sie dasselbe, one indessen dem Geistlichen der anderen Konfession die Vornahme der kirchlichen Funktionen zu gestatten, vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht 40, 20, S. 91 und ebenda 3, 486, auch wirkt sie womöglich auf Herstellung einer besonderen Abteilung für die Nichtkatholiken auf den Kirchhöfen hin (wie dies z. B. in Österreich unter Konnivenz der Statsregierung geschehen ist, vgl. Min.-Erlass vom 21. Mai 1856, Porubszky, Rechte der Protestanten in Österreich, Wien 1867, S. 272 ff. und in der Zeitschr. für Kirchenrecht 9, S. 30 ff.).

IV. Ein Bedürfnis, neue, den früheren Simultanverhältnissen änliche zu begründen, und eine Berechtigung des States, in dieser Hinsicht einzugreifen, liegt in heutiger Zeit nur in dem Falle vor, wenn ein und dieselbe Religionspartei sich wegen Differenzen, welche in ihrem Schoße entstehen, spaltet. Dieser Fall ist in Deutschland nach dem vatikanischen Konzil von 1869/1870 infolge der Verwerfung der Dogmen desselben durch die sog. Altkatholiken eingetreten. In Baden (Gesetz v. 15. Juni 1874) und in Preußen (Gesetz v. 4. Juli 1875) ist den altkatholischen Gemeinschaften unter bestimmten Voraussetzungen ein Recht auf Mitgebrauch der bisherigen katholischen Kirchen, kirchlichen Gerätschaften und Kirchhöfen und auf Mitgenuss des kirchlichen Vermögens eingeräumt worden. Indessen ist es zu einem Simultangebrauche von Kirchen durch die vatikanischen und die Altkatholiken nicht gekommen, weil der päpstliche Stul den ersteren den weiteren Mitgebrauch der den letzteren überwiesenen Kirchen untersagt hat. Vgl. P. Hinschius, Die preuß. Kirchengesetze der Jahre 1874 u. 1875, Berlin 1875, S. 179. 184; Archiv für kathol. Kirchenrecht 29, 434 und 46, 333.

P. Hinschius.

Sin. 1) Die Wüste Sin wird Exod. 16, 1; 17, 1; Num. 33, 11. 12 erwänt. Obgleich die ersteren Stellen zum Vierbundesbuche gehören (vgl. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 548 f.), so ist nicht vorauszusetzen, dass diese Pentateuchquelle den Namen Sin erfunden habe; sondern er ist, wie das ganze Stationenverzeichnis Num. 33, für altes Besitztum der allgemeinen Tradition Israels zu halten. Ferner durch das Urteil Wellhausens (Prolegomena zur Gesch. Isr. 1883, S. 365), dass „das Streiten über die Sinaifrage bezeichnend für die Dilettanten" sei, kann man um so weniger abgehalten werden, sich um die Ermittelung des Wüstenzuges zu bemühen, als Wellhausen selbst (a. a. O. S. 371) gesteht, „darüber werde kein Zweifel walten können, dass die 40 Orte, welche Num. 33 aufgefürt werden, wirklich in der Gegend, durch welche die Israeliten ihren Weg genommen haben sollen, vorhanden gewesen sind". Vgl. die Gründe, welche für die substantielle Richtigkeit der israelitischen Überlieferung sprechen, in meinem Buche „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte" (Leipzig bei Hinrichs 1884), S. 21. Dieses סִין bedeutet weniger warscheinlich „Morast", weil die Wüste diese Bezeichnung nicht verdienen konnte. Es ist also warscheinlicher, dass dieses סִין mit dem Mondgotte Sin zusammenhänge (vgl. über diese Gottheit der Assyrer, Mandäer, Syrer, Himjaren, Sinaibeduinen bei Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen (1883), S. 495 f. 514; Chwol-

ſohn, Die Sſabier I, 403 ff.; Lucian, De Syria dea, § 34; Oſiander, Zeitſchrift der deutſch-morgenl. Geſellſchaft XIX, 242 ff.; XX, 286; Tuch, ebenda III, 161. 203). — Daſs Sin dieſe Bedeutung habe, erlaubt der Begriff der Wüſte Sin. Denn nach Exod. 16, 1 iſt die Wüſte Sin die ganze Gegend von Elim bis zum Sinai, ſchließt alſo Berge ein, wo der Mondkultus gepflegt wurde. Denn noch Antoninus Martyr ſah um 600 n. Chr. die Beduinen dem Mondgotte am Sinai ein Neumondsfeſt feiern (vgl. Tuch a. a. O.). Da dieſer Begriff der Wüſte Sin (Exod. 16, 1) feſtzuhalten iſt, ſo iſt ſie ein Landſtrich von Elim (nicht = Aalim mit Brugſch, vgl. auch deſſen Aufſatz „Pithom und Ramſes“, Deutſche Revue 1884, S. 335—358, ſondern = Wadi Gharandel) bis zum Sinai (= Dſchebel Muſa; weder = Serbal, noch = Berg Hor, wofür z. B. wider Whitehouſe in ſeinem Aufſatz „The route of the Exodus“ in „The Expositor“ 1883, p. 455 ſich erklärt). So wenig nun aber auch midbar nach ſeiner Etymologie (= Trift), oder nach dem altteſtamentlichen Sprachgebrauch immer (wie Exod. 14, 3; 15, 22) ein das Menſchenleben vollſtändig verhinderndes Gebiet bezeichnet, und ſo ſehr auch im verallgemeinernden Ausdruck (Exod. 16, 35) die 40jährige Wanderung Iſraels und beſonders auch der Sinaiaufenthalt (19, 2) in eine midbar verlegt wird: ſo iſt doch midbar nicht der ganze von Elim bis zum Sinai reichende Teil der Sinaihalbinſel, da erzält iſt, daſs Iſrael zwiſchen den beiden genannten Punkten die Wüſte Sin berürt, dann verlaſſen, dann wider getroffen und endlich wider verlaſſen hat. Alſo iſt die Wüſte Sin ein von Elim bis zum Sinai reichender waſſer- und vegetationsarmer Landſtreifen, neben welchem zwiſchen Elim und Sinai noch andere Gegenden exiſtiren. — Solche wüſte Landſtreifen, die (ungefär) von Elim bis zum Sinai reichen, gibt es zwei: 1) Die Debbet er-Ramleh (Sandebene) am Südrande des Tih und 2) die wüſte Ebene el-Dâ'ah an der Südweſtküſte der Halbinſel. Welcher von beiden Wüſtenſtreifen unter midbar Sin verſtanden iſt, läſst ſich nicht beſtimmt ſagen; jedoch für die Wal der Wüſte er-Ramleh ſcheint der Umſtand ausſchlaggebend zu ſein, daſs von Elim, alſo vom Anfangspunkte der Wüſte Sin, aus Iſrael zum Schilfmeer ſich wandte und vom Schilfmeer weg ſich zur Wüſte Sin zurückwandte (Num. 33, 9—11). Dieſe Identifizirung der Wüſte Sin vertritt z. B. auch Lepſius, Briefe aus Ägypten, Äthiopien und der Halbinſel des Sinai (Berlin 1852), S. 344; Unruh, Der Zug der Iſraeliten (Langenſalza 1860), S. 46; dann Knobel und Keil in ihren Exoduskommentaren. — Viele andere von den neueren Gelehrten nehmen aber el-Dâ'ah, oder vielmehr, was Exod. 16, 1 direkt widerſpricht, einen anderen kürzeren Teil der Küſtenebene, welcher el Murkha heißt, für die Wüſte Sin. So Kurtz, Geſch. des A. B., 2. Bd. (1858), S. 222; Bräm, Iſraels Wanderung von Goſen bis zum Sinai (1859), S. 129 f.; Ewald, Geſch. des V. Iſr. II, S. 143 ff.; Köhler, Lehrb. d. Bibl. Geſch. I (1875), S. 251; E. A. Palmer, Der Schauplatz der 40jährigen Wüſtenwanderung Iſraels (1876), S. 213; Riehm in ſeinem Handwörterbuch des Bibl. Alterthums, S. 881 (1878); Dillmann, Exod. u. Lev. erklärt (1880), zu Exod. 16, 1; Ebers, Durch Goſen zum Sinai (1881), S. 153—157 ff.; Ebers und Guthe, Paläſtina in Bild und Wort, II (1884), S. 303 f.; Zſchokke, Historia Sacra Antiqui Test. (Viennae 1884), p. 88 sq.; Trumbull, Kadeſh-Barnea (New-York 1884) auf der beigegebenen Karte. Der ſchon angegebene Grund, wonach es durchaus die Meinung der Überlieferung zu ſein ſcheint, daſs das vor dem Beginn der Wüſte Sin liegende Elim nicht an der Meeresküſte gelegen hat, überwiegt die Argumente, aus welchen z. B. Dillmann und Riehm (a. a. O.) ſich für die letzterwänte Identifizirung entſchieden haben, daſs nämlich Moſe, wenn er vom Meer wider nach Er-Ramleh gezogen wäre, einen Umweg gemacht hätte und auf die in Sſarbut el Khadim ſtehenden ägyptiſchen Truppen geſtoßen wäre. Aber dieſe Argumente ſind auch an ſich nicht ſchwer, weil der fragliche Umweg nicht bedeutend war, und weil Iſrael eine ſchwache ägyptiſche Beſatzung nicht zu fürchten hatte. — Wie in Bezug auf die Ausdehnung und die Lage der Wüſte Sin neuerdings die Idee der Tradition zu wenig ſcharf hervorgehoben zu werden pflegt, ſo auch betreffs der Beziehung, welche die Wüſte Sin zu den Stationen Doph-

qah, Aluſch und Raphidim *beſitzt* (Exod. 17, 1; Num. 33, 12). Denn ſelbſt wenn beachtet wird, daſs dieſe Orte nicht *in* der Wüſte Sin gelegen haben, ſo wird doch gewönlich angenommen, daſs dieſelben *hinter* der Wüſte Sin lagen, wärend nach der Tradition dieſe Orte *neben* der Wüſte Sin gelegen haben müſſen. Iſt nun die Wüſte Sin = Debbet er-Ramleh, ſo ſind die Iſraeliten, um *aus* dem Wüſtenſand *heraus* zu kommen, ſüdwärts in die Gebirgstäler gegangen. Alſo kann ich, obgleich ich in der Anſetzung der Wüſte Sin von ihm abweiche, trotzdem mit Ebers (Durch Goſen, S. 148 f.) Dophka als Verſtümmelung von T-maphkat auffaſſen. Es iſt ja warſcheinlich, daſs die Iſraeliten aus der Sandwüſte heraus in die Täler der ſüdlich davon liegenden Alpenlandſchaft einbogen, alſo zunächſt „die Malachitlandſchaft" aufſuchten. Ob ſie aber ſüdwärts bis zum Inſchriftental gekommen ſind, iſt ſehr fraglich. In den Wadis, welche aus T-maphka oſtwärts zum „Moſesberg" füren, haben dann die ebenfalls nur in negativer Beziehung zur Wüſte Sin ſtehenden Stationen Alus und Rephidim gelegen. — *Litteratur* außer der bereits angefürten verzeichnet aus den Jaren 1877—1882 Socin in der Zeitſchrift des Deutſchen Paläſtinavereins, Bd. I, 35; II, 100; III, 84; IV, 154 f.; V, 267 f.; VI, 178.

2) *Sin, eine Stadt Ägyptens* (nur Heſ. 30, 15. 16). In Bezug auf deren Lage iſt zunächſt ein Irrtum zu beſeitigen, welcher ſich gerade in der neueſten Beſprechung derſelben vorfindet. Nämlich Ebers hat in Riehms Handwörterbuch des Bibl. Alterthums, 16. Lief. (1882), S. 1487 gemeint, man könne aus der genannten Prophetenſtelle nicht erkennen, ob Sin einen unter- oder einen oberägyptiſchen Ort bezeichne. Entſchuldigt wird dieſer Irrtum durch die jetzige Abteilung der Verſe 14. 15, 16. Aber dieſe Versabteilung, welche freilich noch Smend (Der Proph. Ezechiel erklärt 1880, z. St.) als „one Zweifel richtig" anſah, erkennt man als zweifellos unrichtig, wenn man die in jenen drei Verſen genannten ägyptiſchen Ortſchaften zält. Denn deren ſind 4 × 2, und von dieſen zweien iſt *immer* der erſte ein oberägyptiſcher, der zweite ein unterägyptiſcher: 1) Pathros und Zoan; 2) No und Sin; 3) No und Sin; 4) No und Noph. Alſo ſchon darnach iſt das Urteil richtig, daſs *Sin eine Örtlichkeit Unterägyptens* iſt. Wenn Ebers ſodann als zweiten Grund, Sin nach Oberägypten zu verlegen, dies anfürt, daſs ſich mit dem hebr. Ausdruck am beſten das altägyptiſche Sun, der Name des griechiſchen Syene, decke, ſo hat er überſehen, daſs *dieſer* Ort auch bei den Hebräern und zwar gerade bei Heſekiel (29, 10; 30, 6) in der Form Sĕwēn(ĕh) exiſtirt. Zu ſeiner Rechtfertigung könnte ſich Ebers auch nicht darauf berufen, daſs auch das in Heſ. 30, 14—16 dem Sin parallele Zoan (Num. 13, 22 ꝛc.) warſcheinlich bei den Hebräern noch unter einem anderen Namen (nämlich Ramſes Gen. 47, 11 ꝛc.) vorkommt. Denn dieſer Name Ramſes iſt ja ein wirklicher Beiname Zoans geweſen. — *Welche Örtlichkeit Unterägyptens* aber Heſekiel mit Sin gemeint hat, wird daraus erſichtlich, daſs er Sin als zweimalige Parallele von Theben zu den bedeutendſten Orten Unterägyptens gerechnet, und daſs er es „die Feſtung Ägyptens" genannt hat. Darnach kann Sin nicht ein unbedeutender Ort des öſtlichen Unterägyptens, es kann aber auch nicht das von den LXX geſetzte Σαΐς ſein, weil dies, im weſtlichen Unterägypten gelegen, der militäriſchen Bedeutung entbehrte. Als „*die Feſtung Ägyptens*" hat ſich aber im Laufe der Geſchichte die am öſtlichſten Nilarm liegende Stadt *Peluſium* bewärt, welche ſchon Hieronymus in Sin erkannte. Denn im Oſten dieſer Stadt war ein hoher Grenzwall aufgefürt (Diodorus Siculus 1, 57), und die Stadt ſelbſt war mit Mauern von 20 Stadien Länge umgeben (Strabo S. 803). Die von Oſten her in Ägypten eindringenden Heere konnten dieſen bedeutenden Waffenplatz Ägyptens (vgl. Bellum civile 3, 108), dieſen Schlüſſel Ägyptens (Hirtius, Bellum Alexandrinum 26 und Livius 45, 11) nicht ignoriren; vgl. z. B. über den Kriegszug des Sanherib bei Herodot (2, 141) und bei Joſephus (Antt. 10, 1, 4), über die des Antiochus Epiph. bei Livius (45, 11). Wie aber in der ſtrategiſchen Wichtigkeit, ſo ſtimmen auch in der Wortbedeutung Peluſium (Kothſtadt) und Sin (Moraſt) überein. — *Wie aber hieß*

Peluſium-Sin bei den Ägyptern? Nun allerdings A. Wiedemann nennt (Ägyptiſche Geſch. I, 1884, S. 11) die Hauptſtadt des 19. unterägyptiſchen Gaues noch Buto, wie Brugſch früher getan hatte; aber ſchon Brugſch hat im Nachtrag zu ſeinem dictionnaire géographique (1880) die Anſicht acceptirt, welche Dümichen in ſeiner „Geſch. des alten Äg." (in Oncken's „Allg. Geſch. in Einzeldarſtellungen," Berlin, Grote) bereits in der 1. Lief. (1878), S. 74 ausgeſprochen hatte, und welche er in der 3. Lief. (1882), S. 263 genauer begründet hat. Die Hauptſtadt des 19. unterägypt. Gaues war darnach Am. So war dieſe Stadt nach den beiden Augenbrauen des Oſiris benannt, welche im Tempel dieſer Stadt als heilige Reliquien verehrt wurden. Aber im Altägypt. hat ein ganz ebenſo geſchriebenes, nur mit einem andern Determinativ verſehenes Wort am die Bedeutung des πηλός, alſo Moraſt = סִין. Ob ſchon die alten Ägypter, welche eine beſondere Vorliebe für Wortſpiele hatten, gelegentlich für „Stadt der beiden Augenbrauen" die 2. Bedeutung deſſelben Wortes am bei Nennung des Stadtnamens in denſelben legten, oder ob Griechen und Semiten nur in falſcher Deutung des Wortes am eine 2. Bedeutung deſſelben für die erſte einſetzten, das muſs dahingeſtellt bleiben. Jedenfalls hatten Ägypter, Griechen und Semiten den ſtärkſten Anlaſs, mit dem Stadtnamen Am ein Wortſpiel vorzunehmen, weil die Hauptſtadt des 19. unterägypt. Gaues von Sümpfen umgeben war, welche nach Strabo (S. 803) Barathra hießen. Zeugnis davon, daſs Sin eine Benennung des Peluſium wegen deſſen ſumpfiger Lage geworden iſt, iſt auch der Umſtand, daſs noch jetzt ein nordweſtlich von den wenigen Ruinen des alten Peluſium befindliches verfallenes Caſtell Tîneh (Lehm, Schmutz) heißt. Das heute ſüdöſtlich von Peluſiums Ruinen liegende Pharameh, welches mit Peluſiums koptiſchem Namen Peremun zuſammenklingt, drückt nicht denſelben Sinn wie Peluſium aus, weil jener kopt. Stadtname nicht mit dem allerdings in der kopt. Sprache als ome etc. erhaltenen altägypt. am (πηλός) zuſammenhängt, ſondern vielmehr einen andern Namen der Hauptſtadt Am (nämlich Romen) durch Vorſetzung von pa wiedergibt. — Da wir (ſagt Dümichen a. a. O. S. 264) in der von den Inſchriften Am genannten Hauptſtadt des 19. Gaues die nachmals in der Geſchichte des Orients unter dem Namen Peluſium eine hervorragende Rolle ſpielende Stadt zu erkennen haben, ſo kann dieſelbe nicht identiſch mit der neben ihr als beſondere Stadt genannten Hykſosfeſtung Hat-uâr (Avaris) ſein, welche etwa 10 Kilometer ſüdweſtlich von ihr lag, nach Lepſius' Annahme an derjenigen Stelle, wo heute die Schutthügel von Tell el Hêr ſich befinden.

Friedr. Eduard König.

Sinai, סִינַי, Alex. Σινά, auch Σινᾶ, iſt die in den mittleren Büchern des Pentateuch vorwiegend, bei Joſephus und im N. Teſt. ausſchließlich übliche Bezeichnung des Berges der altteſt. Geſetzgebung, — ſo für ſich allein nur 2 Moſ. 16, 1; 5 Moſ. 33, 2; Richt. 5, 5; Pſ. 68, 9. 18, zuſammen mit Berg 2 Moſ. 19, 11. 18. 20. 23; 24, 16; 31, 18; 34, 2. 4. 29. 32; 3 Moſ. 7, 38; 25, 1; 26, 46; 27, 34; 4 Moſ. 3, 1; 28, 6; Neh. 9, 13; Judit 5, 12; Ap.-G. 7, 30. 38; Gal. 4, 24 f. Die erſt von Raphidim in Horeb aus erreichte, angeſichts des Berges Sinai, d. i. unmittelbar unter demſelben gelegene Wüſte (warſcheinlich Wadi und Ebene Seba'ije) hieß Wüſte Sinai (מדבר) 2 Moſ. 19, 1. 2; 3 Moſ. 7, 38; 4 Moſ. 1, 1. 19; 3, 4. 14; 9, 1. 5; 10, 12; 26, 64; 33, 15. 16. Daſs Sinai auch im weiteren Sinn von dem ſüdlichen Geſammtgebirge der Sinaihalbinſel gebraucht worden ſei, — welches die Araber gewönlich kurzweg Dſchebel Tûr (Edriſi, p. Jaub. I, 332, Marâſid II, 214 f.), die gelehrten zuweilen Tur Sinâ (Jâqût mosch. 297, Marâſ. II, 8, Abulf. ed. Rein. p. 69. 107), zuweilen Dſchebel Tûr Sînâ (Qazwini I, 168) benennen, vergl. Robinſ. Pal. I, 156, Ruſſegg. III, 30, — iſt, da ſich nie הרי סיני findet, nicht warſcheinlich und keinenfalls aus der Bibel zu belegen. Denn die Angabe 2 Moſ. 16, 1, daß die Wüſte Sin, die doch nach 4 Moſ. 33, 12 f. bis an den Sinai im engern Sinn nicht hinanreichte, vielmehr die Stationen Dophka, Aluſch und Raphidim zwiſchen ſich und dem Sinai hatte, zwiſchen Elim und dem Sinai

lag, iſt wol nicht eine geographiſch genaue Beſtimmung, ſondern eine bloße Andeutung dafür, daſs Iſrael von Elim aus durch die Wüſte Sin zog, um nach dem Sinai zu kommen. — Was die Bedeutung betrifft, ſo iſt סִינַי nicht ſ. v. a. סְנִיר, contrahirt aus סְנֵה יְהוָה, Dornbuſch Jehovas (Hill. und Sim. im Onom.), aber auch nicht von סִין = סְנֶה, verwandt mit שֵׁנֵן und צְנַן, ſ. v. a. ſpitzig, zackig (Knob. zu Ex. und Lev. S. 191). Ebenſo wenig bedeutet es: zur Wüſte Sin gehörig (Ewald, Geſch. Iſr's. II, 143); daſs der Sinai nach dieſer Wüſte, an der er nicht lag, und zwar vor andern Bergen benannt ſei, iſt undenkbar. Allerdings aber ſind beide Namen einander zu nahe, als daß es ſich nicht empföle, den einen in Rückſicht auf den andern zu erklären, obwol dabei freilich der ebenfalls gleichlautende Name von Peluſium, der Kothſtadt, סִין, Ez. 30, 15, außer Betracht bleiben muſs. Warſcheinlich ſind beide von ein und demſelben Verb., ſei's von سَنَّ acuit, polivit, ſei's von einem änlichen abgeleitet. — Nach der Art, wie für den Sinai in Moſ. 3, 1; 18, 5; 24, 13, vergl. auch 1 Kön. 19, 8 ohne Bezug auf die Geſetzgebung und ganz allgemein die Bezeichnung Berg Gottes gebraucht iſt, wofür freilich in 4 Moſ. 10, 33 Berg Jehovas ſteht, ſcheint der Sinai ſchon vor der Geſetzgebung das Anſehn beſonderer Heiligkeit gehabt zu haben. Aber ſchwerlich iſt ſein Name als „dem Mondgott Sin zugehörig" zu erklären. Dem Sin, der allerdings nicht blos von den Babyloniern, Aſſyrern und Syrern, ſondern auch von den Arabern, beſonders von den Himjaren verehrt wurde (Z.D.M.G. 19, 244 ff., 20, 286), wurde der Berg wol erſt ſpäter, vielleicht erſt um ſeines Namens willen geweiht. Erſt Antoninus Mart. (itin. c. 38) am Ende des 6. Jarh. n. Chr. berichtet, daſs die heidniſchen Araber hier Mondfeſte feierten und ein ſchneeweißes marmornes Idol des Mondgottes hatten (Z.D.M.G. 3, 202 ff.) Einen dem Mondgott ſchon damals geweihten Berg hätte Moſe warſcheinlich eher gemieden als aufgeſucht. —

Weſentlich gleichbedeutend mit Sinai ſcheint Horeb, חֹרֵב (nach hebr. Etym. der trockene, dürre) zu ſein, vergl. 2 Moſ. 3, 1; 17, 6; 33, 6; 5 Moſ. 1, 2. 6. 19; 4, 10. 15; 5, 2; 9, 8; 18, 16; 28, 69, außerdem in der vielleicht deuteronomiſchen Stelle 1 Kön. 8, 9, ferner 1 Kön. 19, 8; 2 Chr. 5, 10; Pſ. 106, 19; Mal. 4, 4, und Sir. 48, 7; an letzterer St. ſtehen beide Namen ſynonym. Indes iſt doch ein gewiſſer Unterſchied unverkennbar. Horeb war der Name nicht des einzelnen Berges, ſondern etwas allgemeiner des Gebietes, in oder an welchem der Sinaiberg mit ſeiner nähern Umgebung, beſonders der Wüſte Sinai lag. Schon Raphidim lag 2 Moſ. 17, 6 in Horeb, wärend die Wüſte Sinai mit dem Berg erſt nach einer Tagereiſe von dort aus erreicht wurde, 2 Moſ. 19, 2; 4 Moſ. 33, 15. Die Wüſte Sinai heißt nirgends Wüſte Horeb, offenbar weil dieſe Bezeichnung zu allgemein geweſen wäre. Nirgends iſt vom Berge Horeb die Rede, in 2 Moſ. 17, 6 vielmehr von einem Fels in Horeb; nur die etwas dunkle St. 2 Moſ. 33, 6, auf die vielleicht die Ungenauigkeit einer ſpäteren Zeit eingewirkt hat, und 1 Kön. 19, 8 machen eine Ausname; in 2 Moſ. 3, 1 iſt Horeb wol richtig Gegendname. In 5 Moſ. heißt der Sinai kurzweg der Berg, und zwiſchen ihm und Horeb iſt deutlich unterſchieden, vergl. 4, 10. 11; 5, 2. 4. u. a. Dennoch aber läßt ſich der Gebrauch des einen oder anderen Namens nicht überall aus der Bedeutung deſſelben erklären. Warum namentlich in 5 Moſ. nicht zuweilen der Name Sinai gebraucht ſein ſollte, iſt nicht abzuſehen. Hengſtenbergs Behauptung, daß vor der Ankunft der Kinder Iſrael am Sinai und wieder nach ihrem Abzuge Horeb als der allgemeinere Name, dagegen wärend ihrer Anweſenheit daſelbſt Sinai als die ſpeciellere Bezeichnung gewält ſei (Auth. d. Pent. II, 397 ff., womit auch Robinſ. I, 197 und 427 zu vergl. iſt), wird ſowol durch den Gebrauch von Horeb in 2 Moſ. 33, 6 als auch durch den von Sinai in 4 Moſ. 26, 64; 28, 6; 33, 15 f.; 5 Moſ. 33, 2; Richt. 5, 5 widerlegt, und iſt ſchon an ſich ſehr unwarſcheinlich. Sicher hat der Wechſel der Namen ſeinen hauptſächlichſten Grund im Wechſel der Verfaſſer. Dem Verf. von 5 Moſ. iſt der Name Sinai offenbar nicht geläufig geweſen; dem ſogenannten jüngeren

Elohisten, von welchem die Stst. 2 Mos. 3, 1; 17, 6; 33, 6 herzuleiten sein dürften, wird er ebenfalls abzusprechen sein, wenn er in 2 Mos. 19 vom Jehovisten oder Redactor eingesetzt ist. — Über Hagar = Sinai in Gal. 4, 25 vgl. Bd. V. S. 534.

Die Frage, welcher Berg für denjenigen der Gesetzgebung zu halten ist, wird nur insoweit übereinstimmend beantwortet, als Alle auf den granitischen Dschebel Tûr verweisen, welcher sich südlich von den Kalksteinketten des Et Tihgebirges erhebt. Die dazu gehörigen, aus Sandstein bestehenden Vorberge ziehen von dem Vorgebirge Abu Selime ab mit den Wadis Schelâl, Mukatteb und Feirân an der westlichen Zunge des arabischen Meeres südöstlich hin; dann steigt der Serbâl zu bedeutender Höhe an und von ihm gehen nach Südosten und Osten die gewaltigsten Felsgruppen des Gebirges aus. Im Übrigen schwankt die Entscheidung in neuerer Zeit zwischen dem Serbâl und dem südöstlicheren Mûsa-(Moses-)berg. Für den Serbâl ist zuerst Lepsius (Briefe S. 340 ff., 417 ff.) mit großer Entschiedenheit eingetreten und ihm sind dann Bartlett (Forty days in the Desert, Lond. 1848) und andere Engländer, auch Ebers (Gosen, S. 190 ff., 330 ff., Eb. und Guthe, Pal. II. S. 392 ff.) gefolgt. Für den Mûsaberg hat sich dagegen bis in die neuste Zeit die Mehrzal der Reisenden und Forscher ausgesprochen, gegen Lepsius besonders Kutscheit (Dr. Lepsius und der Sinai, Berl. 1846), dann K. Ritter, Robinson, Strauß, De Laborde, Kurtz, Knobel, Keil, Dillmann und die englische Sinai-Erforschungscommission. Suchen wir uns zunächst im Betreff beider Hauptpunkte genauer zu orientiren, so erhebt sich der majestätische Serbâl, dessen Name nach Rödiger aus sereb = Palmenhain und Baal zusammengesetzt ist, nach Ebers dagegen (Paläst. II. S. 338) eigentlich „Hemd," dann „eine über glatte und runde Felsen herabrinnende Wassermasse" bedeutet, südlich von dem paradiesischen, durch ein Bächlein bewässerten, mit Palmen und Tarfahbäumen (Tamarisken), ja mit ganzen Hainen, Obstgärten und Äckern geschmückten und von seßhaften Arabern bewohnten, sechs Stunden langen Wadi Feirân. — Das eine Stunde lange enge Gebirgstal des Wadi Aleyat fürt vom Wadi Feirân bis an den Fuß des Berges hinan. Gesondert von allen übrigen Bergen und zu einer einzigen Masse vereinigt, steigt derselbe erst in mäßig geneigter Böschung, dann in steilen zerklüfteten Felswänden zu einer Höhe von 6000 F. auf" (Leps. S. 330), — und ist daher dem aus Ägypten kommenden Wanderer schon bei Wadi Gharandel (s. Artik. „Mara" Bd. IX, S. 264 f.) sichtbar. Er hat fünf Gipfel, die ziemlich dicht neben einander schroff und kün in die Höhe steigen. Von den beiden höchsten im Osten sieht der östlichere von unten so spitz wie eine Nadel aus; er hat aber oben auf seiner Spitze eine Plattform von ungefär 50 Schritt im Umkreis, und darauf einen Steinkreis, der noch in Rüppells Zeit den Bewonern der Gegend als besonders heilig galt und als Opferstätte diente (Rüpp. R. in Nubien S. 186 ff.) — Was das Centralgebirge mit dem Mûsaberg betrifft, so fürt aus dem Wadi Feirân nordöstlich vom Serbâl ein großer, weiter Wadi zuerst in nordöstlicher, dann in östlicher, zuletzt in südlicher Richtung über 2000 F. aufwärts; es ist der Wadi es Schêch, der merere von West nach Ost oder Südost streichende Windsättel umspannend in einer Länge von 10 Stunden die centrale Mûsagruppe erst an ihrer Nordostseite erreicht. Durch die Gewässer in ihm und in den unzäligen Seitenwadis einen großen Teil des Jares hindurch befruchtet, bietet er viele Weidetriften mit zalreichen Tarfahbäumen dar; mit seinen vielen Nebentälern ist er die bewohnteste Gegend der ganzen Halbinsel. Die von diesem Wadi umschlungenen, südöstlich streichenden, hochaufgetürmten Felsrücken, deren riesige, nackte Wände ganz aus krystallinischem Urgestein, besonders Syenit, Granit und ein- und aufgelagerten Porphyren bestehen (das Nähere s. bei Fraas, Aus dem Orient S. 17 ff.). — geben sich so weit auseinander, dass sie zunächst einem Pass, Nakb Hâwi = Windschlucht, dann einer sich mehr und mehr erweiternden Ebene, Er Râcha, zuletzt einem sich südlich von Er Râcha erhebenden, etwa $^1/_2$ Meile langen Mittelfelsen, dem Mûsaberge, zwischen sich Raum lassen. Der westlichere dieser Rücken ist der Dschebel el Chamr; sein höchster Gipfel, der Katharinenberg, südwestlich von

Dſchebel Mûſa, der Südſpitze des Mûſaberges, iſt über 8000 F. hoch (2560 Met.), etwa 1000 F. höher als Dſchebel Mûſa, einige Fuß ſogar höher als die noch ſüdweſtlicher gelegene Umm Schômar, die früher für die höchſte Spitze der Sinaihalbinſel galt. Er trägt eine kleine Kapelle der h. Katharina und bietet eine weite, herrliche Ausſicht (Robinſ. I, S. 181 f.), hat aber in ſeiner näheren Umgebung keinen hinreichenden Lagerraum, ſo daſs er für die Moſaiſche Geſchichte nicht in Betracht gezogen werden kann. Der öſtlichere Rücken iſt der Dſchebel Ferêa; er endigt ſchon am Wadi ed Dêr, der als ein Ausläufer des Wadi es Schêch von Nordoſten her in die Râchaebene einmündet, ſetzt ſich aber ſüdlich vom Wadi ed Dêr durch den Kloſterberg, der nach dem jetzt die Stelle eines früheren Kloſters bezeichnenden Kreuz auch Kreuz- und nach der Gründerin des Kloſters auch Epiſtemeberg heißt, und durch die verſchiedenen Spitzen deſſelben, Dſchebel ed Dêr, Dſchebel ʿAribe (deſſen Name aus Horeb arabiſirt ſein ſoll, vergl. Palm. S. 18) und Dſchebel Menâdſchah fort. Der Mûſaberg mitten drin hat einen nördlichen und einen ſüdlichen Gipfel; der nördliche, von den Arabern Râs es Saſſâfeh, Weidengipfel, von den Chriſten, — wie es ſcheint, ſchon von Euſeb. im Onom. (*Χωρὴβ ... παράκειται τῷ ὄρει Σινά*) Horeb genannt, ſteigt als ſchroffe Granitmaſſe von unbeſchreiblicher Erhabenheit faſt ſenkrecht 1200—1500 F. hoch aus der Er Râchaebene auf; der ſüdliche, gewönlich als Dſchebel Mûſa oder Sinai bezeichnet, erhebt ſich über die niedrigen Kieshügel der Ebene Sebaʿijeh 200 F. und erſcheint unten weithin wie ein kühn geſtalteter Felskegel; er iſt nach Rüpp. (S. 118) 7097, nach Ruſſegg. (III, S. 45) 7480, nach Wellſt. (II, S. 82) 7530 F. über dem Meere hoch und beſteht bis über die Hälfte aus rotem, höher hinauf aus gelblichem, mit ſchwarzen Pünktchen verſehenen Granit (Rob. I. S. 171). Auf ſeinem Gipfel iſt eine kleine Felſenfläche, die etliche 80 F. im Durchmeſſer hat und gegen Oſten hin am höchſten iſt, aber nur eine mehrfach beſchränkte Ausſicht gewährt. Zwiſchen dem nördlichen und ſüdlichen Gipfel liegt 12—1300 F. über dem Tale eine Ebene, die ſich von Weſten nach Oſten über den ganzen Berg ausdehnt (Ritter, Erdk. 14, S. 540 f.) Von dem Weſtende der faſt dreieckigen er Râchaebene aus, die etwa eine engl. Quadrat-Meile groß, 5000 F. über dem Meere gelegen, ringsherum von 1000 F. hohen, dunklen Granitbergen mit wilden zerſplitterten Spitzen, beſonders von dem gigantiſch ſich auftürmenden Horeb eingeſchloſſen iſt, fürt zwiſchen Dſchebel el Chamr und Dſchebel Mûſa eine enge, wilde, mit großen Felsblöcken gefüllte Schlucht, die nach ihrem ſteinigen Boden Wadi el Ledſcha heißt, empor; öſtlich, zwiſchen Dſchebel Mûſa und Dſchebel ed Dêr, fürt der nicht ganz ſo rauhe, aber doch auch ſehr enge Wadi Schaʿib, d. i. das Jethrotal, zwiſchen hohen Felswänden hinein. Beide Täler ſind durch ihre Erhebungen gegen Süden, das letztere durch den Hutberg oder Dſchebel Sebaʿijeh, geſchloſſen. Öſtlich aber von Dſchebel Ferêa und von den verſchiedenen Gipfeln des Kloſterberges legt ſich, den Wadi es Schêch in ſüdlicher Richtung fortſetzend, der Wadi es Sebaʿijeh um dieſe ganze Berggruppe herum, nach Süden zu ebenfalls anſteigend; er iſt breiter als die beiden parallelen Wadis, miſst ſelbſt an den engeren Stellen noch 200 Met. in der Breite und wird, nachdem er ſich gegen Süden hin etwas verengert hat, am Südende des Berges ſich nach Weſten herum wendend und auf den Dſchebel Mûſa hin richtend, zu einer nach Süden und Weſten amphitheathraliſch anſteigenden Hochebene, die — es Sebaʿije genannt, 1400—1800 F. breit und 12000 F. (nach Strauß, Sinai S. 135, ſogar ungefär eine Meile) lang, alſo wenig oder nichts kleiner als die er Râchaebene iſt. Die Berge, welche dieſe Ebene im Süden und Oſten begränzen, erheben ſich ſehr ſanft und erreichen keine bedeutende Höhe.

Die Erhabenheit des Mûſaberges und ſeiner Umgebungen hat noch auf jeden Beſucher einen tief ergreifenden Eindruck gemacht. Als ſcharf iſolirte Kegel aufſteigend, haben ſich dieſe Felsmaſſen von ihren ſteilen und gebrochenen Nachbarfelſen abgelöſt und tiefen, ſchauerlichen Schluchten zwiſchen ſich Raum gegeben (vergl. Strauß, die Länder und Stätten d. h. Schrift S. 249). Indeſs fehlt es nicht an jeglicher Befruchtung, auch nicht an jeder Vegetation. Der Schnee, der die oberſten Klippen zur Winterzeit bedeckt, bildet ſchnell geſchmolzen reißende Gieß-

bäche, die alljährlich die Engtäler verwüſten, die aber auch einige Stellen befruchten und lange genug feucht erhalten. Auf dem Oſtabhange des Mûſaberges findet man die „Bergquelle“ mit ſchönem, kalten Waſſer (Robinſ. I, 167), auf der Ebene oben einen tiefen Brunnen und auf der Oſtſeite des Katharinenberges die „Rebhuhnquelle.“ — Was die Vegetation betrifft, ſo gibt es ſchon auf der Höhe des Paſſes von Nakb el Hâwy kleine Palmenbäume und etliche Büſchel Gras. Wo ſich das Tal erweitert und Râs es Saſſâfeh ſichtbar wird, wachſen Sträucher und Kräuterbüſchel, welche Kameelen, Ziegen und Eſeln Narung bieten. Oben an Râs es Saſſâfeh entdeckt man eine Weide und zwei Hagedornbäume und mancherlei Geſträuch, und überall gedeiht der duftende Ja'deh, den die Mönche Yſop nennen. Ebenſo findet ſich der wolriechende Zâter, eine Art Thymian in großer Fülle bis zu den höchſten Kuppen hinan. Beſonders iſt der Grund der Wadis mit Geſträuch und Kräutern bedeckt, in etwas auch der Abhang des Katharinenbergs, ſo daſs die Herden der Bedawin und die Rudel der Gazellen und Bergziegen dort reichlich Weide finden. Die beſten Gewächſe allerdings aber, die man hier entdeckt, ſind erſt durch menſchliche Anlage und Pflege gediehen. Es ſind die Mandel-, Aprikoſen-, Äpfel-, Birnen-, Granaten-, Feigen-, Quitten-, Maulbeeren- und Olivenbäume, die Cypreſſen und Gartengewächſe, welche in den beiden Gärten (Boſtân) der Râchaebene, rechts und links von dem Anfange von el Ledſcha, ebenſo im Garten des Sinaikloſters im Wadi Scha'ib und in demjenigen des Kloſters el Arbaîn in el Ledſcha den Pilger freundlich anmuten. Um den letzten dieſer Gärten, in welchem ein Bächlein, wenn auch nur von wenigen Schritten, fließt, dehnt ſich eine große Ölbaumpflanzung aus und nicht weit davon iſt ein kleiner Hain von hohen Pappeln, die man hier als Bauholz zieht. Weſtlich vom Hawapaſſe, im Wadi Emlêſa, in deſſen Bach ſich die Waſſer aus Wadi Bukije mit lautem Getöſe ergießen, laſſen die Trümmer von Bauten und Gärten mit Reben, Oliven, Aprikoſen und Obſtbäumen vergeſſen, in welcher Wildniß man ſich befindet (Eb. und Guthe, Pal. II. S. 382).

Für die Entſcheidung nun, welche zwiſchen dem Serbâl und Mûſaberg als Geſetzesberg zu treffen iſt, kommt es auf die Andeutungen an, welche die Bibel zunächſt in Betreff des Weges der Kinder Iſrael nach und von dem Sinai, dann in Betreff des Sinaiberges ſelbſt gibt. Die Kinder Iſrael gelangten von Elim aus zunächſt ans Schilfmeer, 4 Moſ. 33, 20, — vielleicht im Wadi Taijibe, einem ſchönen, mit Tamariſken und Geſträuch bewachſenen, nicht waſſerarmen Tal, welches bei Râs Selime ins Meer mündet und eine breitere Ebene bildet, vielleicht aber auch ſchon nördlicher, etwa im Wadi Gharandel, wenn anders Elim nördlicher anzuſetzen iſt, vergl. Art. „Mara“ Bd. IX. S. 264 f. Weiter kamen ſie dann in die Wüſte Sin, die in 2 Moſ. 16, 1 ganz unbeſtimmt als zwiſchen Elim und Sinai gelegen bezeichnet wird. Es iſt nicht warſcheinlich, daß ſie noch lange an der Küſte in der Wüſtenebene el Qâa, welche Ewald (Geſch. Iſr. II, S. 143, 146) für die Wüſte Sin hält, oder daſs ſie etwas mehr landeinwärts in den Vorbergen durch die Wadis Schelâl, Mukatteb und Feirân (ſo Lepſ. S. 344, Eb. S. 144—148, de Laborde, v. Raumer) oder daſs ſie den erſteren Weg bis zur Gegend des Wadi Feirân, daſs ſie dann aber, in dieſen Wadi einlenkend, den zweiten Weg gezogen ſeien (ſo Robinſ., Strauß und Palmer). Warſcheinlicher iſt es, daſs ſie ſich vom Meere aus wieder landeinwärts wandten und daſs ſie Wadi Mukatteb und die Vorberge weſtlich liegen ließen. Bei der Mündung von Wadi Taijibe bei Râs Selime hatten die Ägypter einen Hafen, der nach demjenigen von Tôr (dem heutigen Hafen des Sinaikloſters) der beſte war. Von dort führte daher ihre Straße nach Wadi Meghara und Wadi Mukatteb zu den Bergwerken (Lepſ. Br. S. 342). Die Beſatzungen, die ſie one Zweifel in dieſen Gegenden hielten, dürften von Iſrael zu vermeiden geweſen ſein. Der Weg zwiſchen Meer und Gebirge war zudem ſüdlich von Râs Selime ſo ſchmal, daſs ein Volk ihn nicht benutzen konnte. Was den Weg in den Vorbergen betrifft, ſo iſt der Anfang von Wadi Mukatteb viel zu eng und zu ſteil, als daſs er für Iſrael gangbar geweſen wäre. In Wadi Feirân hinab gelangt man ebenfalls nur durch einen ſchauerlich wilden Engpaſs (Dieterici II, S. 27, Strauß, Sinai

u. G. S. 127 f.). Keinenfalls läſst ſich annehmen, daſs die Kinder Iſrael den Wadi Feirân paſſirt haben. Die Wüſte Sin, durch welche ihr Weg ging, hätte dann nicht wol ſo umfaſſend von Elim bis zum Sinai gerechnet werden können, vergl. 2 Moſ. 16, 1. Wadi Feirân würde ſich bei ſeinem ſo grundverſchiedenen Charakter in der Beſchreibung des Zuges als eine beſondere, beſſere Gegend bemerklich gemacht haben. Und von einer Stätte wie Raphidim — waſſerarm und zum Kampfe mit Amalek geeignet, 2 Moſ. 17, 1. 8, hätte hier nicht die Rede ſein können. — Öſtlich von den genannten Wadis und von den dazu gehörigen Vorbergen fürt der obere Weg, welcher ſchon durch Burckhardt (Syr. S. 781 ff.), dann durch Ruſſegger (III, S. 27 ff., S. 222 ff.), Niebuhr (Reiſebeſchreibung, I, S. 230 ff.), Rüppell (Nubien S. 264 ff.) und Robinſ. (I, S. 118) bekannt geworden und von Knobel, Unruh (Zug der Iſr. 1860, S. 44 ff.), Keil und Dillmann für Iſraels Weg gehalten iſt. Er zieht ſich auf der weiten, ſandigen Ebene el Debbe, oder Debbet en Nasb und Debbet er Ramle hin, welche der Wüſte Sin recht gut entſpricht. Er iſt zwar öde und beſchwerlich, immerhin aber gangbarer als der Weg durch die Engpäſſe der Wadis. Auf ihm aber ſind die Kinder Iſrael ſtatt nach dem Serbâl, direkt nach dem Centralgebirge und der Gegend des Mûſaberges gekommen. — Was ihren Weg nach dem Abzuge vom Sinai betrifft, ſo ſind freilich ihre nächſten Stationen die Luſtgräber (Kibrot-Taawah) und Chazerot, 4 Moſ. 10, 12; 11, 35; 12, 16 nicht genauer zu beſtimmen; es bleibt vor allem ſchon fraglich, ob ſie nach der öſtlichen Meereszunge oder nach Norden zu lagen. Jedoch lag gleich die erſte von ihnen, die ſie nach dreitägigem Marſche erreichten, 4 Moſ. 10, 33, nach 4 Moſ. 10, 12, in der Wüſte Paran, d. h. warſcheinlich ſchon jenſeits des ſüdöſtlichen Armes vom et Tihgebirge, — wohin ſie vom Serbâl aus ſchwerlich ſo bald gelangt wären.

Kommen wir jetzt auf die Andeutungen in Betreff des Sinai ſelbſt, ſo war am Fuße desſelben eine größere Wüſte, die dem Volke zum Lager Raum bot, und mochten dazu auch Seiten- und Nebentäler mitbenutzt werden, ſo waren dieſelben doch ſo nahe und gangbar, daſs das Volk aus dem Lager an den Fuß des Berges Gott entgegengefürt werden konnte, 2 Moſ. 19, 17. Die Wüſte reichte unmittelbar an den Fuß des Berges hinan, ſo daſs das Volk durch ein Gehege von der Berürung desſelben zurückgehalten werden muſste, 19, 12. 23; 24, 17; 34, 1. 3. Am Fuße des Berges gab es ein fließendes Waſſer, das aber den Wüſtencharakter nicht aufhob, 32, 20; 5 Moſ. 9, 21. Alles das paſst nicht auf die Umgebung des Serbâl, weder auf das Palmental des Wadi Feirân, in welchem noch am eheſten Raum genug geweſen wäre, noch auf den dortigen Anfang des Wadi es Schêch, wo ſich Ebers die „Zeltſtadt der Hebräer“ denkt (S. 396). Der Serbâl iſt in der Nähe nicht einmal recht ſichtbar, weder vom Wadi Feirân, noch vom Wadi Alleyat aus, wie man denn auch von ihm aus nur ein Eckchen vom Wadi Feirân erblicken kann. Dagegen paſſen jene Angaben ganz leidlich auf die Ebenen am Mûſaberge. Für ſeine Viehheerden hatte Iſrael zudem vor allem Weideplätze nötig, die bei dem längeren Aufenthalte hinreichend Futter bieten konnten. Die finden ſich trotz der Fruchtbarkeit des Feirântales nicht in genügender Menge am Serbâl, ſind dagegen im Centralgebirge, beſonders im Wadi es Schêch noch heute ſo reichlich vorhanden, auch finden ſich hier Brunnen und Quellen ſo zalreich, daſs ſich die Beduinen mit Tauſenden von Schafen und Ziegen im Hochſommer aus den niedrigeren Gegenden hierher zurückziehen, vergl. Burckh. Syr. S. 789. 801. 913. 916. 918. 927 und 937, Wellſtädt II, S. 88, Tiſchend. I, S. 244, Olin in Z.D.M.G. II, 3, S. 318 f., Ritter, XIV, S. 743. Vielleicht war es ſchon dieſer Vorzug des Centralgebirges, was Moſen, als er noch Jethros Schafe hütete, veranlaſste, durch die Wüſte hindurch und hinter dieſelbe bis zum Berge Gottes zu ziehen, 2 Moſ. 3, 1 (warſcheinlich von Südoſten her, daher er nach ſeiner Verabſchiedung von Jethro zum zweiten Mal an den Berg Gottes kam, 2 Moſ. 4, 27). Der Serbâl hat allerdings das vor dem Mûſaberg voraus, daſs er mehr „ein einziger, für ſich beſtehender Hochgebirgsrieſe“ iſt und in die Ferne hin als großartiges Ganze mehr in die Augen fällt. Obwol ſeine Höhe über dem Meere 700 Fuß weniger beträgt als die des

Mûsabergs, so überragt er doch seine nächste Umgebung, die nur 2000 Fuß über dem Meere hoch ist, doppelt so viel als letzterer. Allein dass eine so augenfällige Überlegenheit den Gesetzesberg ausgezeichnet habe, wird gar nicht ausdrücklich bezeugt. Auf Jos. Arch. 2, 12, 1 und 3, 5, 1, wo der Sinai allerdings als ὑψηλότατον τῶν ταύτῃ ὀρῶν bezeichnet ist, ist nichts zu geben. Halten wir uns an die wirklich vorliegenden biblischen Andeutungen, so entrückte zwar der Gipfel des Gesetzesberges Mosen den Augen des Volkes vollständig, 2 Mos. 23, 1. 23; Mose konnte aber one zu großen Zeitaufwand hinauf- und hinabsteigen, 2 Mos. 19, 21. 24 f.; 32, 7. 15 ff.; 30 f.; 34, 2. 4. 32. So spricht denn die Gewaltigkeit des Serbâl mehr gegen als für ihn. Seine Ersteigung ist überall beschwerlich und gefärlich und gerade der kürzeste Weg von N.-N.-O. her (durch Wadi Rattameh und Wadi Rim), wie ihn Burckhardt einschlug, ist über die Maßen anstrengend und erfordert immerhin mehr als 4 Stunden; zu dem etwas besseren aber (durch Wadi Aleyat um das südöstliche Ende des Berges herum) gehört sogar noch mehr Zeit. Zur Ersteigung des Mûsaberges dagegen hat man nach allgemeiner Schätzung nur etwa $1^1/_2$ Stunde nötig (Robins. I, S. 184). Da die fünf Gipfel des Serbâl übrigens ziemlich gleich hoch sind, da dieselben zudem in vielen einzelnen Spitzen und Zacken endigen (nach Fraas S. 26 in 40 und etlichen Einzelspitzen), so hätte in Beziehung auf ihn gar nicht so one nähere Bestimmung von seinem Gipfel die Rede sein können, wie in Beziehung auf den Gesetzesberg in der hl. Schrift der Fall ist. Viel eher war dies in Beziehung auf den Mûsaberg möglich, da von seinen zwei Gipfeln leicht nur der eine, dem das Volk zunächst lagerte und den es allein sah, in Betracht kam. — Das fließende Wasser übrigens, das 2 Mos. 32, 20; 5 Mos. 9, 21 erwänt wird, dürfte für den tiefen Gießbach zu halten sein, der in der Regenzeit das Wasser von el Ledscha am Fuße des Râs Sasâfeh vorbei nach dem Wadi es Schêch fürt, Rob. I, 146.

Frägt es sich jetzt noch, welcher von den beiden Gipfeln mit der Offenbarungsstätte gemeint ist, ob Râs es Sasâfeh nördlich oder Dschebel Mûsa südlich, so hat der letztere, wie sich schon durch seinen Namen andeutet, die althergebrachte Meinung für sich. Erst Robinson, welcher von Nordwesten her direkt nach der Râcha-Ebene gekommen war und nun vor allem den hier sehr imponirenden Anblick des Râs es Sasâfeh gehabt hatte, war für diesen alsbald so eingenommen, dass er den Dschebel Mûsa kaum noch unparteiisch genug in Vergleich stellte, der Ebene an seinem Fuße keinenfalls eine genügende Untersuchung widmete. Fielen ihm aber auch viele Gelehrte und Reisende in der Bevorzugung der nördlichen Spitze bei (Olin l. c. S. 317 ff., Wellst. Ar. II, S. 52, Rödiger zu Wellst. II, S. 91, Winer R.-W. II, S. 471, Stanley, Burck. Dieterici, Palm. S. 43. 89 ff.), so nahm doch Leon de Laborde (Comment. sur l'Exode, Append. p. 1. 41 sq.) die alte Tradition wider auf, und Tischendorf, welcher freilich noch schwankte, Krafft und Strauß, auch Graul und besonders Ritter (XIV, S. 591 ff.), Russegg. (III, S. 42 f.), Knobel, Kurtz, Keil, Furrer (Bib.-Lex. von Schenkel V, S. 328 f.) traten ebenfalls für dieselbe ein. Fasst man den Sasâfeh-Gipfel für sich allein ins Auge, so hat er jedenfalls manches gegen sich. Wärend der Gesetzesberg durch eine Umzäunung vor der Berürung des Volks geschützt werden musste, 2 Mos. 19, 12, ist Râs es Sasâfeh von der Ebene er Râcha durch eine Klippenreihe getrennt, und dann erheben sich erst niedrigere Bergspitzen, ehe er selbst in seiner ganzen Höhe aufsteigt, Eb.[2] S. 401. Seine Ersteigung ist entschieden schwieriger als diejenige des Dschebel Mûsa. Robinson, der aus dem Wadi Scha'ib heraufkam, musste von dem Bergrücken aus, von dem beide Gipfel aufsteigen, nach Norden zu einen rauhen und wilden Pfad über Felsen und Gründe, die von Bergspitzen umgeben sind, passiren. Mit vieler Mühe und selbst Gefar erklomm er endlich von dem letzten Grunde aus, der noch tiefer als die vorhergehenden und von noch höheren Bergspitzen umgeben war, die (nach Dieterici II, S. 46 dreigespaltene) Sasâfeh-Spitze, die ihm dann allerdings eine schöne Aussicht auf die ganze Ebene unten bot. Lepsius (Br. S. 327) und Dieterici (II, S. 46) heben die Schwierigkeit der Ersteigung ebenfalls hervor. Einen etwas

bequemeren Weg ſoll es allerdings nach Pococke I, S. 230. 244 vom Ledſchatale aus geben, und ihn ſoll Moſe nach der Überlieferung gegangen ſein; aber die Schwierigkeit, die der Beſteiger weiter oben hat, muſs bei ihm wol dieſelbe ſein (vgl. Ritt. S. 542). Ob der Berg unmittelbar von der Râcha-Ebene aus beſtiegen werden kann, iſt noch zweifelhaft. Dagegen nach dem ſüdlichen Gipfel hinauf iſt der Weg zwar ebenfalls ſteil, aber doch nicht ſchwierig. Und wenn Robinſon ſich oben enttäuſcht ſah (I, S. 171) und wenn auch Dieterici unbefriedigt von dort zurückkehrte, ſo war der Grund nur der, daſs der Blick auf die nächſte Umgebung unten am Fuße des Berges beſchränkter iſt, — was doch nicht entſcheidende Bedeutung hat. — Was den Saſſâfeh-Gipfel deſſenungeachtet empfiehlt, iſt im Grunde nur der eine Umſtand, daſs er aus der großen, für das Lager Iſraels am meiſten geeigneten Râcha-Ebene aufſteigt. Dieſer Umſtand iſt allerdings von großem Gewicht. Steht es ſo, daſs man ſich das Lager Iſraels nirgends anders als in dieſer Ebene vorſtellen kann, ſo iſt die Bevorzugung des in Rede ſtehenden Gipfels eine Notwendigkeit. Nur auf ihm, nicht auf dem Dſchebel Mûſa konnte man von einem Lager in der Râcha-Ebene aus die Herrlichkeit des Herrn ſehen, vergl. 2 Moſ. 24, 17. Und nur zu ihm hin, nicht zum Dſchebel Mûſa konnte das Volk von der Râcha-Ebene aus dem Herrn entgegengefürt werden, vergl. 2 Moſ. 19, 17. Denn die Engtäler el Ledſcha und el Schaʿib bieten für 200,000 Männer keinen Weg von der Râcha-Ebene nach Dſchebel Mûſa, und der Weg durch die Wadis ed Dêr und es Sebaʿijeh hätte bei ſeiner Länge zu viel Zeit beanſprucht; ſelbſt ein einzelner Mann, der ihn unbehindert zurücklegen kann, gebraucht auf ihm etwa 3 Stunden. Dſchebel Mûſa konnte ſicher nur dann der Offenbarungsberg ſein, wenn das Volk ſein Lager ſtatt in der Râcha-, in der Sebaʿijeh-Ebene hatte. So dürfte es ſich aber auch wirklich verhalten haben. Wenn Iſrael nicht durch den engen und ſteinigten Windpaſs, ſondern wie faſt ſelbſtverſtändlich iſt, durch den bequemeren Wadi es Schêch herangezogen war, ſo hatte ihm die Râcha-Ebene von vornherein mehr ſüdweſtlich ſeitwärts, die Sebaʿijeh-Ebene dagegen ganz in der Richtung gelegen. Zudem war die letztere nach Strauß (Sinai u. G. S. 135) geräumig genug, ja wie geſchaffen, eine zalreiche Verſammlung um den Fuß des Berges zu vereinigen. Auch gibt ſie nach Tiſchendorf I, S. 232 eine vortreffliche Erklärung für den Ausdruck: „wer den Berg anrürt“. Graul (II, S. 218) fand, daſs ſie ſich in der Nähe bei weitem ſtattlicher ausnahm, als ſie ihm von der Spitze des Dſchebel Mûſa aus erſchienen war. Palmer freilich, S. 107, und Ebers ², S. 401 f. halten ſie für zu ſteinigt, hügelig und waſſerarm, als daſs ein längerer Aufenthalt in ihr denkbar wäre. Aber nichts hinderte das Volk, von ihr aus allmählich auch die fruchtbareren Wadis in der Nähe mitzubenutzen. Vor allem hatte Moſe von ihr aus eine Vorſtufe zu dem eigentlichen Gipfel des Geſetzesberges vor ſich, von der aus er bald weiter hinaufſteigen, 2 Moſ. 19, 20, bald auch wider zum Volk hinabgelangen, 2 Moſ. 19, 25, auf der er auch mit Aaron, Nadab u. ſ. w. das Bundesmal halten konnte, 2 Moſ. 24, 9. 12, nämlich den Hutberg, ſüdlich von Wadi Schaʿib, über den von Norden ein Paſsweg nach Scherm, nach dem Süden der Halbinſel, herabfürt (Rob. I, S. 151), wärend er von der Râcha-Ebene aus nur die ſchwer zu erreichende Ebene zwiſchen den beiden Gipfeln als eine ſolche Vorhöle hätte erſteigen können. Heutzutage fürt im Süd-Oſten ein breiter Zickzackweg, den Abbâs Paſcha als Vizekönig von Ägypten anlegen ließ, um hinauffaren zu können, bis auf die Bergebene (Eb. und Guthe, Pal. II, S. 376. 378).

Gottes wunderbare Manifeſtationen (2 Moſ. 19, 16, 19), die eher an die Vorgänge eines gewaltigen Gewitters, wie es in der dortigen Felſengegend öfter vorkommt (Eb. S. 439), als an die durch herabſtürzende Felsmaſſen bewirkten Detonationen, ſei's der Umm-Schômar (Burckh. Syr. 935, Palm. S. 194), ſei's der näheren Windſchlucht (vergl. Rob. I, 143) oder an das glockenartige Getön in dem entfernten Dſchebel Nâqûs (Wellſt. II, S. 22 ff., Eb. S. 373) denken laſſen, hatten den Sinai in Iſraels Augen für immer geweiht. Obwol ſich in den außerpentateuchiſchen Büchern nur wenig Beziehungen auf ihn finden, Richt. 5, 5; Pſ. 68, 9. 18; Neh. 9, 13; 1 Kön. 8, 9 (2 Chron. 5, 10); Pſalm 106, 19;

Mal. 4, 4; Sir. 48, 7, und obwol nur Elia, der Prophet der vom Tempel in Jeruſalem ausgeſchloſſenen nördlichen Stämme, nach dem Horeb wanderte, um mit dem Gotte der Väter in unmittelbarſte Gemeinſchaft zu treten, 1 Kön. 19, 3—8, ſo war es doch, ſcheint es, in ſeiner Zeit immer noch bekannt genug, welcher Berg derjenige der Gottesoffenbarung geweſen ſei. Die Namen Sinai und Horeb waren warſcheinlich auch auf der Sinaihalbinſel immer noch üblich. Für die Bewoner derſelben ſcheint freilich allmählich mehr der Serbâl Anſehen gewonnen zu haben. Sowol Wadi Mukatteb (= „Schriftwadi“) als auch W. Feirân, vor allem die Felſenwände des Serbâl ſelbſt bis zum Gipfel hinauf, ſind vor anderen Gegenden an aramäiſchen Inſchriften reich, welche darauf füren, daſs dieſer Berg in der Zeit der aramäiſch ſchreibenden Nabbathäer in den letzten Jarhunderten vor und in den erſten nach Chriſto ein vielbeſuchter Punkt, vielleicht auch (was jedoch durch die richtige Erklärung der Inſchriften immer fraglicher wird) ein Zielpunkt von religiöſen Wanderungen war, vergl. E. F. F. Beer, Inscriptiones veteres . . . Leipz. 1840, Tuch, Z.D.M.G. III, S. 129—215; Levy, Z.D.M.G. XIV, S. 363 ff.; Nöldeke, Z.D.M.G. 17, S. 703 ff. 19, S. 637 ff. In der Nähe des Mûſabergs finden ſich Inſchriften dieſer Art und dieſes Alters zwar ebenfalls, beſonders in Wadi Ledſcha, aber in viel geringerer Zal. Selbſt die Chriſten im 3. Jarhundert und weiterhin bevorzugten, wenn ſie bei den Verfolgungen aus Ägypten entflohen und in den Gebirgen der Sinaihalbinſel eine Zuflucht ſuchten, die Serbâlgegend, und noch heute beweiſen die einſt zu Wonungen eingerichteten Hölen in den Felſen des Wadi Feirân und im Serbâl ſelbſt, wie zalreich ſich Anachoreten gerade in dieſen Gegenden niedergelaſſen haben. Auf einem etwa 100 Fuß hohen ſteinigen Hügel, der ſich in der Talebene des Wadi Feirân, ſo ziemlich dem Anfange des Wadi Aleyat gegenüber, „wie eine Inſel im hochuferigen Landſee“ (Eb.[2] S. 200) erhebt, — Meharret genannt, — finden ſich noch die älteſten Spuren chriſtlicher Kirchenbauten. In der Nähe lag die alte volkreiche Stadt Pharan, die Ptolemäus ſchon in der Mitte des 2. Jarhunderts erwänt und die ſpäter ein bedeutender Biſchofsſitz wurde. Ja allmählich fing man ſogar an, das nunmehrige Hauptgebiet der Sinaihalbinſel, das man offenbar zunächſt nur deshalb vorgezogen hatte, weil es für die aus Ägypten Kommenden zugänglicher, fruchtbarer und einladender und wegen ſeiner vielen Schluchten und Hölen für die Anachoreten geeigneter war, als die auch von der hl. Schrift ausgezeichnete Gegend zu betrachten. Sowol für die Feirânbewoner als auch für die Pilger war es nun einmal am bequemſten, die durch die Geſchichte geheiligten Stätten möglichſt nahe dort aufzufinden, und von ernſtlicher Kritik war die ganze Zeit weit entfernt. Bezeichnen ſchon Euſeb. und Hieron. im Onom. Raphidim und Horeb als nahe bei Pharan (wie denn auch nach Antoninus M. um 600 Pharan als den Ort anſieht, wo Moſe mit Amalek kämpfte, vgl. Eb. S. 219, [2]S. 229), ſo ſpricht ſich Kosmas Indicoplauſtes, der 535 jene Gegenden beſuchte, ausdrücklich genug für den Serbâl als Geſetzesberg aus. Er läſst den Horeb 6 Milliarien ($1^1/_5$ deutſche Meile) von der Stadt Pharan entfernt ſein und leitet zudem die Inſchriften des Wadi Mukatteb von den Kindern Iſrael her, welche ſich nach der Promulgation des Geſetzes hier aufgehalten hätten (bei Ritter XIV, S. 28). Aber mit Unrecht haben Lepſius und Ebers auf dieſen Sachverhalt zugunſten des Serbâl großes Gewicht gelegt. Die Tradition, die den Mûſaberg als Geſetzesberg bezeichnete, erhielt ſich nichtsdeſtoweniger, und das Intereſſe für ihn war doch das dauerndſte, ja betätigte ſich ſchließlich nur noch allein. In der Erwänung der „Gott wolgefälligen und aller Ehre werten Klöſter auf dem Sinai“ in der Mitte des 5. Jarhunderts und in der Unterſchrift des Theonas als des „Presbyters und Legaten des hl. Berges Sinai und der Wüſte Raithou (Tôr) ſowie der heiligen Kirche zu Pharan“ bleibt es freilich unbeſtimmt, ob mit dem Sinai der Dſchebel Mûſa gemeint iſt. Aber jedenfalls zeichnete man vom 6. Jarhundert ab vor allem ihn durch eine Menge kirchlicher Gebäude aus, von welchen noch einige erhalten ſind. Wir gehen darauf noch mit einigen Worten ein.

Im Wadi Scha'ib, etwa 25 Minuten von der Râcha-Ebene aus taleinwärts,

wo die Berge zu beiden Seiten noch 1000 F. hoch sind und das Tal unten bereits so eng wird, dass der Grund desselben für eine Niederlassung keinen genügenden Raum bietet, liegt von dem schon erwänten Klostergarten gleich südlich das Sinai- oder Katharinenkloster. Nach seiner jetzigen Überlieferung wurde dasselbe vom Kaiser Justinian im 30. Jare seiner Regierung a. 527 (welches aber in Warheit sein erstes Regierungsjar war) an derselben Stelle gegründet, wo schon lange vorher von der Helena eine kleine Kirche der Verklärung oder Transfiguration gebaut worden war. Es wurde aber der heil. Katharina geweiht, s. Bd. VII, S. 624. Der Geschichtsschreiber Procopius erzält um die Mitte desselben Jarhunderts, dass Justinian den Mönchen, die damals den Berg Sinai bewonten, in Anbetracht ihrer frommen Enthaltung von allen weltlichen Freuden eine Kirche errichten ließ und sie der heil. Jungfrau weihte (one Zweifel meint er die jetzige Kirche der Verklärung), dass er zugleich aber auch am Fuße des Berges gegen die Einfälle der Saracenen eine starke Festung erbaute und mit einer auserwälten Besatzung belegte. Antoninus M. fand gegen Ende des 6. Jarhunderts bereits drei Äbte in dem neu erbauten Kloster. Euthymius, Patriarch von Alexandrien im 9. Jarhundert, erwänt, dass Justinian ein befestigtes Kloster am Sinai zu errichten befahl. Zur Zeit der muhammedanischen Eroberung sollen 6—7000 Mönche und Einsiedler auf dem Gebirge umher gelebt haben, und die vielen Überreste von Klöstern, Kapellen und Einsiedeleien, die noch jetzt an verschiedenen Stellen zu sehen sind, machen diese Tradition glaubwürdig. Gegenwärtig leben im Katharinenkloster 20—25 Mönche, die der russischen Kirche angehören und zunächst unter einem Prior, besonders unter einem Ikonomos (οἰκονόμος) stehen. Der ganze, über den Orient verbreitete Orden der Mönche vom Berge Sinai hat an einem Erzbischof, der längere Zeit in Kairo, seit 1870 aber wider wie früher im Sinaikloster selbst residirt, sein Haupt. Den Mönchen untergeordnet ist eine Anzal von muhammedanischen Leibeigenen, Dschebalije, deren schon Justinian an 200 dem Kloster geschenkt haben soll, die zum teil auch außerhalb leben und die Landarbeit zu verrichten haben. Wie der Garten ist auch der Komplex der Klostergebäude mit 8—10 Höfen gegen die Angriffe der Araber, von denen es früher viel zu leiden hatte, mit einer durch kleine Türme befestigten Mauer umgeben, welche, durchschnittlich 30 Fuß hoch, aus Granitblöcken errichtet, 245 Pariser Fuß lang, 204 Fuß breit, ein unregelmäßiges, an den Mûsaberg hinaufliegendes Viereck bildet. Das größte der Klostergebäude ist die massive Hauptkirche in alter Basilikenform mit drei Schiffen, die auf jeder Seite sechs Säulen haben. Sie imponirt durch ihre antike Schönheit in dieser Umgebung, obwol nur noch ihr Chor aus der ersten Zeit der Erbauung herrüren mag. Erst seit einigen Jaren hat sie einen Glockenturm, und ihre Glocken werden nur an Festtagen oder bei besonders feierlichen Veranlassungen geläutet. Als Reliquien werden in ihr der Schädel und die eine Hand der heil. Katharina, in Gold gefasst und mit Edelsteinen verziert, aufbewart. Ihr heiligster Teil aber ist der runde Ausbau des Chors, der als Kapelle „Alika", d. i. Brennen des Busches, die Stelle des feurigen Busches 2 Mos. 3, 2 bezeichnet und daher immer nur noch unbeschuht betreten werden darf. — Außerdem gibt es hier für die verschiedenen Konfessionen 24 Kirchen oder Kapellen und sogar für die Mohammedaner eine kleine, jetzt freilich nicht mehr benutzte Moschee. Die Bibliothek, die 15—1600 griech. Bände, darunter manche Incunabeln und 700 arabische Handschriften umfasst, ist durch den griech. Kodex der hl. Schrift, den Tischendorf hier fand und als sinaiticus bezeichnete, berühmt geworden. — Ein zweites Kloster mit einer Kapelle des hl. Onofrius steht auf der anderen Seite des Mûsaberges, an dem südl. Ende des Ledschatales. Es heißt el Arbaîn, das der Vierzig; — die Araber sollen einst die 40 Mönche, die darinnen lebten, überfallen und getötet haben; vielleicht sind damit die Anachoreten in diesen Gegenden gemeint, die gegen Ende des vierten Jarh. mehrere größere Überfälle von Seiten der Araber zu erdulden hatten. Dies zweite Kloster ist schon seit längerer Zeit verlassen; nur von dem einen Leibeigenen des Sinaiklosters und seiner Familie wurde es bewont, wurde auch der dazu gehörige Garten bestellt; es ist aber neuerdings restaurirt und neu ein-

gerichtet. Außerdem lagen noch in der Râcha-Ebene an den durch die Gärten dort bezeichneten Stellen zwei Klöſter, das der hl. Maria Davids öſtlich und das des hl. Petrus weſtlich von dem Anfange des Ledſchatales; ſie ſind jetzt völlig verfallen. — Auf dem Mûſaberg ſelbſt, eine gute halbe Stunde über die Bergquelle hinauf ſteht die kleine, kunſtloſe Kapelle der hl. Jungfrau des Iconomos, zu welcher der teilweiſe mit großen Steinen ausgelegte Weg in einer Schlucht ſüdlich vom Kloſter ſchräg an der ſenkrechten Felſenmauer hinaufführt. Ein gutes Stück oberhalb der Schlucht erhebt ſich ein Portal und 10 Minuten weiterhin ein zweites; an beiden ſtanden in der Blüthezeit der Pilgerfarten Beichte hörende Prieſter. Auf der Ebene zwiſchen den beiden Gipfeln, nur ein wenig ſüdlich von dem oben erwänten Brunnen und der Cypreſſe dabei, findet man in einem niedrigen kunſtloſen Gebäude die Kapellen des Elias und Eliſa, und in der des Elias, nahe am Altar, ein Loch, das für einen Menſchen eben groß genug iſt und die Höle ſein ſoll, in welcher der Prophet auf dem Horeb blieb, 1 Kön. 19, 8. 9, — nach dem Râs es Saſſâfeh zu eine Kapelle Johannis des Täufers und an der Saſſâfehſpitze, nahe bei der Weide dort, die unſcheinbare Kapelle der Jungfrau vom Gürtel, — ferner eine kleine faſt verfallene Kapelle, auf der oberſten Felſenfläche des Dſchebel Mûſa und etwa 40 Fuß gegen Süd-Weſten auch eine verfallene kleine Moſchee, endlich eine kleine, dem St. Pantelee-mon geweihte Kirche an dem weſtlichen Rande des Mûſaberges nach dem Kloſter El Arbaîn zu.

Vergl. außer Pococke, Beſchreibung des Morgenlandes, I, S. 228—250, und C. Ritter XIV, beſonders folg. Reiſebeſchreibungen: Niebuhr, Reiſebeſchr. I, S. 243 ff.; Seetzen, Reiſen, III, S. 80 ff.; Burckhardt, R. in Syrien, II, S. 870 ff.; Schubart, R. ins Morgenl. II, S. 307 ff.; Rüppel, Reiſe in Nubien S. 257 ff.; R. in Abeſſ. I, S. 117 ff.; Leon de Laborde, Voyage de l'Arabie Petrée, Par. 1830—1834; Robinſ., Paläſtina I, S. 145 ff.; Ruſſegger, R. III, S. 34 ff.; Wellſted, R. in Arab., II, S. 69; Lepſius, R. von Theben nach der Halbinſel des Sinai, Berl. 1845; deſſen Briefe aus Ägypten, Äthiop. und der Halbinſel des Sinai, Berlin 1852; Strauß, Sinai und Golg.; Tiſchendorf, Reiſe in den Orient, Leipzig 1846, I, S. 218; Stanley, Sinai and Palestine in connexion with their history, Lond. 2. edit. 1858; Dieterici, Reiſebilder aus dem Morgenland, Berl. 1853. II, S. 13 ff.; Graul, Reiſe nach Oſtindien über Paläſtina u. Ägypten, Leipz. 1854, II; Ebers, Durch Goſen zum Sinai, Leipz. 1872, 2. Aufl. 1881; Palmer, The desert of the Exodus, Cambridge 1871; deutſch: Der Schauplatz der 40järigen Wüſtenwanderung, Gotha 1876.

Fr. W. Schultz.

Sinaita, Johannes Climacus. Dieſer Johannes ſoll mit 19 Jaren Mönch und nachher Abt des Sinaikloſters geworden ſein; ſeine beſte Zeit wird um 564 angenommen, und nach dem griechiſchen Menäon iſt er am 30. März 606, faſt hundertjärig, geſtorben. Nach ſeinem Kloſter erhielt er den Beinamen Sinaita, nach ſeiner gelehrten Bildung hieß er Scholaſticus und auf Grund ſeiner vielgeleſenen Schrift Climacus. Dieſe ſeine Hauptſchrift, im höchſten Alter und auf Veranlaſſung des Abts Johannes de Rhaitu abgefaſst, iſt der Erinnerung wert; entſprechend der Benennung κλίμαξ enthält ſie eine myſtiſch-aſketiſch gefärbte, aber ſinnvoll ausgefürte Stufenmoral, wie ſie ſich aus dem älteren griechiſchen Mönchsgeiſt hervorgebildet und in der ſpäteren lateiniſchen Litteratur ein Seitenſtück gefunden hat. Das Princip der Erhebung zu Gott wird nach der Abfolge gewiſſer pſychiſcher Vorgänge und Seelenfunktionen veranſchaulicht. Mit der Weltflucht muſs die Skala beginnen, die Bezämung der Leidenſchaften bant den Weg zur Buße. Dabei iſt nichts nötiger als die ſtetige Gegenwart der Todesgedanken, damit der Sinn vom Vergänglichen abgewendet und die zerſtörende Lebensluſt verdrängt werde. Aber auch die Trauer darf nicht verſchmäht werden, ſobald ſie nur, ſtatt niederzubeugen, vielmehr eindringend wirkt, die Seele erweicht und von ihrer ſelbſtiſchen Befangenheit erlöſt; es ſind Tränen, welche den alten Haſs auslöſchen und das Gedächtnis erlittener Beleidigungen hinwegſchwemmen. Der gefärlichen Vielſprecherei gegenüber behauptet ferner das

Schweigen ſein Recht; es übt ein woltätig behütendes Amt, indem es das Gebet begünſtigt und die beſſeren Regungen des Gemüts ſammelt und befeſtigt. Nach dieſen Vorſtufen verweilt der Darſteller bei der ſpezifiſchen Tugend der Demut als der Siegerin über Eitelkeit und Stolz; wer ſich in dieſer Niedrigkeit ſelig fült, wird aufgenommen in einen reinen geiſtigen Äther und befindet ſich in der Nachfolge Chriſti. Die letzte Staffel heißt die der Seelenruhe (ἡσυχία), und hier denkt der Verfaſſer durchaus griechiſch, indem er dieſe Abgeklärtheit von jeder inneren Lämung oder Verdunkelung unterſcheiden will; ſie ſoll ſich gerade einer Blüte änlich dem höchſten Lichte zuwenden, dann wird ſie das zarteſte Organ der Erkenntnis in ſich tragen, welcher ſelbſt das Geheimnisvollſte zugänglich wird. Wir begegnen alſo derſelben Vorſtellung, welche nachmals die Heſychaſten ſchwärmeriſch und grübleriſch ausgebeutet haben.

Der griechiſche Text in Johannis Scholastici, qui vulgo Climacus appellatur, Opp. omnia gr. etc. lat. interprete Matth. Radero, Par. 1633, der lateiniſche in der Bibl. PP. maxima Lugd. X. Dazu die kleinere Schrift Ejusdem liber ad religiosum pastorem — recogn. a Matth. Radero, Monach. 1614. — Lebensnachrichten über dieſen Johannes in Benedicti Monachi vita Joh. Climaci — in Actis SS., Antw. ad 30 Mart.

Vergl. außer den Notizen von Cave, Hamberger, Fabricius noch meine Schrift: Die Myſtik des Nik. Kabaſilas I, S. 59 ff. **Gaß.**

Sinaita Anaſtaſius, ſ. Anaſtaſius Bd. I, S. 372.

Sinecure (sine cura), nennt man eine Pfründe (praebenda, beneficium), deren Genuſs nicht an Dienſtleiſtungen (ein Amt, officium) geknüpft iſt. Wärend ordentlicherweiſe der Grundſatz gilt: Beneficium datur propter officium (Bonifacius VIII. in cap. 3 de rescriptis in VI° [I. 3]), tritt bei Sinecure das Gegenteil ein, denn ſie iſt ein beneficium sine officio. Sie iſt daher nicht identiſch mit einem beneficium oder officium non curatum, simplex (ſ. den Artikel „Benefizium" Bd. II, S. 289), da cura bei einem ſolchen die engere Bedeutung von cura animarum hat. Wenn aber der Inhaber eines officium und beneficium non curatum zugleich die Befugnis hat, ſich entfernt von der Amtsſtelle aufzuhalten und durch einen Vikarius vertreten zu laſſen (beneficium non residentiale), ſo wird ſein Benefizium dadurch ſelbſt zur Sinecure (m. ſ. überhaupt den Art. „Reſidenz" Bd. XII, S. 710 f.). Die Zuläſſigkeit einer ſolchen hängt davon ab, daſs Jemand ein anderes Amt bekleidet, deſſen Einkünfte zu ſeinem Unterhalte nicht hinreichen. Die Sinecure wird dann ein beneficium compatibile (ſ. Bd. II, S. 292), aber auch wol eine commenda (ſ. Bd. VIII, S. 133). Wärend in der röm.-kathol. Kirche ſolche Sinecuren wol nur ſelten vorkommen, finden ſie ſich noch öfter in der evangeliſchen Kirche. Stifter und Klöſter wurden infolge der Reformation gewönlich gleich aufgehoben und ihre Güter für Kirchen und Schulen verwendet, ſo weit nicht die Fürſten dieſelben auch dem Fiſkus einverleibten. Ein Teil der Kloſter- und Stiftsſtellen wurde aber erhalten und entweder mit gewiſſen Ämtern verbunden oder auch ſelbſtändig als Pfründe verliehen. Nur einzelne derſelben fielen an die Univerſitäten als Doktorpfründen (praebenda scholastici u. ſ. w.; ſ. J. H. Boehmer, Jus eccles. Protestantium lib. III, tit. I, § L u. a.), die meiſten aber wurden ihrem urſprünglichen Zwecke ganz entfremdet. Es bemerkt darüber ganz richtig Eichhorn (deutſche Stats- und Rechtsgeſchichte, Theil IV, § 558): „Die Klöſter, in welchen man die Prälaturen und Konventualſtellen als Kirchenpfründen vergab, wurden ebenſo wie die Kollegiatſtifter weder der Kirche noch dem State beſonderlich nützlich. Denn die letzteren behielten in Rückſicht der Chorherren im ganzen ihre bisherige Verfaſſung, nur ſo, daſs dieſe ganz aufhörten, Geiſtliche zu ſein, weil das Inſtitut unverändert zur proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung nicht paſste. Die proteſtantiſchen Stifts- und Kloſterpfründen wurnen daher zu Sinecuren, die gar keine ware kirchliche Beziehung mehr hatten" (m. ſ. auch noch Eichhorn, Kirchenrecht II, 599. 600. 626. 627). Eine Aufhebung dieſer Sinecuren und Verwendung für Kirche und Schule iſt ſchon öfter

beantragt (m. siehe z. B. Pinder, Über die evangelischen Dom- und Kollegiat-Kapitel in Sachsen, Weimar 1820. Die evangelischen Domkapitel in der Provinz Sachsen, Halle 1850). Zum Teil ist eine solche auch bereits erfolgt oder wenigstens in Aussicht gestellt (m. s. Denkschrift des evangel. Oberkirchenrats, betreffend die Vermehrung der Dotation der evangelischen Kirche in Preußen, Berlin 1852).

Bei weitem mehr als in Deutschland gibt es aber in England viele Hof-, Stats- und Kirchenstellen, die nur Sinecuren sind. Man s. darüber Nachweisungen bei Gneist, Das heutige englische Verfassungs und Verwaltungsrecht. Th. I (Berlin 1857), S. 61. 62. 159. 297. 537 f. 603. Derselbe bemerkt: „Die Scheidung der englischen Geistlichkeit in ordentliche Pfründen und Vikare ist unter den Nachwehen des Verfalls der Kirche bis heute die fülbarste; und die englische Kirchenverfassung hat nicht die Kraft gehabt, sie zu überwinden, da sie im nächsten Interesse der regierenden Klassen ist. Die älteren Gesetze gegen die misbräuchlichen Scheidung der Arbeit und des Einkommens in der Kirche, 15 Ric. II. c. b. und später wurden schwach gehandhabt, bei Aufhebung der Klöster unter Heinrich VIII. ging die Masse der expropriirten Pfarreinkünfte in fremde Hände über und wurde später nur teilweise restituirt. Jemehr dann die Kirche mit den Interessen der regierenden Gentry zusammenwuchs, umsomehr griff das Unwesen der nicht residirenden Pfarrer um sich, welche irgendwo die Einkünfte verzehrten, wärend ein ärmlich besoldeter, oft unwissender Vikar der Seelsorge oblag. Erst der starke Abfall der Bevölkerung von der Statskirche und das reformirende Einschreiten der Statsgewalt haben im 19. Jarh. sichtbare Besserung hervorgerufen. Noch im Jare 1835 waren 4000 Kuraten für nicht residente Pfarreien vorhanden, 1854 nur noch 1800 u. s. w." **H. F. Jacobson†.**

Sinim. In Jes. 49, 12 verheißt der Prophet, dass Jahweh sein jetzt zerstreutes Volk aus den Orten seiner Gefangenschaft wider sammeln werde, und sagt in dem genannten Verse: „Siehe, diese werden von fern kommen, und siehe, diese werden von Norden und vom Meere kommen, und diese vom Lande der Sinim (סִינִים)". Bringt man nun bei dieser ganz wörtlichen Übersetzung der Prophetenworte noch die unwesentlichen Modifikationen an, dass das 2. und 3. „diese" in „jene" und „wieder andere" (LXX: ἄλλοι δέ) verwandelt wird, so stellt sie die Meinung des Propheten genau dar. Denn die von den neueren Exegeten der Stelle vertretene Ansicht, dass die heimkehrenden Exulanten vom Propheten erst im allgemeinen als von fernher kommende bezeichnet und dann nur in 2 (oder 3) Scharen zerlegt würden, verträgt sich nicht mit dem Texte. Denn da dreimal der gleiche Ausdruck „diese" und überdies beim 1. und 2. Gliede ebendieselbe Interjektion „siehe" gesetzt ist, so sind drei einander koordinirte Züge von Heimkehrenden gemeint. Dieser Zwang, welchen die faktische Beschaffenheit des Textes und die notwendige Einfachheit aller Exegese ausüben, kann weder dadurch aufgehoben werden, dass beim 3. Gliede das „siehe" weggelassen ist, noch dadurch, dass der generelle Ausdruck „von fern" kein Gegenstück zu den folgenden speziellen Ortsbezeichnungen bilden zu können scheint. Denn nach zweimaliger Widerholung konnte das zur Determinirung seiner Aussage gleichgiltige „siehe" dem Redner überflüssig scheinen, und derselbe konnte erwarten, dass der generelle Ausdruck „von fern" nach den folgenden spezielleren Ortsbezeichnungen interpretirt werde. — Wie demnach 3 und nicht 2, so sind auch nicht 4 Züge von heimkehrenden Israeliten unterschieden; denn weil das „diese" nur dreimal steht, so ist „von Norden und vom Meere" als zusammengesetzte Beschreibung eines und desselben Ausgangsgebietes rückkehrender Gefangenen gemeint: die ganze Gegend des Nordwestens, d. h. die Binnenländer, Gestade und Inseln Phöniziens, Syriens, Kleinasiens, also die ijjîm, welche der Prophet (49, 1) zum Anhören seiner Weissagung aufruft und wohin schon seit dem 9. Jarh. israelitische Gefangene verkauft wurden (vergleiche m. Artikel „Sepharad"). Der Prophet wollte also hier nicht (wie 43, 5. 6) die 4 Himmelsgegenden nennen. Diese dreiteilige Auffassung der Stelle war auch der griechischen und der ara-

mäiſchen Judenſchaft (in LXX und Thargum) das ſichere Element der Tradition. Es liegt alſo auch kein Anlaſs vor, für מִיָּם (meerſeits, d. h. von Weſten her) hier ausnahmsweiſe mit Cheyne die Bedeutung „von Süden“ anzunehmen. — Um den κατ' ἐξοχήν „fern“ genannten Aufenthaltsort beſtimmen zu können, muſs man bedenken, daſs, wie das geiſtige Centrum auch der in alle Winde zerſtreuten Iſraeliten, ſo die ideelle Rednerbüne auch des Verfaſſers von Jeſ. 40—66 Paläſtina iſt, z. B. 40, 9; 49, 14; 52, 7. Von Paläſtina aus waren nun die nordweſtlichen Geſtade Phöniziens, Syriens ꝛc. verhältnismäßig benachbart, verglichen mit den Tigris- und Euphratgegenden. Da nun hierhin die Gefangenen Iſraels und Judas deportirt worden waren (2 Kön. 17, 6; 24, 15; Tob. 1, 10. 14: Ninive, Medien), ſo waren dieſe öſtlichen Gebiete der Hauptaufenthaltsort der Exulanten und muſsten unter den Sitzen der Exulantenſchaft zuerſt genannt werden, und es wurde deshalb auch ganz ſelbſtverſtändlich beim Hören und Leſen der fraglichen Textworte zuerſt an ſie gedacht. Von dort her alſo werden diejenigen Exulanten wandern, welche „von fern“ kommen. — Daſs aber die „fernen“ Gegenden nicht bloß nach der oben dargelegten richtigen Dispoſition des Verſes das Land der Sinim nicht mit umfaſſen, ſondern daſs dies auch an ſich nicht im fernſten Oſten oder Süden lag, wird durch folgende Erwägung klar. Nämlich die ſicher datirten Prophetien zeigen einen Parallelismus der Geſchichte und der Weisſagung (vgl. meinen Offenbarungsbegriff des A. Teſt.'s II, 1882, S. 278—318). Alſo können vom Propheten nur Länder genannt ſein, welche als Aufenthaltsorte von Exulanten bereits im Geſchichtshorizonte ſeiner Zuhörer oder Leſer lagen. Gemäß dieſem Grundgeſetze muſs ich das Land der Sinim als das Gebiet der Bewoner Sins (vergl. den Artikel), alſo der Peluſioten und des Landes Ägypten anſehen, wovon Sin die Feſtung und der Schlüſſel, der Anfangspunkt und das Emblem (vergl. Jeſ. 19, 19) war. Und welche relativ hervorragende Bedeutung hatte das mit Sin beginnende Unterägypten für die Exulantenſchaft! Vergleiche nur Jer. 42, 1 ff. Auch bezeichnet (um die gewönlichen Einwände abzuſchneiden) אֶרֶץ ganz kleine Bezirke (wie das Land Naphthali Jeſ. 8, 23), und es wird auch gebraucht, wo kein Ausdruck der feſtſtehenden geographiſchen Terminologie vorliegt, vergl. „dein Land, o Immanuel“ Jeſ. 8, 8. Dieſe von mir durch ſelbſtändige Exegeſe gewonnene Auffaſſung vertrat aber auch das Thargum mit „vom Land des Südens“; Raſchi „vom Land der Südlichen“; ebenſo David Qimchi; Abeneſra; Bochart (Phaleg 4, 27); Ewald; Bunſens Bibelwerk bei Jeſ. 49, 12. Der oben erwänte hermeneutiſche Kanon ließe es zwar auch zu, daſs die Gen. 10, 17 genannten Siniter (vgl. d. Artikel) der phöniziſchen Küſte gemeint wären; aber dieſe iſt ſchon in dem Ausdruck „vom Meere“ mit inbegriffen. Nach jenem Kanon könnte auch der Kurdenclan Sin gemeint ſein, für welchen Egli plädirt hat („die Sin im Regierungsbezirk Kerkûk in der Provinz Bagdad“), wenn nur dieſer Völkername, falls er alt ſein ſollte, für die Gefangenen Iſraels von beſonderer Bedeutung und darum für die Hörer und Leſer der Prophetie eine bekannte Größe geweſen wäre. — Schon jenes Grundgeſetz der Weisſagungsauslegung geſtattet aber durchaus nicht, an China zu denken. Denn zur Zeit der Entſtehung von Jeſ. 49, 12 hatte es noch keine Einwanderung von Juden in China gegeben, und auch Cheyne ſagt vorſichtig, daſs nach Inſchriften der Synagoge von Kai-fung-fu (der Hauptſtadt von Honan, der centralſten Provinz des chineſ. Reichs) Juden in China ſich „wenigſtens“ im 3. vorchriſtlichen Jarhundert niedergelaſſen haben. Es iſt aber überhaupt unmöglich, daſs der Verfaſſer von Jeſ. 49, 12 mit סִינִים den heutigen Namen der Bewoner des Reiches der Mitte kennen und tranſcribiren konnte. Denn der mit weichem ſ anlautende Name Sineſen kam erſt ſeit 255 v. Chr. auf, und wenn Victor v. Strauß-Torney meint, ſchon vorher könnten die Bewoner des Reiches der Mitte nach dem von ihnen häufig gebrauchten schin durch die Nachbarn genannt und dieſe Benennung könnte aus den indiſchen Häfen oder durch Landkarawanen oder durch Sklaven nach Babel getragen worden ſein, ſo erwarteten wir im Hebr. ein שִׁינִים oder wenigſtens זִינִים, weil ס von dem genannten Gelehrten unrichtig als der weiche Sibilant aufgefaſst wird. Alſo die haupt-

sächlich von Gesenius und seit ihm von den meisten Interpreten (Hitzig, Knobel-Dieſtel, Näg., Del., Cheyne) und auch von Kautzſch sowie Laſſen*) vertretene Anſicht, welche in die Ferne ſchweifend die Sinim mit den Chineſen identifizirt, muſs als nicht weniger unzuläſſig erſcheinen, wie die nach dem nächſtliegenden Quidproquo greifende Interpretation der LXX: „aus dem Lande der Perſer". Es leuchtet mir nach dem obigen aber auch nicht ein, daſs man mit Nöldeke und Reuß bei einem non liquet ſtehen bleiben, alſo z. B. mit Nöldeke urteilen müſste: Wir können unmöglich alle Gegenden und Völker kennen, welche dem Hebr. damals im fernſten Oſten oder Süden liegend erſchienen.

Litteratur: Geſenius, Comm. zu Jeſ., III. Theil, 1821, S. 151, und hauptſächlich im Thesaurus linguae hebr. pag. 948—950; Hitzig, Jeſ. 1833, z. St.; Egli in Hilgenfelds Zeitſchr. für wiſſenſchaftl. Theol., Bd. VI (1863), S. 400—410; Ewald, Die Proph. des A. B., Bd. III (1868), S. 30.81; Knobel-Dieſtel, Comm. zu Jeſ., 1872, z. St.; Nöldeke in Schenkels Bibellexicon, Bd. V (1875), S. 331; Reuß, La Bible, III, 2 (1876), pag. 263; Nägelsbach, Der Proph. Jeſ. (in Langes Bibelwerk), 1877, S. 570; Delitzſch, Bibl. Comm. über den Proph. Jeſ. 1879, S. 507 f. und hauptſächlich S. 688—692: Excurs von Victor von Strauß-Torney (vgl. auch deſſen Aufſatz über die Beziehung des Jahwehnamens zu China in der Zeitſchrift für die altteſtamentl. Wiſſenſchaft 1884, S. 33); Cheyne, The Prophecies of Isajah Vol. II (1881), p. 20—23 (in der 2. Aufl. von 1882 unverändert); Kautzſch, Art. „Sinim" in Riehms Handwörterbuch des Bibl. Alterthums (1882); Laſſen, Indiſche Alterthumskunde, 2. Aufl. I, (1867), S. 1028. **Friedr. Eduard König.**

Siniter, ſ. Sidon oben S. 192.

Sinnbilder, chriſtliche. Alle Menſchenſprache iſt nur Symbol und jede Sprache iſt auf Bild und Gleichnis angewieſen, um für den Gedanken des Überſinnlichen wenigſtens ungefär einen Ausdruck zu finden. So hat die Religion ſich überall eine Bilderſprache geſchaffen. Je tiefer die Religionsſtufe iſt, deſto mehr gilt das Bild. Im niederen Heidentum iſt das Bild ſogar Selbſtzweck, es wird angebetet. Die Erhebung des Idols zum Symbol liegt in der Entwicklung des Heidentums. Die altteſtamentliche Offenbarung iſt die reine ſinnbildliche Religion: da iſt alles Andeutung und Vordeutung; das Sinnbild und Vorbild hat die Erſcheinung des Warhaftigen vorzubereiten. Im Neuen Teſtament ſind wol die alten Schattenbilder verſchwunden, aber der Chriſt ſchaut doch auch nun erſt wie durch einen Spiegel im dunkeln Worte und noch nicht von Angeſicht zu Angeſicht, bis das nur gleichnisweiſe Verkündigte im vollendeten Reiche Gottes durch die vollkommene Geiſtesſprache zum vollen Ausdruck kommt.

Die chriſtliche Bilderſprache ſchließt ſich zunächſt an das Alte Teſt. an, aus welchem in die chriſtliche Rede mehr oder weniger übergegangen iſt, eine Reihe von bildlichen Ausdrücken. Da bedeutet Adlerflügel Gottes Allmacht (2 Moſ. 19, 4) und die Kraft des Glaubens (Pſ. 103; Jeſ. 40); Ernte Lon und Strafe; Ameiſe Fleiß; Apfelbaum (Hoheslied) die Fülle geſunden Lebens; Arm Gottes Macht; Aſche (Jon. 3, 6; Matth, 11, 21) Buße; Auge göttliche Allwiſſenheit; Ausſatz äußerſtes Elend; Babel wollüſtige Üppigkeit; Bad Reinigung von Sünde; Barfuß Demut und Niedrigkeit der Trauernden (2 Sam. 15; Ezech. 24), Gefangenen (Jeſ. 20) und Sklaven (2 Chr. 28); Baum, je nachdem er kräftig oder dürr — Leben oder Tod; Berge mächtige Völker; Bock Unreinheit; Bogen weltliche, kriegeriſche Macht; Brout die Gemeinde (Jeſ. 61; Ezech. 16); Brunnen verſchloſſener, Jungfräulichkeit (Hoheslied

*) Er bringt aber keine unbekannten, neuen Argumente, ſondern ſetzt voraus, daſs das Land der Sinim „nach dem Zuſammenhang (Jeſ. 49, 12) ein Land des äußerſten Südens und Oſtens ſein müſſe" und beruft ſich darauf, daſs die Phönizier frühzeitig Handel nach Indien getrieben und die Chineſen ſich bald am Handel beteiligt hatten.

4, 12); Burg Schutz; Ceder Hoffart (Ezech. 31) und immerwärendes Heil (Pſ. 92); Cherub als Stier, Löwe, Adler (bei Ezech.) die erhabene Schöpferkraft; Flügel und Räder die ſchnellkräftigſte Bewegung, die vielen Augen daran die Allwiſſenheit. Auf ſeinem Thronwagen von den Cherubim getragen, iſt Gott der im ganzen ſichtbaren Weltraume nach allen Seiten hin Wirkende, überall Gegenwärtige; Fels Feſtigkeit, auf die man bauen kann; Garten, der verſchloſſene (Hohelied 4), keuſche Jungfräulichkeit; gebären, Geburt Bekehrung zum neuen, geiſtlichen Leben; Wehen die inneren Schmerzen der Buße, Reue, Sehnſucht; Wehen, one Kraft zu gebären, die fruchtloſen Rürungen und Erſchütterungen, Bereuungen und Traurigkeiten der geiſtlich Toten; das Glasmeer unter Gottes Thron (Ezech. 1) der Lichtäther; Gold das himmliche Element, in welchem Gottt wont nnd die im Kampfe bewärte Tugend; als goldenes Kalb — die weltliche Üppigkeit; Hand Gottes Allmacht; der Granatapfel wegen der vielen ſüßen Kerne Sinnbild des Lebens; Harfe Lobgeſang; Heu das vergängliche Menſchenleben; Hirſch die nach Gott dürſtende Seele (Pſ. 42); Hirten die Fürſten und Vorſteher des Volkes; Honig wegen ſeiner Reinheit und Süße das Wort Gottes (Pſ. 119); Horn Stärke; Hunde, biſſige, böſe Feinde; ſtumme, treuloſe Wächter; Joch Knechtſchaft und Gefangenſchaft; Kelter, Blutvergießen (Jeſ. 63); Licht Gott, als der Heilige, über alles Materielle Erhabene, Reine; Lilie Seelenreinheit; Löwe göttliche Stärke; Mantel Schutz; Meere Völker; Öl Heil, Gnade; Ofen Gefangenſchaft und Trübſal zur Prüfung nnd Rechtfertigung; Pfeile göttlicher Zorn; Palmbaum der Gerechte, der immer glücklich iſt; Quelle Leben und Heil; Rauch Vergänglichkeit (Jeſ. 61); Rechts die Ehren- und Kraftſeite; Regen göttlicher Segen; Regenbogen Gnade und Friede (Ezech. 1, 28), die Herrlichkeit des Herrn; Rohrſtab Gebrechlichkeit; Roſe Liebe; Rute göttlicher Zorn; Sack Trauer; Salz Kraft und Dauer; Schatten Nichtigkeit; Schaum das Wertloſe, Sündige, Gottloſe; Schlange Bosheit und Verfürung; Schlüſſel Beſitz und Amtsgewalt; Schwein rohe Luſt und Gewalt (Pſ. 80, 14); Schwert göttliche Gerechtigkeit; Sonne Gott als Urquell des Lichtes und Heiles; Spinnweb (Jeſ. 59) nutzloſes Treiben, Hiob 8 nichtige, grundloſe Hoffnung; Stab Stütze, Sicherheit, Schutz; Staub Vergänglichkeit; Stein das Feſte; Stier das Starke, Gewaltige; Stroh Unfruchtbarkeit, Wertloſigkeit; Taumelbecher (Jeſ. 51) irdiſches Glück, das übermütig macht; Tau Segen des Himmels; Tiere Leidenſchaften; Thron Herrſchaft; Turm Feſtigkeit; Topf die Kreatur; Tropfen am Eimer deren Nichtigkeit; Waſſer Reinigung; Weinſtock das Volk Iſrael als von Gott gepflanzt und gepflegt; Weintrauben und Heerlinge das Wol- und Übelgeratene; Weiß Reinheit; Wind Eitelkeit, Sünde; Wurm leibliches Elend; der Wurm, der nicht ſtirbt, die Reue; Yſop Reinigung. — Über das Sinnbildliche im moſaiſchen Kultus, über die Symbolik der Farben und Zalen, welche aus dem Alten Teſtament namentlich in die Apokalypſe herübergenommen und damit zum teil allgemein chriſtlich und kirchlich geworden iſt, muſs auf die betreffenden Kommentare, auf das Werk von Bähr und auf die einzelnen Artikel in der Encyklopädie verwieſen werden.

Neuteſtamentliche Sinnbilder, aus dem Munde Jeſu und der Apoſtel in den Dienſt der evangeliſchen Verkündigung und Erbauung gekommen, ſind: Aas das verfaulte Judentum; Adler das vernichtende Römervolk; Abrahams Schoß der Ort der ſelig im Glauben Geſtorbenen; Acker die Welt und das Herz; Anker die Hoffnung; das leibliche Auge Bild des geiſtigen, der Seele; Böcke die Gottloſen; Braut des Lammes die Kirche Chriſti; die zwölf Edelſteine die Apoſtel (Offb. 21); ſieben Fackeln die ſieben Geiſter Gottes (Offb. 4, 5); Finſternis Sünde und Tod; (Augen wie) Feuerflammen, die mit heiligem Zorn gegen das Unheilige gerichtete Allwiſſenheit (Offb. 1, 19); Fiſche die Menſchen; der Fuchs Liſt; die Taube Einfalt und Liebe; Kelch Leiden; Hochzeit, Hochzeitskleid und -Mal freudige und feierliche Vereinigung Chriſti und ſeiner Gemeinde; Krone die himmliſche Herrlichkeit; Lamm Gottes Chriſtus; Lämmer die Gläubigen und Seligen; der ſtarke Löwe die Helden-

macht Christi; der brüllende Löwe, der auf Raub ausgeht, Satan der Menschenmörder; Lampe die geistliche Wachsamkeit; Leuchter die christliche Gemeinde; der Morgenstern Christus als der den ewigen Tag Bringende, Palme das Siegeszeichen des Glaubens; Perle Herrlichkeit des Reiches Gottes. Die Flammenzungen der ersten Pfingsten bedeuten die Geistessprache; Schafe gegenüber den Böcken die Frommen; der Schafstall die Gemeinschaft der Gläubigen; Schafskleider das falsche Scheinwesen; Schwert, scharfes, das göttliche Wort; Schlüssel Macht der Sündenvergebung; Senfkorn Wachstum des göttlichen Reiches; Sichel die Ernte; Siegel auf der Stirne die göttliche Bestimmung, Erwälung und Anerkennung; Sonne der Aufgang aus der Höhe, Christus, der sich auch das Brot und Licht des Lebens, den Eckstein, die Türe, den guten Hirten, den Weg, den Weinstock nennt; Weinberg das Reich Gottes; Weihrauch Gebet; Weiß Farbe der Unschuld und Reinheit; der Wolf, wie der brüllende Löwe und die alte, arge Schlange, der Teufel.

Die altchristliche Symbolik schließt sich wesentlich an diese neutestamentliche an, nimmt aber auch fremde Elemente unter sich auf, namentlich im Gebiete der monumentalen Kunst. Da die altchristliche Kunst uns fast allein in den Katakomben und Sarkophagen erhalten ist, deren Bildersprache sich notwendig auf Tod, Auferstehung und ewiges Leben bezieht, so hat sich die Meinung gebildet, die Kunst der alten Christen sei überhaupt bloß eine symbolische gewesen, aus der sich erst nach und nach eine historische entwickelt habe, wärend sicherlich von Anfang biblische Personen und Geschichten in den Häusern und Kirchen dargestellt worden sind. In jene sinnbildliche Gräbersprache nun wurden teils unbefangen und harmlos, teils sehr unbedacht und gedankenlos Bilder und Zeichen aus der heidnischen Symbolik und Mythologie, deren Deutung auf den Gang ins Jenseits und auf das Leben im Jenseits gang und gäbe war, aufgenommen. (Vergl. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, 1847. 1851, und V. Schultze, Archäologische Studien, 1880, die Katakomben 1882.) So die Bilder des Eros und der Psyche für seliges Widerfinden; die Dioskuren als Bilder des Auf- nnd Niedergangs des Lebens; Bacchische Gestalten und Scenen für das Aufblühen und Absterben im Jareslauf; der Steinbock, das Zeichen der sonnigsten Jareszeit, für das ewig selige Leben; Tritonen, Seepferde, Delphine, die Bewoner des immer beweglichen, nimmer zerstörlichen, Leben erzeugenden Meeres für die Fortauer des Lebens nach dem Tode; selbst das Gorgohaupt als Bild des vernichtenden Todesschreckens; der Granatapfel die Frucht der in der Unterwelt lebenden Proserpina; deren „Leichen-Sängerinnen", die vogelfüßigen Sirenen, welche in den Tod locken. Der Pfau, der Vogel der Juno, dessen Gefieder an den Sternenhimmel erinnert, dessen Fleisch für unverweslich galt, sowie der Phönix, der mythische Vogel der alten Ägypter, welcher je nach 500 Jaren bei Annäherung seines Todes sich in seinem Neste verbrennt und aus seiner Asche neuverjüngt hervorgeht (Plin. hist. nat. X, 2), waren Sinnbilder der Unvergänglichkeit überhaupt, bekamen aber im Sinne der Christen eine genauere Beziehung auf die durch Christi Auferstehung gewärleistete Auferweckung des Leibes und auf das selige Leben im Himmel. Der Phönix, auch mit einem Nimbus oder einer Stralenkrone ums Haupt abgebildet, ist offenbar Christus selbst als „die Auferstehung und das Leben". Das Schiff, welches dem Leuchtturme im Hafen zusteuert, heidnisch das Bild des aus der Unruhe des Lebens in der Nacht der Unterwelt zur Ruhe des Todes Kommenden, deutet christlich auf die erlangte Ruhe im ewigen Leben. Palme, Kranz und Krone, die alten Sinnbilder des Sieges, wurden Bilder der Überwindung von Sünde und Tod durch den Glauben an Christus; der Ölzweig, das irdische Friedenszeichen wurde Sinnbild des himmlischen Friedens. Der Anker, bei den Heiden Wappen guter Hafenstädte, wurde an christlichen Grabstätten, wo er nicht den Beruf der Gestorbenen anzeigt, das Bild der himmlischen Hoffnung nach Hebr. 6, 19. Der Leuchter bedeutet das Licht der Ewigkeit nach der Macht des Todes; Bäume sind Bilder des Lebens; Pfeiler deuten auf die Eingangspforten des Paradieses. Der thrakische Sänger Or-

pheus mit der Leier, die Tiere friedlich um ſich verſammelnd, iſt Sinnbild des Paradieſes-Friedens, in welcher die in Chriſto Entſchlafenen verſammelt ſind. Auch das Svaſtikakreuz (ſ. Schultze im Criſtl. Kunſtblatt 1883, S. 57), das uralt heidniſche Glückzeichen, wurde (namentlich durch Beifügung des Monogramms Chriſti) Zeichen des ewigen Glückes auf Chriſtengräbern. —

Sinnbildlich verwertet wurde auf chriſtlichen Grabmälern der vier erſten Jarhunderte auch ein Kreis von alt- und neuteſtamentlichen Geſchichten und Figuren, welche eine Deutung auf Todesüberwindung und Neubelebung durch Chriſtus zulaſſen. Vor allem Noah im Kaſten, der ſeine Arme ausſtreckt nach der (mit oder one Zweig) ihm entgegenfliegenden, das Ende der Todesflut und den Anfang neuen Lebens verkündenden Taube. Statt Noah ſteht wol auch eine lebende Frau im Kaſten: das Bild der ſelig Entſchlafenen. Jonas, vom Seedrachen ausgeworfen, unter einer Laube ruhend, iſt ein häufiges Bild des am Ufer der Ewigkeit zum ſeligen Frieden gekommenen Chriſten. Daniel, von dem Löwen verſchont, iſt das Bild des aus dem Tod zum ewigen Leben Geretteten. Die Erſchaffung der Eva aus Adam, Adam und Eva im Paradieſe, am Baum des Lebens, die Errettung Iſaaks vom Opfertode, der aus dem toten Felſen lebendiges Waſſer ſchlagende Moſes, die Himmelfart des Elias, der aus tiefer Not zum Glück gekommene Hiob, die drei Männer unverſehrt im feurigen Ofen deuten klar auf die Erlöſung von Sünde und Tod und auf das neue Leben im Himmel, wohin auch die Viſion Ezechiels, die aus dem Himmel empfangenen Geſetzestafeln Moſes und der Durchgang Moſes durchs rote Meer weiſen. Als Sinnbilder des neuen himmliſchen Lebens dienen unmittelbar die neuteſtamentlichen Geſchichten: Auferweckung des Jünglings zu Nain, der Tochter des Jairus und des Lazarus, der Säemann mit dem Samen, der erſterben muſs, um neu lebendig zu werden. Das Frühmal, das der Auferſtandene ſeinen Jüngern am galiläiſchen See bereitet, ſowie die wunderbare Speiſung und das Wunder zu Cana kann wol auf das Freudenmal im ewigen Leben deuten, welches auch in einfachen Gaſtmalsbildern, die nach dem Vorgange der heidniſchen Totenmale dargeſtellt, aber nun chriſtlich auf den Himmel bezogen ſind, angedeutet iſt; ſie können aber auch wie die Heilung des Gichtbrüchigen, der Blinden, des Kranken am Teiche Bethesda, des blutflüſſigen Weibes und das Wunder des Zinsgroſchens Andeutung und Bürgſchaft dafür ſein, daſs der Herr, welcher jene Wunder getan, auch aus dem Tode zum ewigen Leben helfen kann. Das beliebteſte Sinnbild war der gute Hirte, der die Schafe hütet, heimträgt, ſammelt und weidet nach Pſ. 23 und Joh. 10 auf den grünen Paradieſesauen. Der Glaube an und die Hoffnung auf den lebendigen und lebendig machenden Chriſtus, der ſein Fleiſch gab für das Leben der Welt und im Abendmal dieſes Fleiſch zu eſſen, ſein Blut zu trinken gibt als Mittel zum ewigen Leben (Joh. 6, 51—54), fand kürzeſten Ausdruck im Bild des Fiſches, den auch der Auferſtandene Joh. 21, ſeinen Jüngern gab. Der Fiſch war, wie Plutarch berichtet, die beliebteſte Fleiſch-Speiſe bei den Alten, ſodaſs Fiſch einfach Bezeichnung für Fleiſch war und nun die Chriſten, denen der Herr (im Abendmal als dem *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*) ſich ſelbſt oder ſein Fleiſch zu eſſen gibt, ſich vorſtellen konnten, er gibt ſich als Fiſch, er iſt der Fiſch. Aus den Buchſtaben des Wortes *ΙΧΘΥΣ* las man dann heraus die Anfangsbuchſtaben des Glaubensbekenntniſſes *Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ* (vgl. Chriſtl. Kunſtblatt 1880, Nr. 7 und Victor Schultze „Die Katakomben“ 1882).

In mannigfachem Gegenſatz zu den Anſchauungen der römiſchen Archäologen (de Roſſi und Kraus in Roma sotteranea und in der Realencyklopädie der chriſtlichen Altertümer) geben wir folgende kritiſche Überſicht über die auf Denkmälern der Kunſt und Litteratur mehr oder weniger häufig vorkommenden, zum teil ins Mittelalter übergegangenen alten chriſtlichen Sinnbilder in alphabetiſcher Folge: Adler ſ. Evangeliſten; Ärenbündel Attribut des landbauenden Adam; Anker Hoffnung; Arche Noäh Rettung aus den Fluten des Todes; Bettlade (Luc. 5, 24 „nimm dein Bett und gehe heim“) ſeliger Heimgang des ewig Geneſenen; Brunnen Taufe; Cypreſſe (wenn abgehauen, nicht mehr aus der

Wurzel ausſchlagend, nach Meinung der Alten, Bild der Hoffnungsloſigkeit im Tode) bei Ambroſius wegen ihres Immergrüns, bei Greg. d. Gr., weil ihr Holz der Fäulnis widerſtehe, Bild des Gerechten; Dreieck in den Katakomben nur Abbildung eines Werkzeugs; Ei Bild des Lebendigen, nach heidniſcher Sitte auch in altchriſtliche Grabſtätten gelegt, ſchon frühe Oſtergeſchenk; Eidechſe, das ſonnenluſtige Tier, Bild der nach dem ewigen Lichte verlangenden Seele; Einhorn bei Juſtin und Tertullian Symbol des Kreuzes, weil am Kreuzespfahl ein Pflock hervorſtand, auf dem der Gekreuzigte rittlings ſitzen konnte (im Mittelalter anders, ſ. unten); Evangeliſten ſeit dem 5. Jarhundert in Moſaiken als die 4 Lebeweſen Ez. 1, 5; Apok. 4, 6. 7; nach Hieronymus Matthäus (die menſchliche Herkunft Jeſu hervorhebend) als Menſch, Markus als Löwe, Lukas (mit dem Opfer des Zacharias anfangend) als Opferſtier, Johannes als der in die Sonne blickende, in alle Höhen ſich aufſchwingende Adler. Faſs auf Karren, von Münter wegen der durch Reife zuſammengehaltenen Dauben als Bild ehelicher Liebe und Treue erklärt, iſt in den Katakomben nur Bezeichnung des Verſtorbenen als Faſsbinder oder Weinhändler. Fels nach 1 Kor. 10, 4 (bei Juſtin, Tertullian, Damaſus) Chriſtus. Bei Irenäus iſt der Fels one Hände in Daniel 2 der Erlöſer, absque coitu humana natus sanguine de utero virginali. Fiſch Chriſtus, Fiſche die Chriſten nach Matth. 4, 19; Luk. 5, 10. Fiſcher mit Angel, an der ein Fiſch anbeißt: Chriſtus, der nach Gregor von Nazianz den in den unſicheren und falſchen Wogen dieſes Lebens ſchwimmenden Fiſch, d. h. den Menſchen in der Taufe aus der Tiefe in die Höhe zieht; Fluſs, die vier Paradieſesflüſſe aus einem Felſen, auf welchem Chriſtus oder bloß ein Kreuz, das Lamm oder die Taube ſteht: Bild des himmliſchen Paradieſes (nach anderen auch der vier aus Chriſto fließenden Evangelien); Frau, die Hände ausſtreckend, eine Betende, in den Katakomben nur einigemal als „Maria“ bezeichnet; in St. Sabina iſt die juden- und die heidenchriſtliche Kirche unter dem Bilde einer Frau dargeſtellt. Fuß, Fußſolen bedeuten nicht „die zurückgelegte Erdenpilgerſchaft“ oder „die Fußſtapfen Chriſti“ (1. Petr. 2, 21), ſondern ſind einfach Votivbilder, wo ſie nicht den Wunſch I pede fausto nach heidniſchem Vorgange zur Reiſe ins Jenſeits ausdrücken ſollen. Gaſtmal bedeutet den himmliſchen Freudengenuſs. Gefäße, wobei Vögel, urſprünglich Bilder des frohen Genuſſes, ſind meiſt nur Zierſtücke, wo ſie nicht den Beruf des Verſtorbenen andeuten. Hahn bei Petrus ſoll nur an die Geſchichte von deſſen Verleugnung erinnern, nicht „die Reue des Sünders“ überhaupt andeuten; auf altchriſtlichen Grabmälern ſoll er nicht „den Auferſtehungsmorgen verkünden“, ſondern, wie auch der Hahnenkampf, in dem man fälſchlich „den Kampf des Chriſten mit der Welt“ ſehen wollte, nur die frühere Beſchäftigung oder Liebhaberei des Beſtatteten andeuten. Hand aus den Wolken ragend und Stralen ergießend, auch in einem Nimbus, auf Steinſärgen und auf Miniaturen: Sinnbild der göttlichen Allmacht. Das Emporſtrecken der Hände iſt Symbol des Betens (das Händefalten ſpätere germaniſche Sitte). Haſe iſt nicht „Bild des ſchnellen Ablaufs menſchlichen Lebens“, auch nicht des „mit Furcht und Zittern nach dem ewigen Leben Trachtenden“, ſondern hat eine perſönliche Bedeutung und bezieht ſich irgendwie auf das frühere Leben des Verſtorbenen. Haus iſt bei Kirchenvätern nach 1 Tim. 3, 15 die Kirche; auf altchriſtlichen Grabmälern wol nur Bezeichnung des einſtigen Berufes des Entſchlafenen. Hiob auf dem Dünger ſitzend, neben ihm ſeine Frau, die Naſe zuhaltend, auf Grabmälern nicht „Bild des Gottvertrauens in Not und Tod“, ſondern Bild der Errettung aus dem Elend des Lebens ins ewige Glück. Hirſch aus einem Bache trinkend nach Pſ. 42, 1 in den Katakomben ſeit dem 4. Jarhundert Bild des Gnadendurſtigen, nach der Taufe ſich Sehnenden. Hirte, ſeine Schafe ſammelnd, tragend, weidend, liebkoſend, oder von ihnen geleckt: Chriſtus. Öfters bezeichnet die Figur auch nur den Beruf des Geſtorbenen. Holzbündel auf dem Rücken des jungen Iſaak wird erſt ſpäter auf den ſein Kreuz tragenden Chriſtus bezogen; altchriſtlich bedeutet die Scene Errettung vom Tode, wie ſie der Chriſt hoffen darf von dem, welcher auch den dem Tode geweihten Iſaak gerettet hat. Hund in den Katakomben iſt nicht Bild der Treue, ſondern das

Lieblingstier des Verstorbenen. Kelch mit kreuzweise eingeschnittenen Broten auf Grabmälern geht nicht auf das Abendmal, sondern auf den Beruf des Toten im Leben. Kelterung von Trauben durch Kinder soll nicht „den Opfertod Christi" bedeuten, sondern, sofern es nicht bloß Zierwerk ist, an den Wein der Freuden, den seligen Genuss im anderen Leben, erinnern. So bedeuten Körbe voll Obst nicht „die vergängliche Weltlust", sondern den Genuss im himmlischen Garten. Körbe mit Broten, vor denen Christus steht, sind in Erinnerung an das Speisungswunder Sinnbilder des gesegneten Brotes im Abendmal, als Mittel des Lebens in Ewigkeit. Kreuz, im 4. Jarh. aufgekommen, wurde vom 5. Jarh. an das verbreitetste Christenzeichen (s. d. Art. Bd. VIII, S. 270). Kranz und Krone Siegeszeichen und Zierrat; im Bilde einer Eheschließung schwebt die Krone über dem Altar wol als Zeichen der gegen die Versuchung des Fleisches siegreich bewarten Jungfräulichkeit (das „Ehrenkränzchen"). Lamm nach Joh. 1, 29; Apok. 5, 6 in Mosaiken häufig Sinnbild Christi, mit Nimbus versehen und einen Kreuzstab, an dem später eine Siegesfane, im rechten Vorderfuße oder über der Schulter haltend, auch mit einem Kreuze auf dem Haupte. Paulinus von Nola schildert, wie ihm „aus feuriger Wolke die Krone reichet der Vater". Auch in einem Lorbeerkranze, dem Zeichen des Sieges, sieht man es stehen. Auf einem Hügel stehend, von dem vier Ströme herabfließen und an dessen Faß einige Schafe stehen, bedeutet es das durch Christus wider erschlossene Paradies. Leier, nach Clemens von Alex. eine beliebte Verzierung auf Siegelringen, hat kaum eine Beziehung auf Eph. 5, 19. Lampe bedeutet das Licht des Lebens in der Ewigkeit und erinnert an die in dasselbe eingelassenen klugen Jungfrauen; auf Grabstätten gemalt soll es auch wol nur Erinnerung sein an das einstige Geschäft des Verstorbenen. Leuchter in einem Katakombenbilde zu zweien auf dem Querarm des Kreuzes stehend, bedeuten, dass das Licht des Lebens stralt in die Todesnacht. Der siebenarmige Leuchter ist Sinnbild Christi, des Lichtes der Welt (Joh. 8, 12). Löwe (s. Evangelisten); ein Mann zwischen zwei Löwen ist Daniel als Bild der Errettung aus dem Tode. Mensch ebendaselbst wie auch Ochse. Bei Cassiodor zu Ps. 8 und 45, ist der Ochse Bild der praedicatores, qui pectora hominum feliciter exarantes in eorum sensus coelestis verbi semina fructuosa condunt. Ochse und Taube auf einem Grabstein unter dem Brustbild eines römischen Presbyters soll nach älterer Erklärung „die Rechtschaffenheit und Arbeitsamkeit des christlichen Lehrers" (Daniel in der Grube dabei und Moses den Felsen schlagend soll „Glaubensmut und Gottvertrauen"!) andeuten; warscheinlich aber bedeutet Taube und Ochse die Vorliebe des Verstorbenen für Landwirtschaft. Ofen, Feuerofen mit den drei Jünglingen deutet auf die Erlösung vom Tode; one die drei, nur mit drei Flammen oder drei Öffnungen bezeichnet er bloß den früheren Beruf des Verstorbenen, nicht „den Ofen der Trübsal". Ölzweig ist Zeichen des Friedens; in einem Katakombenbilde schwebt die Taube mit dem Ölzweig über den drei Jünglingen im Feuerofen: Zeichen der Errettung vom Tode, wie bei Noah. Orpheus s. oben. Palmbaum, nach Plin. hist. nat. XIII, 9 findet sich in Niederägypten ein einziger Palmbaum, welcher, wenn er ausstirbt, aus sich selbst wider aufwachsen soll. Aus der Übereinstimmung des Namens und der Natur erklärt sich die auf altchristlichen Denkmälern vorhandene Verbindung des Vogels Phönix mit der Palme zum Sinnbild der Auferstehung und des ewigen Lebens. In den Katakomben steht Christus neben einem Palmbaum nach dem Spruch „Ich bin die Auferstehung ꝛc.". Vom 4. Jarhundert ab erscheint in den Kirchen ein Palmbaum je zwischen zwei Aposteln nicht sowol als „Bezeichnung des Ortes und Landes, wo Christus mit seinen Jüngern gewandelt, weil bei den Alten der Palmbaum Sinnbild von Judäa, dem Palmenland, war", sondern mit Bezug auf Ps. 92, 13 und etwa auch Apok. 22, 2; Ezech. 47, 12. Palmzweige, in den Händen der Märtyrer, Apostel und Heiligen Zeichen des Sieges über Sünde und Tod, häufig auf altchristlichen Gräbern, auch von Kindern (also nicht alle Palmenträger Märtyrer!) Pelikan, der altheidnische fabelhafte Vogel, ist schon auf Säulenknäufen der sehr alten Kirche des heiligen Cäsarius in Rom zu sehen, wie er sich die Brust

öffnet, um seine toten Jungen mit seinem Herzblut zu besprengen und dadurch sie ins Leben zurückzurufen: Bild des sein Blut für die Welt vergießenden und dadurch sie vom Tode rettenden Christus. Pfeiler: Eingangspforte zum Paradiese. Pferd, stehend oder laufend, auch mit dem Monogramm Christi gezeichnet, soll in den Katakomben an den Verstorbenen als Pferdebesitzer oder Pferdeknecht oder auch (auf dem Grabmal eines Knaben) als Pferdeliebhaber erinnern. (Vgl. V. Schultze im Christl. Kunstblatt 1881, 3.) Phönix s. oben. Quelle von Moses aus dem toten Felsen geschlagen: ewiges Leben. Ring über dem Altare schwebend: eheliche Verbindung. Rosse mit Palmzweigen auf dem Kopf einer Fane zurennend sind nicht Sinnbilder „schnellen Hineilens zum himmlischen Ziele" oder des „Sieges über den Tod", sondern wie auf antiken Grabmälern Bezeichnung des Verstorbenen als Cirkusdiener oder -Sieger. Säemann: Christus das Satkorn zum ewigen Leben ausstreuend; aber auch bloß Bezeichnung des Verstorbenen als Landmann. Schafe in der Umgebung des guten Hirten: die Gläubigen (Joh. 10, 1); sonst auf alten Steinsärgen und Mosaiken bedeuten sie die Apostel (Luc. 10, 3). Schiff, sehr häufig auf Lampen, Ringen, Grabmälern dargestellt, wie günstiger Wind in die Segel bläst, dabei die Taube auf dem Maste und das Kreuz als Anker, ein Leuchtturm am Ufer: selige Heimfart in den Himmel. Eine in den Katakomben gefundene eherne Lampe hat die Gestalt eines Schiffes mit Kreuz, Mastbaum und Segel, Christus lenkt es als Steuermann, Petrus vorn schaut ängstlich aufs Meer: das ist das Schiff der Kirche. Bei Ambrosius ist der Mast mit der Querstange das Kreuz, welches das Schiff allein vor dem Untergange behütet. Schlange: der Teufel, das Heidentum. Auf einem Sarkophag des 4. Jarh. ist die Schlange um einen Palmbaum gewunden und ein Jüngling reicht ihr über einen Opferaltar hin vier Kuchen: wie die Schlange der Eva die verbotene Frucht gab zum Tode, so hat Christus (im Bilde Daniels) der Schlange den Tod eingegeben. Seepferde mit Fischschwänzen, in den Katakomben gedankenlose Benützung heidnischer Sinnbilder glücklicher Überfart über den Styx ins Elysium. Ebenso die fischschwänzigen Sirenen (s. oben). Taube, in den Katakomben meist Sinnbild der Rettung aus den Fluten des Todes, seltener des h. Geistes (s. oben). Vögel, Früchte pickend, sind nicht „Sinnbilder der Vergänglichkeit", sondern, wo sie nicht bloß Zierwerk sind, Andeutung des seligen Genusses im anderen Leben. Nach Tertullian sind Vögel, mit den Flügeln ein Kreuz bildend und himmelan schwebend, Sinnbilder der Märtyrer. Wagen mit zurückgelegter Deichsel nicht „vollendeter Lebenslauf", sondern Bezeichnung des in der Gruft Ruhenden als Furmann. Wage nicht Sinnbild „der ewigen Gerechtigkeit", sondern Zeichen des Verstorbenen als Kaufmann. Weinstock, Weinrebe, Weinlaub, daran Vögel sitzen und Kinder beschäftigt sind mit Traubenlesen, — nicht „Christus als der Weinstock" oder „sein Blut im Abendmal gegeben" oder „die Christen als die Reben" oder „der Weinberg des Herrn", sondern entweder nur Zierwerk oder Andeutung des himmlischen Freudengenusses für den im Glauben Heimgegangenen. Widder kommt auf altchristlichen Denkmälern auch statt des Gotteslammes vor, die Hörner wären dann Bild der Kraft. Auf einem Katakombenbilde trägt der Widder den krummen Hirtenstab. Den frommen Schafen gegenüber sind die Sünder als Böcke gestellt. Zange in den Katakomben ist nicht „Zeichen eines Märtyrers", sondern bezeichnet das Handwerkszeug des Verstorbenen. Ziegenbock, vom guten Hirten auf der Schulter getragen, soll Bild des verlorenen und widergewonnenen Sünders sein.

Gegenüber der meist so einfachen, klaren, gesunden Bildersprache der altchristlichen Zeit erscheint die Kirche des Mittelalters mit ihrer weit ausgesponnenen Symbolik und Mythologie, die sich besonders der Marien- und Heiligenverehrung zu Dienst gestellt hat, gewissermaßen als ein Rückfall ins Jüdische und Heidnische. Eine ganze Reihe von Schriftstellern machte es sich zur Aufgabe, alles zu symbolisieren und zu allegorisieren. Spitzfindigkeit und Phantastik überbietet sich unerschöpflich in oft schrankenloser Willkür, heilige Personen, Dinge, Zeiten und Orte an- und auszudeuten. Der h. Bernhard hat ein Werk von drei-

ßig Kapiteln allein über die Symbolik des Weinstocks geschrieben. Die Verirrung und Verwirrung steigt noch dadurch, daſs ein und derselbe Gegenstand den ganz entgegengesetzten Deutungen unterliegt. Christus heißt der Morgenstern, ebenso die Maria, welche über den Sturmnächten der Meere (Maria und maria!) als maris stella aufgeht. Das Blut Christi, durch dessen Vergießung die alte Nacht des Heidentums überwunden ist, ebenso die h. Jungfrau, durch welche die Sonne der Geister, Christus, geboren ist, heißt die Morgenröte. Wie Christus der verheißene Schlangentreter ist, so hat Maria die Schlange nach der falschen Übersetzung der Vulg. 1 Mos. 3, 15 unter den Füßen. Der große Standleuchter ist nach W. Durandus Sinnbild des guten Werkes, welches andere durch gutes Beispiel anzündet, nach Hrabanus Maurus und Hugo von St. Victor die Kirche; wie diese auf dem Glauben an die Dreieinigkeit, so steht der Leuchter auf drei Füßen nach Richard von St. Victor. In unzäligen Beispielen zeigt sich die Sucht, allenthalben in der Bibel und in der Natur Vor-, Ab- und Gegenbilder auf die Maria als das Wunder aller Wunder finden zu wollen, um wenigstens durch Gleichnis und Symbol das Unbegreifliche faſsbar zu machen. Die unbefleckte Jungfräulichkeit der Maria muſste im brennenden und doch nicht verbrannten Busch, im trockenen und doch blühenden Stab Aarons, in dem mitten im Tau trocken gebliebenen Fell Gideons (welches von Isidorus Hispalus noch auf die Kirche bezogen worden ist), in der verschlossenen Pforte bei Ezechiel, durch welche der Herr ging, in dem versiegelten Brunnen und verschlossenen Garten des hohen Liedes bedeutet sein. In der goldenen Schmiede Konrads von Würzburg kommt dazu noch eine Menge von Sinnbildern aus der Natur; ja auch die heidnische Fabel muſste zu Vergleichungen herhalten. Maria selbst war im Grunde nur das Symbol der Kirche, welche widerum auf die verschiedenste, oft sinnige, oft gesuchte Weise versinnbildlicht wurde, so durch den Granatapfel mit seinen vielen süßen Fruchtkernen und durch den Tetrammorph, das Tier mit vier (Evangelisten-) Köpfen. — Die Symbolik der göttlichen Personen hat am ausfürlichsten zusammengestellt Didron in seiner Histoire de Dieu, Paris 1843. Vgl. auch den 4. Band der „Geschichte der bildenden Künste“ von Schnaase. Der Priester und Geistliche wird symbolisiert, abgesehen von der Kleidung, durch Kelch, Buch und die Tonsur, als dem Sinnbild der Dornenkrone Jesu. Die Heiligen haben neben dem Nimbus, dem Symbol der Göttlichkeit, ihre besonderen Abzeichen. Sie hat gesammelt und erläutert v. Radewitz 1834 (vermehrt im ersten Bande seiner gesammelten Schriften 1852); A. von Malortie: „Die Attribute der Heiligen“, Hannover 1845; Didron, Manuel d'iconographie chrétienne, Paris 1845; Wessely; Otte, Handbuch der christlichen Kunstarchäologie von Ernst Wernicke, Band 1, S. 561 ff. (Leipzig 1883). Wolfgang Menzels „Christliche Symbolik“, Regensburg 1854, ist ein ganz unkritisches Sammelwerk. Über die heiligen Geräte und Kleidungen s. Dr. Bocks „Forschungen und Sammlungen“, Augustis und Binterims „Denkwürdigkeiten“. — Durchaus sinnbildlich sind die nicht sakramentalen h. Handlungen, Weihungen und Segnungen: die Wasser-, Lichter-, Glocken-, Kerzen- und Kirchenweihe, das Weihwasser, das Emporheben der Finger: die drei Finger bei den Lateinern mit Bezug auf die Trinität; die große Osterkerze, welche zur Weihe des Taufwassers ins Wasser gesteckt wird, hat fünf Löcher, entsprechend den fünf Wunden Christi; die Kerze selber soll als Nachbild der feurigen Säule in der Wüste Sinnbild Christi, des Fürers zu Licht und Leben aus der Nacht der Sünde und des Grabes sein; das Wachs aber ist Sinnbild der Reinheit der menschlichen Natur, und das Verbrennen des Wachses Sinnbild des Opfertodes Christi. — Über die Symbolik der heil. Räume hat am ausfürlichsten Kreuser „Der christliche Kirchenbau“ 1850 u. 1851, vor ihm Stieglitz in den „Beiträgen zur Geschichte der Ausbildung der Baukunst“ und in seiner Geschichte der Kunst, auch Heideloff, Hofstadt, neuerdings G. Weber „Die Sprache der Steine, ein Beitrag zur Symbolik der kirchl. Baukunst“ 1881 gehandelt. Vom ersten Grundstein bis zum obersten Dache wurde alles geistlich gedeutet: das gotische Dreiblatt soll die Dreieinigkeit, das Vierblatt die vier Evangelisten und Kardinaltugenden, das Siebenblatt die sieben Sakramente, die Fisch-

blaſe Chriſtus, den „Fiſch“, die Radien der Fenſterroſe die Kreuznägel Chriſti, das einzelne Roſenblatt „die reinſte der Roſe“, Maria, bedeuten! Die „Kreuzblumen“ auf den Turmſpitzen und Fialen, die doch aus reinem Bau- und Formtriebe erwachſen ſind, wurde gleicherweiſe ausgedeutet; in den „Krabben“ an Türmen und Giebeln ſah man Fußſtapfen der Himmelskönigin, oder die „Frauenſchuhe, in denen Maria zum Himmel ſtieg“. Hiegegen hat Schnaaſe im 4. Bande ſeiner Kunſtgeſchichte nicht einmal die Grundform des Kreuzes an Kirchen, geſchweige die übrigen Formen als urſprünglich ſinnbildlich gemeinte gelten laſſen. Faſt nur die „Orientirung“ der Kirchen im Anſchluſs an die alte Sitte, ſich beim Gebet gegen Oſten zu wenden, iſt wirklich ſymboliſch; alle andere Sinnbildlichkeit iſt nur theologiſch hineingeheimniſt oder poetiſch und volkstümlich ausgeſponnen. In den Fußſtapfen der allegoriſirenden Kirchenväter hat am gründlichſten Wilh. Durandus, Biſchof von Mende in Frankreich am Ende des 13. Jarhunderts, alles, was er auftreiben und erſinnen konnte, in dem großen Sammelwerke „De ratione divini officii“ vereinigt. Grundlegende Quellen dieſer mittelalterlichen Symbolik ſind des Eucherius, Biſchofs von Lyon († 450) Liber formularum spiritualis intelligentiae (in Max. Bibl. Patr. Lugd. VI), und das Werk des Pſeudo-Melito von Sardes aus dem 11. Jarhundert. Ausgiebig iſt das Sammelwerk von Pitra, Spicilegium Solesmense (tom. II, III) in quo vet. praecipui autores de re symbolica proferuntur et illustrantur, Paris 1855. Über die Litteratur der Phyſiologen und Beſtiarii und ihrer fabelhaften Tierbeſchreibungen mit ſymboliſch-erbaulicher Deutung, ſowie der „Moralitäten“ mit ihren erbaulichen Betrachtungen über Naturweſen (z. B. Petrus Damiani, De bono religiosi statu et variarum animantium tropologiis; „Tugent und Sünd“, Augsburg 1482, und Dyalogus der Kreaturen, Köln 1498; der Phyſiologus des ſpäteren Mittelalters iſt herausgegeben von Karajan in den deutſchen Sprachdenkmälern des 12. Jarh. 1846), ſ. Zöckler, Geſchichte der Beziehungen zwiſchen Theologie und Naturwiſſenſchaft I, 1877. Daſs dieſe Natur- und Tierbücher die Quellen der in Spuren orientaliſcher Vorbilder gehenden ſinnbildenden Kunſt des Mittelalters und ihrer Löwen, Greifen, Drachen, Adler, Hirſche, Centauren, Sirenen u. ſ. w. geweſen ſind, hat zuerſt G. Heiden nachgewieſen in der Schrift: „Über Tierſymbolik“ 1849. Gegenüber von Werken wie Dr. Kleins „Verſuch einer hiſtoriſch-ſymboliſchen Ausdeutung der Bauformen und Portal-Reliefs zu Großenlinden bei Gießen“ 1857, auch Puttrichs „Syſtematiſche Darſtellung der mittelalterlichen Kunſt“, ferner Dr. Durſch, „Der ſymboliſche Charakter der chriſtlichen Religion und Kunſt“, Schaffhauſen, Hurter 1860 hat Anton Springer in ſeinen „Ikonographiſchen Studien“ (1861) Ban gebrochen für eine geſundere und gründlichere Erklärung mittelalterlicher Bildmotive. (Vgl. Chriſtliches Kunſtblatt, Stuttgart 1883, S. 36.) Er hat nachgewieſen, wie die Mehrzal der Bildmotive in der Kunſt aus der volkstümlichen Poeſie, aus den dramatiſchen Myſterien ꝛc. des Mittelalters geſchöpft iſt, für deſſen Anſchauungen das 13. Jarhundert eine entſchiedene Wende bildet, ſofern vom 14. Jarh. an mehr die hiſtoriſche als die ſymboliſche Darſtellungsweiſe ſich geltend macht.

Die gangbarſten mittelalterlichen Sinnbilder ſind: Adler: der Ev. Johannes. Affe: der Teufel, simia dei. Antilope, mit ihren beiden ſägenartigen Hörnern in Weinranken verwickelt: die der Sinnenluſt unterliegende Seele trotz ihrer Kenntnis der beiden Teſtamente. Apfelbaum: Sündenfall. Bär: der Teufel. Baſilisk: der Schlangenkönig, ein Vogel mit Krone und Schlangenſchweif, Baſiliskenei ausbrütend, ein fabelhaftes Untier, das durch ſeinen Blick tötet. Baum, grün mit roten Äſten oder in Roſen ausgehend: das lebenbringende Kreuz, an dem Chriſtus ſein Blut vergoſſen. Bienenkorb: Beredſamkeit (Spr. Sal. 16, 24). Buch, in den Händen Chriſti und der Apoſtel: das N. Teſtament. Bock: Teufel. Bundeslade: Mutterleib der Maria. Buſch, feuriger: die durch Jeſu Geburt unverletzte Jungfräulichkeit der Maria. Centaur: das Tieriſche im Menſchen; mit Bogen und Pfeil (Eph. 6, 16) der Teufel; auch muſizierend dargeſtellt gleich den verlockenden Sirenen. Der Tierleib des Centauren vom Eſel genommen (onocentaurus) iſt auch Bild des Doppelzüngi-

gen, nach Dante sogar Sinnbild der beiden Naturen Christi. Drache: (Apok. 12) der Teufel; der Höllenschlund. Edelsteine: die verschiedenen Tugenden, auch Propheten und Apostel und Taten der Heiligen. Eidechse: das sonnige Licht. Einhorn (das sich nur von einer Jungfrau fangen läßt) auf dem Schoße der Maria: Menschwerdung Christi (Luc. 1, 69 „ein Horn des Heiles"). Elefant: Keuschheit. Esel, der nach Futter brüllende (falsche Lesung von Hiob 6, 5): der nach Seelen hungernde Teufel. Eva (umgekehrt Ave Luc. 1, 28): Maria. Farbe, weiß: Unschuld und Freude (der Engel und Heiligen); rot: Liebe und Opferblut; grün: Hoffnung; blau: Demut, Buße; schwarz: Tod und Trauer. Fels: Christus (1 Kor. 10, 4). Fisch: Christus; Fische: Christen. Auch Bild der Gesundheit („gesund wie ein Fisch"); aber auch Sinnbild des Bösen (wegen seines Aufenthaltes in der dunkeln Tiefe). Fuchs, predigend: Irrlehrer; um Vögel zu fangen sich tot stellend: der Teufel. Gefäß mit Manna: Empfängnis vom heil. Geist (2 Mos. 16, 33), auch das h. Abendmal („Himmelsbrod"). Gigant (Ps. 19, 6 nach der Vulgata) aus einer Tumba hervorgehend: das Hervorgehen Christi aus dem jungfräulichen Mutterschoß der Maria. Granatapfel: Jesus im Leib der Maria; auch die sich selbst hingebende Liebe Christi und die Kirche Christi. Hahn: Wachsamkeit, namentlich über den reinen Glauben: Orthodoxie; der Hahnenschrei vertreibt die bösen Geister der Finsternis, daher die Wetterhähne auf den Kirchtürmen. Hand, aus den Wolken: Gottes Allmacht (Ps. 144, 7); mit ausgereckten Schwurfingern: des Herrn Warhaftigkeit. Hase (λαγώς — λόγος) der von den Sünden gehetzte, zum Heile fliehende Mensch. Hirsch, Feind der Schlange, die er durch seinen Atem aus ihrem Loche vertreibt und dann verschlingt (Bild Christi, auch der Apostel); um von dem Gift nicht zu sterben, eilt er zu frischem Wasser (Ps. 42, 1) durch das er, mit Verlust seines Hares und Geweihes, zu neuem Leben geboren wird: Buße und Verlangen nach der heilsamen Taufe. Hund, schwarz und weiß gefleckt: Dominikus und Dominikaner; auf Grabmälern der unter die Füße getretene Satan (Röm. 16, 20) die überwundene Versuchung zur Sünde (nicht „Bild der Treue"). Jagdhunde: die Bußprediger; Jagdtiere: die einzelnen Sünden; Jagdscenen: Bekehrung der Sünder. Kelch: Priesterstand. Kugel, Reichsapfel: die Welt. Kreuz auf Grabmälern und sonst allgemeines Zeichen des Gestorbenseins im Glauben an den Gekreuzigten. Lamm (s. oben). Das Trullanische Konzil zu Konstantinopel (692) verbot die Darstellung Christi als Lamm: statt dieses von Johannes dem Täufer gebrauchten schattenhaften Bildes solle das Vollkommene auch mit Farben vor aller Augen gestellt werden, nämlich „die menschliche Gestalt Christi, unsers Gottes, welcher der Welt Sünde getragen, damit wir so die Hoheit der Erniedrigung des göttlichen Wortes erkennen und zur Erinnerung seines Wandels im Fleisch, seiner Leiden und seines seligmachenden Todes und der daraus entstandenen Welterlösung geleitet werden". Der Papst Sergius verwarf diese Bestimmung, erst Hadrian I. genehmigte sie. Sergius III. im 10. Jarh. ließ ein Lamm aus Gold mit Edelsteinen verfertigen. Die Agnus Dei, runde Scheiben von Wachs mit dem Gepräge des Lammes, vom Papste geweiht, auf dem Altar von den Gläubigen geküßt und den Kindern als Amulet gegen Zauber angehängt, wurden im Mittelalter allgemein. Lilie: Keuschheit. Löwe, an Kirchtüren: Wächter des Heiligtums; Christus (Apok. 5, 5); der Teufel (1 Petr. 5, 8); unter den Füßen der Heiligen und Verstorbenen: der überwundene Versucher; der gejagte Löwe, der mit seinem Schwanze seine Spur verwischt: Selbsterniedrigung des Gottessones; sein totgeborenes Junges am dritten Tag durch Anhauchen oder Anbrüllen erweckend: Auferweckung Christi (1 Mos. 49, 9; 4 Mos. 24, 9) auch Empfängnis der Maria one Zutun eines Mannes; Löwin mit Jungen nach Ezech. 19, 2: Maria. Nachteule, unreines Tier (3 Mos. 11, 16) der Finsternis: die Juden. Panther, liegt, wenn er satt ist, drei Tage in seiner Höhle, steht dann auf und brüllt, gibt zugleich einen so lieblichen Geruch von sich, dass alle Tiere herbeigelockt werden, nur der Drache fürchtet und verkriecht sich und bleibt in seiner Höhle wie tot liegen: Christi Grabesruhe, Auferstehung und Sieg über den Satan. Papagei, glänzend wie eine grüne Wiese und doch nicht wie Gras

beregnet: Jungfräulichkeit der Maria. Pelikan (Pſ. 102, 7) beißt ſeine böſen nach ihm pickenden Jungen tot, über welche die Mutter nach drei Tagen ihr eigenes Herzblut gießt, ſodaſs ſie wider lebendig werden: Opfertod Chriſti, Jungfräulichkeit der Maria, die Mutter Kirche. Pfeile: Peſt, Hunger und Krieg. Pfau: die Juden bei Hieronymus, ſpäter der Teufel mit ſeiner Eitelkeit und Hoffart. Quell, vergittert, verſchloſſen: die Jungfrau Maria (Hohel. 4, 15). Rabe im Gegenſatz zur Taube Noahs im Sumpfe bei dem Aaſe bleibend: die Sünde, der Teufel. Ring, aus dem ein Engel ſchaut: der geöffnete Himmel. Roſe, fünfblätterig an Beichtſtülen (sub rosa): Verſchwiegenheit. Roſen, fünf rote: die fünf Todeswunden Jeſu. Satyr: Wollüſtiger, Teufel. Schädel, Totenſchädel am Fuße des Kreuzes bedeutet nicht die „Schädelſtätte", ſondern, daſs (nach Hieronymus, Epiphanius und Ambroſius) Tod und Grab Adams auf Golgatha geweſen ſein ſoll. Schiff: die Kirche (als Arche Noah allein rettend, als Schifflein Petri nicht untergehend). Schlange (1 Moſ. 3): der Teufel. Schriftrolle, in den Händen der Propheten: das Alte Teſtament; in den Händen der Apoſtel: das Glaubensbekenntnis. Schwan, mit ſüßen Tönen ſeinem nahen Tode entgegengehend: fröhlicher Märtyrertod. Schwein: Judentum; Gefräßigkeit. Sirene: verlockende Weltluſt, der Teufel. Sonne und Mond: geiſtliche und weltliche Macht; bei Chriſtusbildern: Ewigkeit und Gottheit. Sonne, Mond u. Sterne: Reinheit, Schönheit u. Allmacht der Himmelskönigin, der Maria (stella maris). Stab Aarons, der ſproſst: die Jungfrau Maria. Taube: der h. Geiſt. Thor, verſchloſſen (Ez. 44): Maria die Jungfrau als Mutter Jeſu. Turm (Hohel. 4, 4; 7, 4): Maria, die unangetaſtete. Vließ Gideons: himmliſche Befruchtung der Maria (Richter 6, 37). Weintraube: Chriſti Blut, Abendmal. Widder: Apoſtel und Biſchof; nach 1 Moſ. 22, 13 und 3 Moſ. 16, 15 der Verſöner; nach Hrabanus Maurus: iracundia. Ziege, wegen der Neigung zum Klettern: Stolz; Ziegenbock: Wolluſt; der Teufel. (Vgl. Otte, Handbuch der chriſtl. Archäol. v. E. Wernicke, S. 481 ff.) — Auch die Zalen haben im A. und N. Teſtament, namentlich in der Apokalypſe, ihre beſondere Symbolik: Drei bezeichnet die Gottheit, vier die Welt, ſieben Gott und Welt, zehn die irdiſche, zwölf die himmliſche Vollzal (ſ. Bähr, Symbolik). —

Die evangeliſche Kirche iſt in Bezug auf Symbolik nicht ſchöpferiſch geweſen. Sie wollte von Anfang an nichts als das lautere Wort. Zwar hat ſich auch bei Luther eine Neigung zum Allegoriſieren und Symboliſieren erhalten und dieſelbe hat bei einem Valerius Herberger den Höhepunkt der Naivetät erreicht; aber zu beſtimmter oder gar neuer Ausprägung von gemeinkirchlichen Sinnbildern iſt es nicht gekommen. Die reformierte Kirche hat ſogar das alte chriſtliche Gemeinzeichen, das Kreuz ſamt dem Altar hinweggetan. Die lutheriſche Kirche hat aus der mittelalterlichen behalten, was evangeliſch begründet und erlaubt war. Aber das Verſtändnis für das Alte ging bald verloren und zur Neuerzeugung fehlte es an Trieb und Kraft. Die allegoriſchen Bilder in den ſpäteren Bilderbibeln, in Arnds wahrem Chriſtenthum und dergl. ſind trockene und froſtige Verſtandeserzeugniſſe, die nicht zum Gemeingut des Volkes werden können. Alles was die moderne chriſtliche Phantaſie zu erfinden wuſste, war, außer etwa Ähre und Traube als Sinnbild des hl. Abendmals, das Auge Gottes und das (übrigens aus der Kabbala herübergenommene) Dreieck für die Dreieinigkeit! In Kirchen und auf die Gräber kam durch die Renaiſſance ſogar wider heidniſches Sinnbild: der Senſenmann, der Genius mit dem Schmetterling und mit der umgeſtürzten Fackel, der Mohn, der nur den dumpfen „ewigen" Schlaf, nicht das chriſtliche Entſchlafen zur frohen Urſtänd andeutet, die abgebrochene Säule und was ſonſt Bilder der Troſtloſigkeit und Vergänglichkeit ſind. (Vgl. Chriſtl. Kunſtblatt 1883, 2 über den evang. Friedhof und ſeinen Schmuck.) Die kirchliche Reſtauration auf katholiſchem Gebiete hat die alten Typen wider aufgenommen trotz dem Widerſpruch Weſſenbergs in ſeiner Schrift „Die chriſtlichen Bilder". Was die evangeliſche Kirche ſich noch am meiſten aus der früheren erhalten hat, iſt die Symbolik der hl. Zeiten im Kirchenjar. Der Gemeinde iſt freilich auch dafür das Verſtändnis ſehr abhanden gekommen. Den Theologen hat, zumeiſt aus dem

alten Durandus und aus Jak. de Voragine ſchöpfend, zu neuem Verſtändnis verhelfen wollen Dr. Fr. Strauß „Das evang. Kirchenjar", 1850, ſowie: „Der chriſtliche Kultus", von Dr. Alt, 2. Abth., 2. Aufl., 1858. Praktiſch hat neuerdings die Paramentik dem Sinnbild auch in der evangeliſchen Kirche einigen Boden erobert. Das Lamm Gottes, das Monogramm Chriſti aus dem A und O., die Paſſionsblume, die Lilie, die Roſe (für die 5 Wunden Chriſti), die Paſſionswerkzeuge, der Löwe, Fiſch, Hirſch, Drache, die Schlange ſollten von der Bibel her wider gemeinverſtändlich werden können, wenn ſie dem evang. Volke beſchaulich und erbaulich vorgefürt werden. Sinnig und keuſch hat namentlich ein Glied der ſonſt kirchlicher Kunſt abholden Brüdergemeinde, Eugen Beck in Herrnhut, Hand in Hand mit Paſtor Meurer in Callenberg (Altarſchmuck, ein Beitrag zur Paramentik in der ev. Kirche, Leipzig 1867, und Kirchenbau, Leipzig 1877) in gleicher Richtung wie Löhe in Neuendettelsau (vgl. Chriſtliches Kunſtblatt, 1879 Nr. 9, 1881 Nr. 1) die Sprache des Symbols, welche „eindringlicher iſt als die bloße Lehre", wie Schnaaſe im Chriſtl. Kunſtblatt 1860, Nr. 8 mit Recht ſagt, wider zu lehren begonnen. (Vgl. „Löwe und Lamm" von E. Beck im chriſtl. Kunſtblatt 1884.) Es wird ein Segen für die evang. Kirche ſein, wenn aus dem reichen und noch ſo wenig bekannten Schatze bibliſcher und altkirchlicher Symbolik noch weiter und tiefer geſchöpft wird. **H. Merz.**

Sirach, ſ. Apokryphen des Alten Teſtaments, Bd. I, S. 509.

Siricius, Papſt vom Dezember 384 bis 26. November 398, gehört zu den römiſchen Biſchöfen zweiter oder dritter Größe, die gleichwol für die Entwickelung des Papſttums von Bedeutung ſind. Bei ihm beruht dieſelbe darauf, daſs er durchdrungen von der Überzeugung, eine Verpflichtung zur Aufſicht über die ganze Kirche zu haben (ep. ad Himer. 8), nach allen Seiten hin ſeine Dekrete erließ. Es war nichts Neues, daſs die römiſche Kirche, die einzige apoſtoliſche Kirche des Abendlandes, über Fragen des kirchlichen Glaubens und kirchlichen Rechts an andere Kirchen Mitteilungen und Mannungen richtete. Siricius tat das Gleiche, nur leitete er Recht und Pflicht dazu prinzipiell aus ſeiner Stellung in der Kirche ab (ep. ad. Himer.) und behauptet er infolge deſſen nachdrücklich die geſetzliche Kraft der römiſchen Dekrete und ihre Allgemeingiltigkeit (ep. ad Him. 2, ad orthodox. per div. prov.) wie er ſie denn auch den canones gleichgeſtellt (ib. 19). Er forderte für ſeine Dekrete Bekanntmachung in den weiteſten Kreiſen, nach dem liber pontif. auch Aufbewarung in den kirchlichen Archiven. Dadurch vermehrte er den römiſchen Einfluſs ungemein; er bereitete den Gründern des Papſttums, Innocenz I. und Leo d. Gr., die Ban.

Sein erſtes Dekret war die Antwort auf eine noch an Damaſus gerichtete Anfrage des Biſchofs Himerius von Tarraco; es handelte ſich darin um die Frage nach der Widertaufe übertretender Arianer, die Siricius verwarf; um die Feſthaltung von Oſtern und Pfingſten als Taufzeit; um die Behandlung, welche die Kirche gegenüber von reuigen Abtrünnigen, von Pönitenten, die die Pönitenz brachen, von unzüchtigen Religioſen, verheirateten Prieſtern anzuwenden habe, um die Auflöſung von Verlöbniſſen, welche den prieſterlichen Segen erhalten hatten, endlich um die Disziplin der Kleriker.

Inhaltlich nahe verwandt mit dieſen Beſtimmungen ſind die Beſchlüſſe der von Siricius am 6. Jan. 386 gehaltenen römiſchen Synode; neu ſind nur einzelne Kanones, wie der erſte, wonach keine Ordination one Vorwiſſen des Papſtes, bezw. des Metropoliten ſtattfinden ſolle, und der zweite, wonach nie eine Ordination durch einen einzigen Biſchof vorgenommen werden dürfe. Die Beſchlüſſe dieſer römiſchen Synode teilte Siricius den afrikaniſchen Biſchöfen zur Beobachtung mit. Noch ein drittesmal erließ er ein allgemeines Dekret in Sachen der Disziplin des Klerus.

Was ſonſt von Siricius berichtet wird, iſt von geringerer Bedeutung. Illyrien gegenüber ſetzte er die Politik des Damaſus fort, durch Theſſalonich Illyrien zu beherrſchen und durch Illyrien ſich eine Türe ins Morgenland offen zu halten. Indem er ſich gegen die künen Sätze Jovinians erklärte (röm. Syn.

v. 390), machte er ſich zum Interpreten der bereits allgemeinen Überzeugung, für welche die von Jovinian vertretene Warheit unerträglich war.

Briefe des Siricius bei Coustant, Epist. Rom. pontif., bei Migne, t. 13; Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Roman. p. 40; Prosper, Chronicon ad ann. 384; Biographie im lib. pontif.; Bower-Rambach, Unparth. Hiſtorie der röm. Päpſte, I, S. 360; Hefele, Conziliengeſchichte II, S. 45 ff.; Langen, Geſchichte der römiſchen Kirche, S. 611. **Hauck.**

Sirmond, Jakob, neben Petavius der bedeutendſte katholiſche Theologe Frankreichs, iſt geboren den 12. Oktober 1559 zu Riom, geſtorben den 7. Okt. 1651 zu Paris. Im J. 1576 in den Jeſuitenorden eingetreten, wurde S. nach Abſolvirung ſeiner Studien und fünfjähriger Verwendung im Lehramt (unter ſeinen Schülern war auch Franz von Sales) 1590 nach Rom berufen, wo er 16 Jare hindurch Sekretär des Ordensgenerals Aquaviva war, nebenbei aber unermüdet die Schätze der vatikaniſchen Bibliothek und anderer Sammlungen durchforſchte und neben Vergleichung von Texten noch ungedruckte Handſchriften mit ſachkundiger Auswal und in ſolcher Maſſe abſchrieb, daſs er nicht nur dem Baronius viele von dieſem mit öffentlichem Dank anerkannte Beiträge zu ſeinen Annalen lieferte, ſondern auch nach ſeiner 1608 erfolgten Rückkehr nach Frankreich, wo er neuerdings viele glückliche handſchriftliche Funde machte, ſeit 1610 faſt alle Jare irgend eine Novität veröffentlichte und überdies andere Ordensgenoſſen bei ihren Studien und Arbeiten unterſtützte. — Sirmond war nur Gelehrter; was ſeine politiſche Stellung betrifft, ſo gehörte er zu den Jeſuiten, welche ſich am 22. Februar 1612 vor dem Parlamente bereit erklärten, die Lehre der Sorbonne auch bezüglich der Erhaltung des Königs und der Freiheiten der gallikaniſchen Kirche zu befolgen, vgl. Perrens, L'église et l'état II, 92; über ſeine Teilnahme an der Condemnation des Suarez durch das Parlament ibid. p. 230, über beides auch Jourdain, Hist. de l'univ. de Paris p. 67. 78, und J. M. Prat, Recherches sur la comp. de Jésus III, 563 u. ö. — Seit 1612 in dem „Clermonter Kollegium" in Paris wonend, wurde S. 1617 Rektor desſelben (ſ. Stanonik, Dion. Petavius, S. 27 f. und 108), 1637—1643 Beichtvater des Königs Ludwig XIII. Im J. 1645 reiſte er zum drittenmale nach Rom, um, wie einſt 1615 nach Aquavivas Tod, auch jetzt an der Wal eines neuen Ordensgenerals teilzunehmen. In ungebrochener Kraft des Körpers und Geiſtes blieb er litterariſch tätig bis an ſein Ende. S.'s erſte Publikation brachte die Werke Gottfrieds von Angers, Benediktinerabts zu Vendome, der von Papſt Urban II. zum Cardinalat erhoben, von König Ludwig dem Dicken von Frankreich und von den Päpſten zu verſchiedenen Geſchäften verwendet wurde und außer vielen anderen ſchätzbaren Traktaten auch einen de investitura geſchrieben hat: Goffridi abbatis Vindocinensis epistolae, opuscula, sermones (Par. 1610); ſchon im nächſten Jar erſchien ſeine Ausgabe des Ennodius, in der er, trotzdem ihm nur Handſchriften von geringem Wert zu Gebote ſtanden, durch Gelehrſamkeit und richtiges kritiſches Urteil einen erträglichen Text lieferte, den erſt in unſeren Tagen (1882) W. Hartels vortreffliche Ausgabe antiquirt hat. Darauf folgten, größtenteils bis dahin ungedruckt und von S. mit trefflichen Erläuterungen ausgeſtattet, Flodoardi hist. ecclesiae Remensis (1611), Fulgentius (Ruspensis) de veritate praedestinationis et gratiae (1612) und Excerpta contra Fabianum (1643), Valeriani episc. homiliae XX (1612), Petri Cellensis (ſ. oben XI, 547) epistolae (1613), die Werke des Apollinaris Sidonius (1614), Paschasii Radberti opera (1618), des galiziſchen Biſchofs Idatius Chronicon et fasti consulares (1619), Marcellini comitis Illyriciani chronicon (1619), Anastasii bibliothecarii collectanea (1620), Facundus episc. Hermianensis pro defensione trium capitulorum concilii Calchedonensis (1629), S. Augustini novi sermones XL (1631), die Werke von Theodoretus in 4 Folianten (1642), Alcimus Avitus (1643), Hinkmar von Rheims (1645), Theodulfus Aurelianenſis (1646). Die damals viel erörterte Prädeſtinationslehre veranlaſste S.'s Praedestinatus (1643), ſowie ſeine Ausgaben von Rabani Epistolae tres adversus Gothescalcum (1647), Amolonis

epistola ad eundem (1649), S. Augustini sententiae de praedestinatione et gratia dei et de libero hominis arbitrio, Servati Lupi de tribus quaestionibus liber (1650) und ſeine Historia Praedestinatiana (1648). — Ausſchließlich kirchenrechtlichen Inhaltes iſt die Sammlung von 18 Konſtitutionen, welche S. unter dem Titel Appendix codicis Theodosiani novis constitutionibus cumulatior (Par. 1631, beſte Ausgabe von G. Hänel, Bonn 1844), deren Echtheit, Inhalt und Bedeutung ausfürlich erörtert iſt von G. Hänel in den Prolegomena und von Fr. Maaſſen, Geſch. der Quellen und der Litter. des kanon. Rechts I, 792 bis 796. — Wichtig für die Kirchengeſchichte waren die vier, in den opera varia IV, 1—244 wider abgedruckten, Schriften, worin S. 1618—1622 gegen Jac. Gothofredus und Cl. Salmaſius (ſ. oben XIII, 308, wo auch die Litteratur verzeichnet iſt) den Begriff und die Ausdehnung der regiones und ecclesiae suburbicariae feſtgeſtellt hat. Nach Beendigung dieſes Streites wandte er ſich zur Herausgabe wichtiger Capitularien: Karoli Calvi et successorum aliquot Franciae regum Capitula (1623). 1629 ließ er die Sammlung der meiſt noch unedirten Concilia antiqua Galliae, cum epistolis pontificum, principum constitutionibus, et aliis Gallicanae rei ecclesiasticae monimentis in drei Folianten (Supplementband von P. Delalande, S.'s Großneffen, Par. 1666), mit trefflichen Noten am Schluſs jedes Bandes folgen; dieſelbe gehört zu den beſten Quellenwerken der früheren Zeit und hat S. ſich damit einen dauernden Namen gemacht. Schon früher hatte er die Einleitung geſchrieben zu den von ihm und verſchiedenen anderen unter päpſtlicher Ägide herausgegebenen, als Collectio Romana zubenannten Concilia generalia ecclesiae catholicae (Rom 1608—1612, vier Foliobände). Außerdem erwänen wir: Antirrheticus I et II de canone Arausiano (Synode von Orange), Diatribae duae de anno synodi Sirmiensis, ſowie die treffliche Historia poenitentiae publicae, die S. im Alter von 92 Jaren (1651) verfaſste. In prachtvoller Ausſtattung finden ſich die ſämtlichen Produkte S.'ſcher Gelehrſamkeit vereinigt in ſeinen, dem König Ludwig XIV. gewidmeten, mit trefflichen Einleitungen von dem Herausgeber La Baune verſehenen Opera varia nunc primum collecta, ex ipsius schedis emendatiora, notis posthumis, epistolis, et opusculis aliquibus auctiora. Accedunt S. Theodori Studitae epistolae, aliaque scripta dogmatica, nunquam antea graece vulgata, pleraque Sirmondo interprete (Par. 1696, widerholt Vened. 1728, fünf Foliobände, deren letzter ganz die Schriften Theodors von Studium enthält).

Quellen: Henr. Valesii oratio in obitum Jac. Sirmondi, Par. 1651; widerholt vor dem 1. Bande der Opera, denen der Herausgeber La Baune einen guten Lebensabriſs vorausgeſchickt hat; Aug. de Backer, Bibl. des écrivains de la comp. de Jésus, Nouv. éd. tom. III, 801—814 (= erſte Ausgabe 2. série, 558—568), wo ſämtliche (auch die ungedruckten) Schriften von Sirmond und die Litteratur über ihn verzeichnet ſind. **G. Laubmann.**

Siſinnius. Von Männern dieſes Namens ſind zu erwänen: 1) Der Papſt Siſinnius. Er war von Geburt ein Syrer, bereits ein kranker Mann als er nach einer Sedisvakanz von drei Monaten gewält wurde; er fürte den Pontifikat denn auch nur vom 18. Januar bis 7. Februar 708. Das Papſtbuch weiß von ihm nichts zu berichten, als daſs er Vorbereitungen zur Widerherſtellung der Stadtmauer traf. — 2) Der novatianiſche Biſchof Siſinnius von Konſtantinopel. Er war Mitſchüler Julians bei dem Philoſophen Maximus, trat dann in den kirchlichen Dienſt und war ſchon als Lektor ein einflusreiches Glied der novatianiſchen Gemeinde; ſchließlich wurde er ihr Biſchof. Sokrates ſpricht von ſeiner ſchriftſtelleriſchen Tätigkeit, indem er ſein Buch über die Buße gegen Chryſoſtomus und ſeine Schrift gegen die Meſſalianer eigens anfürt; doch bemerkt er: *λέγων μᾶλλον ἢ ἀναγινωσκόμενος ἐθαυμάζετο.* Er, wie Sozomenos überliefern eine Anzal bons mots des novatianiſchen Kirchenhaupts. Socr. h. e. V, 10; 21. VI, 1; 21. Soz. h. e. VII, 12. VIII, 1. 3) Der Patriarch Siſinnius von Konſtantinopel (994—997), der einen tractatus de nuptiis consobrinorum verfaſste und über den gleichen Gegenſtand einen tomus synodalis erließ. Vergl. Cave, Script. eccles. hist. litter., Genf 1720, p. 510. **Hauck.**

Sitte, Sittlichkeit. 1) Die Ausdrücke und die darin enthaltenen Begriffsmomente im allgemeinen. In der lutherischen Bibel erscheint im Alten Testament „Sitte“ ganz so, wie das Wort heute noch im allgemeinen Gebrauch ist, von dem, was Familien, Stämme, Völker regelmäßig zu tun pflegen, z. B. Gen. 29, 46; Lev. 18, 30; sodann „Sitten“ von den mosaischen Gesetzen und zwar als חֻקִּים, wobei der Gebrauch auch des Singulars „Sitte“ für חֻקָּה Lev. 3, 17 für die Annahme sprechen mag, dass Luther mit Absicht „Sitten“ für Gesetze da braucht, wo die letzteren als in das Volksleben eingegangen, resp. eingehen sollend, den Charakter des Volkslebens als solchen bestimmend betont werden sollen. Außerdem steht „Sitten“ auch für die mores des Einzelnen 1 reg. 3, 3, doch mit Rücksicht auf die Regelung derselben nach Jahves Gesetz. Im Neuen Testament findet sich, abgesehen von Stellen, die auf den alttestamentlichen Gebrauch für חֻקִּים zurückgehen, z. B. act. 6, 14, der Plural „Sitten“ nur 1 Cor. 15, 33 als Übersetzung von ἤθη. Von sonstigen stammverwandten Ausdrücken gebraucht die lutherische Bibel bloß „sittig“ Sirach 31,22, 32, 3, sodann 1 Tim. 3, 2 für κόσμιος, Tit. 2, 5 für σώφρων. Man kann schon in diesen lutherischen Data eine Art Bild des Prozesses finden, kraft dessen überall die Anschauung von der „Sitte“ zur „Sittlichkeit“ übergegangen ist. Zunächst ist „Sitte“ etwas rein empirisch gewordenes; es ist etymologisch (vgl. Wigand u. d. W.; unter den Ethikern vgl. besonders Vilmar I, S. 3 ff., Oettingen II, S. 47 ff.) one Zweifel mit „sitzen“ ebenso verwandt, wie ἔθος mit ἔζω, bedeutet also das sich eingesessen- oder eingelebthaben von Etwas oder in Etwas. Von der Gewohnheit unterscheidet sich die Sitte teils dadurch, dass erstere bloß auf der faktischen Widerholung desselben Tuns, letztere auf wirklichem Einleben ruht, teils dadurch, dass Sitte niemals bloß Sache des Individuums ist. Bleiben wir nun bei dieser rein empirischen Bedeutung von „Sitte“, so würde auch „Sittlichkeit“ an sich gar nicht den tief inneren, ethischen Sinn haben, welchen wir jetzt mit dem Wort verbinden. Denn „sittlich“ heißt an sich nur so viel als das dem Wesen der Sitte entsprechende; und wie empirisch und damit relativ dieser Begriff ist, beweisen Redensarten, wie „ländlich sittlich“. Nun ist ja auch das griechische ἦθος ursprünglich nur die jonische Form für ἔθος; und wenn es dann auch nicht den empirischen mos, sondern morum quaedam proprietas (Quinctilian) bedeutet, es liegt doch in all dem, also in den beiden klassischen wie in der deutschen Sprache die gewiss für alle ethnische Anschauung bezeichnende Tatsache vor, dass die Sittlichkeit aus der Sitte geworden, die zum Charakter des Einzelnen gewordene Sitte ist. Sittlich wäre hienach der Einzelne als sich durch den Typus der Gesamtheit, wie er sich in der Sitte ausspricht, bestimmen lassend, resp. bestimmend. Aber schon in dem Unterschied der Sitte von der Gewonheit, in dem Moment des Begriffs, das wir durch „eingelebt haben“ ausdrücken, liegt etwas, was über das bloß empirische Gewordensein hinausgeht. Zur Sitte kann doch nur das werden, was mit dem inneren Wesen der Gemeinschaft, der sie angehört, irgendwie zusammenhängt. Es ist, was dann unten in seiner ethischen Bedeutung noch weiter deutlich zu machen ist, doch ein unbewusstes Walten des inneren Gemeingeistes, der in dem, was er als Sitte schafft und anerkennt, Etwas sozusagen als echt ländlich, volklich, menschlich proklamirt. Zunächst drückt sich dies darin aus, dass das Volksbewusstsein als Sitte nur gelten lässt, was durch so und so lange Dauer, namentlich von den in der Glorie der Tradition stralenden Zeiten der Väter her, das Recht, ja eine gewisse Notwendigkeit seines Seins bewärt hat. Je älter eine Sitte ist, desto mehr ist sie „gute alte Sitte“; jedes Volk (wie jede Religion) sieht in seinen ursprünglichen Zeiten seine Idee am meisten verwirklicht. Und so ist nicht das usitatum, sondern das πατροπαράδοτον an sich geneigt zum honestum zu werden. Mit alledem wird doch, wenn auch in naiver und verhüllter Weise, vom Volks- und Sprachbewusstsein ein inneres Urteil gefällt, ein nicht bloß empirisches, sondern wesentlich begründetes Gesetz gesucht, wornach gleichsam der Übergang von der Sitte zur Sittlichkeit begründet sein soll. Dazu kommt aber

noch ein anderes Moment im Begriff der Sitte, das ist das ästhetische. Wenn das griechische καλὸς κἀγαθός das Schöne und das Gute ganz überhaupt in engste Verbindung setzt, so vollzieht unsere deutsche Sprache diese Einheit gerade ausdrücklich für das Gebiet der Sitte und Sittlichkeit durch die Worte „sittig" (vgl. oben κόσμιος) „gesittet", „Gesittung". Es liegt im Wesen der Sitte, dass sie eine Erscheinung, eine Form gemeinsamen Handelns ist, welche den jeweiligen Begriffen des Schönen, mögen diese auch sehr roh sein, entspricht und damit Wolgefallen, Freude erregt. Das kann nun wider gerade streng sittlich betrachtet bedenkliche Konsequenzen haben, wie sie großenteils im Griechentum und in der modern ethnisirenden Bildung vorliegen; in letzterer tritt ja so oft das, was „Sitte" oder „guter Ton" in der „guten Gesellschaft" ist, an die Stelle des Sittlichen. Aber an und für sich tritt doch auch in dieser ästhetischen Seite der Sitte das hervor, dass es ein Gesetz, also etwas über dem Einzelwillen und über aller bloßen Empirie stehendes ist, wonach das Urteil, was berechtigte Sitte ist und Sittlichkeit werden darf, sich bestimmt. Nun fällt aber dieses Urteil nicht der Einzelne für sich, sondern die Gemeinschaft, der Einzelne nur als ihr Glied. Und doch, wenn wirklich ein Gesetz für dieses Urteil gefunden ist, unterstellt sich selbst die Gemeinschaft einem Kanon, vermöge dessen möglicherweise der Einzelne sich auch von ihr und ihren Sitten lösen und in seinen individuellen „Sitten", d. h. seinem Habitus oder Typus des Verhaltens „sittlich" sein kann. Und das ist der entscheidende Punkt dieser ganzen Untersuchung, das Verhältnis des socialen und des individuellen Faktors in der Bestimmung von „Sittlichkeit" gegenüber von „Sitte". Hier hängt alles davon ab, ob jenes „Gesetz" einesteils entweder nur gesucht und geahnt oder klar erkannt und ausgesprochen ist, anderenteils hauptsächlich entweder nur ein relatives, eben in der Gemeinschaft selbst gegründetes oder ein absolutes ist. Alle diejenige Anschauung von Sittlichkeit, welche lediglich mit den Prämissen und Schlüssen der rein humanen, natürlich-menschlichen Betrachtung des Lebens und der Geschichte operirt, mag sie hierauf auch die idealsten Forderungen aufbauen, wird niemals jene ethnische, antik und modern heidnische These überwinden, wonach kurz gesagt die Sittlichkeit der zum persönlichen Charakter gewordene Gemeingeist ist, wird eo ipso nie ein klar erkanntes absolutes Gesetz finden; vgl. unten unter Nr. 2. Unter den neueren Philosophen ist nicht Kant, welcher viel mehr, als er glaubt, vom Christentum beeinflusst ist, sondern Hegel der richtige Deuter dieser Anschauung; für diese muss die Kantsche individualistisch geartete Sittlichkeit zur bloßen Moralität herabsinken, die wahre Sittlichkeit erst der Stat geben. Wenn wir aber anders mit Recht stets darauf hingewiesen haben, dass doch auch das die Sittlichkeit aus der Sitte deducirende Volksbewusstsein nach einem Gesetz sucht, das es über die Empirie, auch über die bloße ästhetische Form und auch über die bloße Forderung des berechtigten Gemeinsamen hinaushebt, so liegt schon hierin die Forderung eines Gesetzes, das wirklich sich als ein absolutes kund gibt und bewärt, eines Gesetzes, dem wie der Einzelne, so auch die Gemeinschaft sich unbedingt zu unterwerfen hat, auf welchem stehend eben damit auch der Einzelne relativ frei der Gemeinschaft gegenüber ist, umgekehrt, von welchem beherrscht auch die Gemeinschaft das Recht hat, den Einzelnen an sich zu binden. Ein solches absolutes Gesetz kann aber nur vom absoluten Wesen, von Gott stammen. Dieses Bewusstsein ist es, was auch die heidnischen Völker zwingt, dasjenige in Sitte und Sittlichkeit, was unbedingten und bleibenden Wert haben soll, als ein Heiliges, auf den Willen der Gottheit zurückzuführen. Und hier ist der Punkt, wo die Religion und Offenbarung als die allein echte Begründerin einer Sittlichkeit sich ausweist, welche einesteils den Einzelnen aus dem Bann der Gemeinschaft befreit, andererseits aber auch allein im Stande ist, das richtige Verhältnis des sozialistischen und des individualistischen Faktors, daher auch der Sitte und der Sittlichkeit herzustellen; vgl. die Art. „Religion" Bd. XII, S. 638 und „Sittengesetz".

2) Untersuchen wir nun zuerst den Begriff Sittlichkeit, so wie er jetzt Gemeingut der Philosophie und Theologie genannt werden kann, näher, und zwar

zuerſt Sittlichkeit überhaupt, dann chriſtliche Sittlichkeit. a) *Formale Seite des Begriffs.* Das Sittliche ſteht jedenfalls gegenüber dem *Natürlichen*; letzteres iſt bloßes Sein und zwar geſetzt ſein, reſp. geworden ſein durch eine dem betreffenden Weſen immanente, aber notwendige Bewegung aus ſeinem Lebensquell und Keim zu ſeinem ihm objektiv geſetzten Ziel hin; das Sittliche dagegen iſt Handeln oder Wirken aus freier Selbſtbeſtimmung; ſeine Quelle iſt der freie Wille, ſein Ziel ein ſelbſtgeſetzter Zweck. Neben dieſem erſten und oberſten Moment des ſittlichen Handelns, dem der *Freiheit*, ſteht allerdings immer auch das der *Abhängigkeit*, ſowol was die Quelle, als was das Ziel des Handelns betrifft. Der Menſch kann nur handeln vermöge einer ihm gegebenen, nicht ſelbſtgeſetzten Ausrüſtung, beſonders einer Natur, die ſein Wille als Organ nicht entbehren kann, und kann nur handeln auf eine ihn umgebende, nicht von ihm geſetzte Welt. Dieſes beides, der Naturgrund ſeines Weſens und die Welt, treffen organiſch zuſammen in der *Gemeinſchaft*, der er angehört, in die auch all ſein Tun wider zurück- und eingeht. Iſt das individuelle Moment gewart durch das unergründliche, aber nun eben einmal nicht wegzuleugnende Geheimnis des freien Willens, ſo iſt doch auch von vornherein in der Geneſis der Sittlichkeit das ſociale Moment vertreten; irgendwie iſt eben doch jeder das Reſultat der Gemeinſchaft, und irgendwie iſt auch das Ziel jedes, noch ſo individuellen Handelns das Leben der Gemeinſchaft. Aber dieſe Gemeinſchaft ſelbſt iſt auch nicht etwas nur ſich ſelbſt ſetzendes, auch ihr Sein und Leben ruht auf dem abſoluten Grund alles Lebens, auf Gott. Es iſt ebenſo utopiſch, wenn man, die freie Selbſtbeſtimmung überſpannend, mit Kant von reiner Autonomie redet, als wenn man das Moment der Abhängigkeit von der Gemeinſchaft übertreibend, mit modern ethniſirenden Socialethikern den Einzelnen *bloß* zum Produkt der Gattung macht. Jede Sittlichkeitstheorie, welche das religiöſe Moment ignorirt, iſt haltlos. Noch mehr tritt das zu Tage, wenn wir das ſittliche Handeln nach ſeinem Zweck, ſomit als teleologiſches ins Auge faſſen. In ſich ſelbſt, wie in der Gemeinſchaft hat der Menſch an ſich die Nötigung, ſich nicht bloß Zwecke ad hoc, ſondern *Einen höchſten Zweck* zu ſtellen. Seine Beſtimmung und die der Menſchheit iſt eine einheitliche; ſein Handeln iſt ſittlich nur als einheitliches, als Leben und Einſetzen der Perſönlichkeit für den Einen höchſten Zweck. Nun widerum iſt es doch unbeſtreitbar, daſs es nur Sache der Religion und Offenbarung, alſo Gottes ſein kann, den Einen höchſten, ſomit abſoluten Zweck zu ſetzen. Was Ritſchl (Rechtfertigung III, 170 ff.) mit vollem Recht von jeder Weltanſchauung ſagt, welche eine wirklich einheitliche *Geſamtweltanſchauung* mit Einem höchſten allgemeinen Geſetz des Daſeins ſein will, nämlich daſs in ihr immer eben ein Trieb der Religion, nicht bloß der Philoſophie tätig ſei, das gilt vor Allem auf teleologiſchem Gebiet. Es wird dies ſofort bei der materialen Unterſuchung noch mehr deutlich werden. Vorerſt beſtimmen wir als ſittlich dasjenige Handeln, das auf Grund des freien Willens mittelſt der gottgegebenen Natur innerhalb und in Wechſelwirkung mit der gottgegebenen Gemeinſchaft unter dem Ziel des Einen höchſten Zweckes vor ſich geht. Sittlichkeit aber iſt der auf ſolche Weiſe gewordene Habitus oder Typus des Verhaltens. — b) *Material* betrachtet iſt das Sittliche ſo viel als das *Gute*. Da nun „gut“ das ſeinem Zweck, ſeiner Beſtimmung entſprechende iſt, ſo kann von „natürlich Gutem“ im Unterſchied von ſittlich Gutem, nur uneigentlich d. h. dann geſprochen werden, wenn ein in ihm erreichter Zweck eines über ihm ſtehenden Willens, ſei es Gottes, ſei es der Menſchen, angeſchaut wird. An ſich aber ſteht auch von dieſer Seite aus betrachtet das Sittliche dem Natürlichen gegenüber. Ebenſo aber auch dem „Schönen“; ſchön iſt der zur Natur, zum harmoniſchen, lebensvollen, ſinnlichen Daſein gewordene Geiſt inſofern, als in ihm die *Form* der betreffenden ſinnlichen Erſcheinung, die unſere innere oder äußere Warnehmung billigen muſs, als eine dem Lebensgeſetz des betreffenden konforme, ihren Grund hat. Sittlich gut dagegen iſt der Geiſt als den freien Willen des Menſchen innerlich bindend und freie Bewegung zu dem der Idee des Menſchen entſprechenden Ziel hin ſchaffend, wobei die Sinnlichkeit lediglich Mittel zum Zweck iſt und das Producirte nicht

weſentlich ſeiner Form, ſondern ſeinem inneren Gehalt nach ſich ausweiſt als mit unſerem im Gewiſſen ſich kundgebenden Geiſtesgeſetz übereinſtimmend; ſ. d. Art. Sittengeſetz. In der Vollendung gedacht iſt allerdings das Gute, weil dann vollkommen in die Erſcheinung getreten, auch das Schöne, aber an und für ſich ſind die beiden Betrachtungsweiſen immer verſchieden. Was nun aber wirklich ſeinem Inhalt nach jenes Geiſtesgeſetz iſt, das uns im Gewiſſen verbindet, iſt mit allem Bisherigen nicht geſagt. Auch wenn man die Anſchauung des ſittlich Guten nach den drei Kategorieen: Gut, Tugend, Pflicht näher beſtimmt (d. h. das einemal den realiſirten Zweck, das andermal die dafür vorhandene und wirkende Kraft, das drittemal die innerliche Gebundenheit an das den Zweck realiſirende Handeln ins Auge faſst (ſ. beſonders Schleiermachers Abhandlungen und Rothe, Ethik I, S. 396 ff.), ſo ſind wir mit alledem noch nicht zu einer materialen Beſtimmung des ſittlich Guten gekommen. Und die Geſchichte der Ethik beweiſt zweifellos, daſs, wenn nicht Religion und Offenbarung die inhaltliche Faſſung des höchſten Zweckes oder der menſchlichen Beſtimmung an die Hand geben, immer nur formale Faſſungen auftreten; und auch Schleiermachers „Handeln der Vernunft auf die Natur“ oder Rothes „Zueignung der materiellen Natur durch den Geiſt“ ſind formelle Beſtimmungen. c) Über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit (ſ. den Art. „Religion“, auch „Ethik“ und „Dogmatik“) können wir hier nur ſo viel ſagen: urſprünglich, im unmittelbaren Sein iſt Religion und Sittlichkeit Eins; unſeres Weſens und Lebens innerſte und höchſte Erfarung, die ſo recht eigentlich unſer Menſchſein ausdrückt, iſt die, daſs wir uns beſtimmt fülen, um uns ſelbſt zu beſtimmen; in dieſer Erfarung ſind zwei Seiten, die religiöſe, das uns beſtimmt fülen, und die ſittliche, das uns zur Selbſtbeſtimmung getrieben fülen, Eins. Der Menſch kann die eine dieſer beiden Seiten ignoriren, er kann religiös oder ſittlich ſich entwickeln mit Zurückſtellung je des anderen Faktors, dieſer iſt aber doch immer auch da, obgleich er möglicherweiſe vom Menſchen geradezu geleugnet wird. Ein Atheiſt, der ſittlich iſt, iſt zu ſeinem ſittlichen Handeln doch von einer inneren abſoluten Macht, von Gott, gezwungen; und ein unſittlicher Menſch, der religiös iſt, fült doch den Stachel in ſich, der ihn ſittlich zu handeln treiben will, davon iſt die Reue der ſtete Beweis. Jede Entwicklung nun, auch die normale, bringt es ihrem Begriff nach mit ſich, daſs die beiden Faktoren zwar nicht notwendig gegen, wol aber relativ auseinandertreten; und unendlich viele Stufen, Nüancen, Modifikationen, vollends Abnormitäten ſind in dem Verhältnis beider möglich. Das Normale aber iſt einerſeits das ſittliche ſich ſelbſt beſtimmen aus der religiöſen Beſtimmtheit heraus, andererſeits Religioſität ſich kundgebend in der von ihr beſtimmten Sittlichkeit; damit geben wir aber zu, daſs zwei Typen des Lebens normaliter möglich ſind, bei deren einem die Sittlichkeit, bei deren anderem die Frömmigkeit den Ton angibt, das Ziel aber iſt eine Einheit von beiden, wobei man weder mit Rothe von Aufgegangenſein der Religion in der Sittlichkeit, noch, wie etwa die Myſtiker lehren, von Aufgegangenſein der Sittlichkeit in der Religion reden kann; dieſes Ziel iſt die Freiheit des reifen Geiſtesmenſchen in Gott, die Pneumatonomie, in welcher die Theonomie wirklich zur Autonomie geworden iſt. Damit iſt auch angedeutet, wie wir uns die inhaltliche Faſſung des Verhältniſſes denken: weder darf man für die Religion mit Schleiermacher bloß die Abhängigkeit, noch für die Sittlichkeit mit Kant bloß die Autonomie in Anſpruch nehmen. Mit vollem Recht vereinigt Ritſchl beides dahin, daſs eben in der Gemeinſchaft mit Gott der Menſch über die Welt erhaben, frei, mehr wert iſt als die Welt, zur Herrſchaft über ſie angetrieben und befähigt. Nur, glauben wir, muſs dieſer Begriff der Erhabenheit und Herrſchaft über die Welt näher poſitiv von der Erwägung aus beſtimmt werden, daſs es Gott als die ewige Lebensmacht iſt, welche dem Menſchen in der religiös-ſittlichen Erfarung ſich bekundet als zugleich ihn unter ſich beugend, an ſich bindend und zugleich beſeligend, erhebend, ihm in Sich Leben, ewiges Leben anbietend und garantirend. Deswegen können wir auch Kaftans Beſtimmungen unmöglich gut heißen, wonach die Religion bloß auf dem Gefül von Wol und Wehe überhaupt ruht, die Sittlichkeit hiefür gleichgiltig, es

ihr nur um Ideale und damit um den Gegensatz des Guten und Bösen zu tun ist. Damit ist die Religion eudämonistisch degradirt und die Sittlichkeit abstrakt idealisirt; der Religion ist es, selbst in ihren Verirrungen, um ewiges Lebensgut zu tun; auch der tiefststehende Heide ist religiös nur, sofern er dieses in den möglicherweise roh sinnlichen Objekten seiner Ehrfurcht sich vorhält; ewiges Lebensgut ist aber als solches zugleich sittlich erhebend, an die über die Welt erhabene Geisteskraft und Bestimmung des Menschen appellirend. Andererseits eine Sittlichkeit, für die „Wol und Wehe", besser gesagt: eben das ewige Lebensgut nicht existirt, ist einfach ein Traum. Kants Vorgang, sein sich genötigt sehen, die Glückseligkeit und den sie einst schaffenden Gott doch zu einem Hinterpförtchen der autonomen Moral hereinzulassen, ist hiefür der beste Beweis. d) Die christliche Sittlichkeit ist nicht bloß eine Spezies, sondern die Erfüllung des menschlich-sittlichen überhaupt. Auch sie ist Leben und Handeln des Menschen als ein freies; aber der höchste Zweck, auf den es geht, die Kraft, aus der es erfolgt, und das Gesetz, nach dem es vor sich geht, ist dem Christen in seinem Verhältnis zu Christo gegeben. Die nach dem früher gesagten notwendige Ergänzung, welche die Sittlichkeit in der Religion findet, das was der Heide in der religiösen Tradition seines Volkes zusammen mit seinem Gewissen und der Erkenntnis der natürlichen Offenbarung (Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff.), der Jude in seinem Gottesgesetz hat, d. h. die *πλήρωσις* von dem, worauf das Alles hinwies, hat der Christ in Christo. So besteht allerdings zwischen dem christlich-sittlichen und dem human-sittlichen ein positives Verhältnis, denn Christlichkeit ist echte Menschlichkeit. Aber andererseits wird, was denn wirklich human, d. h. echt menschlich ist, dem Christen selbst erst durch das Christentum evident; und sodann statuirt dieses zwischen dem empirisch und dem echt menschlichen einen direkten Gegensatz; und auch die edelste, nur menschliche, d. h. der empirischen Menschennatur entsprosste Sittlichkeit kann unmöglich von dem durch die Sünde gewordenen Charakter sich freihalten. Und insofern bildet die christliche Sittlichkeit ebenso sehr einen Gegensatz zur humanen, als sie das in dieser nach dem Christentum tendirende bejat. Der Christ ist *ἄνθρωπος*, aber *καινὸς ἄνθρωπος*. Erst im christlich-sittlichen Handeln ist dann auch das Rätsel des Ineinander von Freiheit und Abhängigkeit gelöst. Nur der Son macht frei (Joh. 8, 36), in der Glaubenshingebung an Ihn und in der Mitteilung seines Geistes, der unseres Geistes wahre Füllung ist, in dem *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* (Jac. 1, 25) ist die Theonomie Autonomie geworden. Hier ist daher auch nur das Handeln religiös, das sittlich ist und nur das sittlich, das religiös ist.

3) Die Sitte. a) Gemeinde und individuelle Sittlichkeit. Auch auf christlichem Boden gilt, was wir oben von der Bedeutung des Gemeinschaftsmoments für das sittliche Handeln gesagt haben. Ja wenn nicht etwa bloß die katholische Anschauung, sondern auch Ritschl Recht hätte, so wäre eigentlich christliche Sittlichkeit nichts anderes, als die charaktervolle Betätigung der Gliedschaft der Gemeinde, also (s. unter Nr. 1) des zum persönlichen Charakter gewordenen Gemeingeistes. Unsere Aufgabe ist es hier nicht, uns mit solchen Anschauungen, welche die Gemeinde zum Mittelbegriff des Christentums machen, auseinanderzusetzen. Wir beschränken uns darauf, zu bemerken einesteils, dass es doch unmöglich richtig sein kann, die empirisch, geschichtlich vorhandene Gemeinde zur Inhaberin und Trägerin eines echt christlichen Gemeingeistes zu deklariren; andernteils wenn, wie dann auf protest. Seite absolut nötig ist, das N. T. zum genuinen Zeugen des christlichen Gemeingeistes erklärt wird, so macht man es damit zum Gegenteil von dem, was es selbst sein will, und das ist: Bezeugung des an die Gemeinde kommenden, ihr gegenüber sich bezeugenden Gottesgeistes in Christo und den Aposteln, die nicht qua Sprecher der Gemeinde, sondern qua Offenbarungsempfänger reden. Die Eine Basis der Gemeinschaft, wie der Sittlichkeit des Einzelnen ist der in seinem Wort redende Christus. Nun ist aber allerdings dieses Wort der Gemeinde gegeben; als im Besitz dieses Wortes seiend, dieses den Einzelnen übermittelnd, aber auch nur weil und soweit sie das ist, also nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ist die Gemeinde der Herd

und Quell und Regulator des christlich-individuellen, sittlich-religiösen Lebens. Ganz in dem Maß als sie das nicht ist, hat der Einzelne nicht bloß das Recht, sondern die heilige Pflicht, gegen die Gemeinde sich auf den Urquell selbst, das Wort Gottes, zu stellen. Das ist das Recht und die Pflicht der Reformation. Andererseits ist nun durch das Gesagte auch voll anerkannt, dass und wie das Gemeindeleben Bedeutung für die Sittlichkeit hat. Uns berürt nun speziell nur b) die Bedeutung der Sitte. Das Charakteristische der Sitte ist dies, dass in ihr der Gemeingeist sich zwar frei einen Ausdruck schafft — im Unterschied von gesetzlichen Ordnungen — dass er aber doch in ihr den Einzelnen so, wie durch kein Gesetz, bindet, ja in Bann schlägt. Die Sitte wird, und das ist ihre Macht, sie ruht in dem Naturboden der Gemeinschaft und fügt sich als ingrediens in ihn ein, sie ist, wie Hoppe sagt, „organisch objektiv aus der Gemeinschaft erwachsen". Der einzelne löst sich von diesem Naturboden, wenn er der Sitte gleichgiltig oder feindselig gegenübersteht. Dazu kommt jenes, oben hervorgehobene ästhetische Moment: die Gemeinschaft stellt sich in der Sitte dar; jede Sitte als Sitte oder Alles, was wirklich Sitte ist an dem Betreffenden, ist darstellendes Handeln; dieses wirkt aber bekanntlich viel tiefergehend, als das wirksame Handeln, weil es die Absicht des Wirkens nicht hat, aber unmittelbare, lebensmäßige Äußerung des Inneren ist. So gehört die Sitte ganz wesentlich in das Leben der Geselligkeit. Diesem ist zwar im Unterschied von den fixirten Ordnungen der großen stehenden Gemeinschaftskreise, Familie, Stat, Kirche, eigentümlich die freie Ausstattung und der Austausch der individuellen Güter zum Zweck der Freude, und damit besonders das Spiel; aber der Gemeingeist ist es, der dazu treibt, und die Sitte ist es, welche die Art und Weise dieses Austausches regelt. So kann denn nun Alles, was überhaupt gesellig werden kann, auch Sitte werden und hat die Tendenz es zu werden; ebendaher gibt es größere und kleinere Kreise von Sitten, Volkssitten, Standessitten u. s. w. Und so ist es selbstverständlich, dass auch das religiöse, das christliche Leben seine Sitten gebiert. Die ethische Hauptfrage ist nun eine doppelte: einmal, inwiefern ist das Individuum der Sitte gegenüber frei? und sodann: wie steht das Christentum teils an sich, teils mit seinen Sitten derjenigen Sitte gegenüber, die außerhalb seiner erwachsen ist? Die erste Frage haben wir teils schon beantwortet, teils liegt die Antwort darauf in dem, was zur zweiten zu sagen ist. In letzter Instanz hat das christlich-sittliche Gewissen des Einzelnen über seine Stellung zu den Sitten der Gemeinschaft, der er angehört, zu entscheiden. Zum voraus Bruch mit der Sitte verlangen, heißt unnatürliche Isolirung, die zuletzt Lieblosigkeit ist, statuiren; und man darf wol an Luthers häufige Manungen, „die Einsamkeit zu fliehen" erinnern; umgekehrt zum voraus und immer Anschluss an die Sitte verlangen, heißt die individuelle Freiheit töten. Der Maßstab der Prüfung einer Sitte ist natürlich das Verhältnis des in ihr sich kundgebenden Geistes zu dem Geist, welchen der Christ als den richtigen erkannt hat. Dies fürt auf die zweite Frage, und deren Beantwortung muss von unserem obigen Satz ausgehen, dass die christliche Sittlichkeit zur humanen nicht bloß negativ, sondern auch positiv insofern und insoweit steht, als diese zu jener hin tendirt oder in sich etwas von der vor- und außerchristlichen Gottesoffenbarung hat. Darin liegt z. B. das Recht des wirklich „natürlichen", des Volklichen u. s. w. Und hiernach müssen wir es für falsch erklären, nur spezifisch religiöse und christliche Sitten gelten zu lassen; und es ist auch übertrieben oder missverständlich, immer ein sogenanntes „Verklären oder Weihen der Sitten durch den christlich-religiösen Geist" zu verlangen. Ersteres ist Unnatur; das auf dem Naturboden der Gesellschaft, auch außerhalb des Christentums entstandene bloß verdammen, das mag katholisch-mönchische, nicht aber evangelisch-christliche Anschauung tun. Der Christ kann und soll Mensch sein. Er wird aber im Menschlichen den ethischen Typus, den ihm sein Christentum gibt, mit Wort und Tat bekennen. Wenn dies unter jener zweiten Forderung gemeint ist, wenn sie sich auf das christlich-ethische Benehmen des Einzelnen in Allem bezieht, dann ist sie unbedingt richtig. Meint sie aber, wie jetzt vielfach angestrebt wird, man solle Volks- und Standessitten, Volksfesten

und dergl. auch äußerlich, in dem was zur Erscheinung der Sitte als solcher gehört, um jeden Preis einen christlich-religiösen Anstrich geben, etwa durch damit verbundenen Gottesdienst, Gebet, Leitung durch die Diener der Kirche u. s. w., so ist das, so allgemein ausgedrückt, entweder unnatürlich oder möglicherweise selbst des Christentums unwürdig. Es ist ganz Sache der Verhältnisse und des sittlichen Takts der betreffenden, ob und in wie weit eine wirkliche, lebensvoll organische Verbindung des Christlichen mit dem Menschlichen auch in der Erscheinung und Ordnung des betreffenden gemeinsamen Tuns möglich ist. Die moderne Zeit scheint uns in Christianisirungsversuchen von Volksfesten, Vaterlandsfesten, Sängerfesten, Kinderfesten u. s. w. eher zu viel als zu wenig zu tun. Das Menschsein, auch one dass das Christentum äußerlich dominirt, verbietet das Christentum nicht; das Wort Christi Matth. 11, 19 und sein Verhalten bei der Hochzeit zu Cana soll nicht vergessen sein. Was endlich die aus dem Christentum selbst geborenen Sitten betrifft, so gilt es selbstverständlich sie zu pflegen, vor Allem die des Hauses, wie das tägliche gemeinsame Gebet, und die der Kirche. Kirchlichkeit ist die beste christliche Sitte. Aber neue christliche Sitten machen wollen ist verfehlt; Sitten werden, und was der Einzelne dazu tun kann, ist das „Darstellen" seiner „Sitten" und das Gebet.

Litteratur: Außer den Ethiken vgl. Hoppe, Christl. Sitte, Hannover 1883; Kaiser, Christliche Volkssitte, 1883. Über christliche Spiele, besonders Passionsspiel u. s. w., s. Bd. V, S. 20 ff. **Robert Kübel.**

Sittengesetz. — Soll der Begriff des Sittengesetzes wissenschaftlich festgestellt werden, so ist vor Allem zwischen Sittengesetz und Rechtsgesetz zu unterscheiden. Beide, obwol eng an einander gränzend und untrennbar verbunden, sind doch keineswegs identisch. Ihre Differenz liegt vielmehr tief in der Natur des menschlichen Wesens, deren Ausflüsse Recht und Sittlichkeit sind; und die theoretischen wie praktischen Versuche, das Rechtsgesetz zum Sittengesetz hinaufzuschrauben, — oder umgekehrt, das Sittengesetz zum Rechtsgesetz zu degradiren, — können dem Rechte wie der Sittlichkeit, theoretisch wie praktisch, nur zum Verderben gereichen und haben ihnen stets nur Verderben gebracht. Beide erscheinen allerdings unmittelbar vereinigt unter dem Begriff des Gesetzes und diese Einigung hat one Zweifel viel zu jenen unheilvollen Versuchen ihrer völligen Identifikation beigetragen. Allein der Begriff des Gesetzes ist selbst ein sehr verschiedener. In der Natur und Naturwissenschaft bezeichnet Gesetz die Formel für die allgemeine, unter gleichen Umständen sich stets gleichbleibende Wirkung und resp. Wirkungsweise einer oder mehrerer (mit- oder gegeneinander wirkender) Naturkräfte. Hier bezeichnet das Wort eine Notwendigkeit, der nicht zuwider gehandelt werden kann, ein Geschehen-müssen, von dem es natürlicher Weise keine Ausnahme gibt, weil es auf der Wesensbestimmtheit und Zusammenordnung der in der Natur waltenden, schlechthin fixirten, blinden Kräfte beruht. Einen verwandten, aber doch zugleich verschiedenen Sinn hat das Wort im Gebiete des Stats und des Rechts. Hier umfasst es alles Dasjenige, was gemäß den Forderungen des Stats und den Prinzipien des Rechts von den ihm unterworfenen zurechnungsfähigen Personen getan und unterlassen werden muss, — also ein bestimmtes äußeres Tun und Lassen, das für notwendig erklärt und daher für erzwingbar erachtet, mit Zwang (Androhung von Strafen und Nachteilen) belegt wird. Auch hier also hat das Gesetz einen notwendigen Inhalt und es ist wahres Rechts- und Staatsgesetz nur, wenn und soweit diese Notwendigkeit frei von aller Willkür, wirkliche, wahre Notwendigkeit ist, d. h. wenn und soweit die Befolgung des Gesetzes zur Existenz, Fortdauer und naturgemäßen Entwickelung jedes Menschen (Volks) schlechthin erforderlich, Bedingung derselben ist. Gleichwol zeigt sich bei genauerer Betrachtung eine bedeutende Differenz zwischen dem Natur- und Rechtsgesetze. Das Naturgesetz verwirklicht sich von selbst, weil es in den es vollziehenden Naturkräften immanent waltet, nur der Ausdruck ihrer eigenen Wesensbestimmtheit ist. Das Rechtsgesetz dagegen vollzieht nicht sich selbst, sondern wird verwirklicht von den ihm gemäß erfolgenden

Tun und Lassen der Menschen; es ist der es vollziehenden Kraft nicht als Prinzip und Regulativ ihrer Tätigkeit unmittelbar eingeboren, sondern muss von ihr als solches Prinzip erst auf- und angenommen werden. Denn die es vollziehende Kraft ist der freie menschliche Wille: an ihn wendet sich das Rechtsgesetz und sucht ihn durch Androhung von Zwang, Strafe und Nachteil zu bewegen, dass er ihm gemäß sich bestimme. Und mithin ist der Inhalt des Gesetzes in Wahrheit kein Geschehen-müssen, sondern nur ein Geschehen-sollen, aber ein Sollen, das dadurch den Charakter des Müssens erhält, dass sein Inhalt für notwendig im obigen Sinne und damit für erzwingbar erklärt (erachtet — anerkannt) wird.

Das Sittengesetz steht mit dem Rechtsgesetz zwar auf demselben Boden; aber es entfernt sich noch viel weiter vom Naturgesetz, und seine Differenz vom Rechtsgesetz ist noch größer als die zwischen dem Rechts- und dem Naturgesetze. Das Rechtsgesetz kann noch als Gesetz im strengen Sinne des Worts gelten, weil das Sollen, auf das es geht, durch den ihm zur Seite stehenden Zwang zu einem Müssen wenigstens äußerlich erhoben wird. Beim Sittengesetz dagegen erscheint es zweifelhaft, ob es one Widerspruch noch als Gesetz bezeichnet werden kann. Denn sein Inhalt ist in keinem Sinne ein Müssen, sondern nur ein Sollen, und zwar ein Sollen, dessen Inhalt gebieterisch fordert, dass es nicht zu einem Müssen erhoben oder vielmehr herabgesetzt werden darf. Denn das Sittengesetz wendet sich nicht nur an den freien Willen, sondern erkennt ihn ausdrücklich an, wärend das Rechtsgesetz ihn nur gelten lässt, weil nun einmal der menschliche Wille von Natur frei ist, ihn im Grunde aber negirt, indem es ihn zu zwingen sucht, seine Freiheit aufzugeben und dem Gesetz sich zu unterwerfen. Das Sittengesetz dagegen fordert seinerseits, dass der Wille ohne allen Zwang und äußeren Einfluss durch eigene freie Selbstbestimmung den Inhalt des Gesetzes zu dem seinigen mache. Das sittliche Streben und Handeln soll ein freiwilliges sein; denn das Wollen, das nur aus Rücksicht auf Strafe und Lohn zum Rechten und Guten sich entschlösse, wäre kein sittliches. Auch vermag ja Zwang, Strafe und Lohn das sittliche Tun und Lassen gar nicht zu erreichen: denn das sittliche Wirken ist ein sittliches, nicht durch die Form und den Gegenstand des äußeren Handelns, sondern nur durch das Motiv und Ziel des inneren Wollens, und dieses kann von keinem Zwange, von keiner äußeren Strafe und Belonung betroffen werden. Allein dieses Soll der freien Selbstbestimmung, das im Sittengesetze liegt, scheint dasselbe mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Denn danach involvirt es ein zweifaches Sollen: ein Sollen, das den Inhalt (Motiv und Ziel) betrifft, und ein Sollen, das die Freiwilligkeit desselben fordert. Allein, das zweite Sollen widerspricht anscheinend zugleich dem ersten und zugleich dem Begriff des Gesetzes. Denn das erste Sollen bindet den Willen, indem es ihn zu einem bestimmten Inhalt verpflichtet; und nur wenn und weil das Sittengesetz eine solche verpflichtende Kraft hat, ist es Gesetz und kann es als Gesetz gefasst werden. Das zweite Sollen dagegen entbindet den Willen, indem es die Freiheit des Willens nicht bloß anerkennt, sondern in der Freiwilligkeit des Entschlusses auch ihre Bestätigung ausdrücklich fordert. Der freie Wille kann aber als solcher nicht an einen bestimmten Inhalt gebunden, nicht zu bestimmten Akten verpflichtet sein. Den Willen zu einem bestimmten Tun verpflichten und doch zugleich die Freiheit und damit die Nicht-verpflichtung seines Tuns anerkennen, ist ein Widerspruch, der gelöst werden muss, wenn vom Sittengesetz als solchem ein Begriff aufgestellt werden und überhaupt noch die Rede sein soll.

Die Theologie vermeint den Widerspruch gelöst zu haben, indem sie behauptet: Infolge des Sündenfalls und der allgemeinen Sündhaftigkeit sei der menschliche Wille nicht mehr frei; denn er vermöge aus eigener Kraft und Entscheidung nur noch das Böse, nicht aber das Gute zu wollen: wenn und wo er das wahrhaft Gute erstrebe, also das Sittengesetz (den göttlichen Willen) erfülle oder zu erfüllen suche, da sei dies nur eine Folge der Gnadenwirkung Gottes, und mithin sei es nicht der Mensch, sondern Gott, der in ihm und durch ihn das Gute vollbringe. — Danach freilich kann nicht mehr gesagt werden, dass das Sittengesetz an den freien Willen des Menschen sich wende und die Freiwilligkeit des sittlichen Tuns

fordere. Allein die Löſung des Widerſpruchs iſt keine, weil ſie den Widerſpruch nur beſeitigt, indem ſie das Sittengeſetz und die Sittlichkeit ſelber beſeitigt. Denn die Tat, bei der mein Wollen und Handeln nur Werkzeug in der Hand eines Andern iſt, die alſo nicht ich, ſondern ein anderer vollzieht, iſt keine ſittliche Tat, wie überhaupt keine Tat, ſondern ſo weit ich dabei beteiligt bin, ein bloßes Geſchehen, ein Ereignis, das mir widerfärt. Außerdem aber muſs das Sittengeſetz mit jenem ſeinem doppelten, anſcheinend widerſprechenden Sollen doch vor dem Sündenfall beſtanden haben, weil ſonſt der Sündenfall unmöglich geweſen wäre. Die angebliche Löſung gilt alſo nur für den gegenwärtigen Zuſtand der Menſchheit. Und auch hier löſt ſie das Problem nur dadurch, daſs ſie an die Stelle des alten neue Widerſprüche ſetzt. Denn die Freiheit, die nur das Böſe wollen kann, iſt offenbar keine Freiheit; und ein Wille wiederum one alle Freiheit, one die Möglichkeit ſpontaner Selbſtentſcheidung iſt kein Wille. Der Wille gehört aber ſo weſentlich zur Natur des Menſchen, zum Weſen des Geiſtes, daſs er one ihn nicht mehr Menſch wäre. So tief daher auch der Menſch im Böſen ſich verſtocken und ſo ſchwierig und unwarſcheinlich damit die Umkehr werden mag, — die bloße Möglichkeit derſelben kann ihm, ſo lange er Menſch iſt und bleibt, nicht genommen werden. Den Menſchen als Menſchen gelten laſſen und doch ſeine Menſchheit verneinen, iſt nicht nur ein unläugbarer, ſondern auch ein unlösbarer Widerſpruch. Denn damit iſt der Menſch ſelbſt für einen Widerſpruch erklärt, und dieſen Widerſpruch auflöſen, hieße den Menſchen auflöſen. — Aber, wird man einwenden, die Theologie behauptet keineswegs allgemein, daſs die gratia praeveniens eine irresistibilis, ſondern im Gegenteil, daſs ſie eine resistibilis ſei, welche der Menſch auch abweiſen könne: nur wenn er ſie annimmt, wenn er ihr ſich hingibt, wirkt ſie in ihm mit dem Glauben das Wollen und Vollbringen des Guten. Wir kennen dieſen Unterſchied, dieſen theologiſchen Streitpunkt, der leider ganze Confeſſionen und Kirchen ſcheidet, ſehr wol. Allein die Theologie, welche die Gnadenwirkung Gottes für eine reſiſtible erklärt, darf nicht zugleich behaupten, das Problem, um das es ſich handelt, gelöſt zu haben. Denn wenn der Menſch dem in ihm wirkenden Willen Gottes (dem Sittengeſetze) zu widerſtehen oder zu folgen und ſich hinzugeben vermag, ſo beſitzt er eben auch noch die Freiheit zum Guten wie zum Böſen. Und wenn er ſie beſitzt, durch Gott beſitzt, ſo ſoll er ſie offenbar auch brauchen: er ſoll durch eigene freie Selbſtbeſtimmung Gott und Seinem Willen ſich hingeben, weil nur eine ſolche Selbſtbeſtimmung — wenn auch nur in Folge einer göttlichen Einwirkung vollzogen — eine wahre und wirkliche Selbſthingabe iſt und ſein kann. Das iſt der letzte Grund, warum das Sittengeſetz (der göttliche Wille) die Freiwilligkeit ſeiner Annahme und Befolgung fordert. Denn nur ein Selbſt kann ſich ſelbſt hingeben, und ein Selbſt iſt der Menſch nur in und kraft jener urſprünglichen unvertilgbaren Spontaneität, in welcher gleichermaßen das Selbſtbewußtſein und die Freiheit des Willens wurzelt. Die Lehre von der gratia resistibilis läſst mithin das Problem ungelöſt ſtehen.

Ja ſtatt der Löſung deſſelben finden wir in der bisherigen theologiſchen wie philoſophiſchen Faſſung des Begriffs des Sittengeſetzes bei genauerer Betrachtung noch einen zweiten Widerſpruch. Das Geſetz als ſolches fordert allgemeine Befolgung, allgemeine Annahme und Geltung ſeines Inhalts. Allein ein ſolches allgemein geltendes Sittengeſetz gibt es tatſächlich nicht. Von jeher vielmehr galten und gelten noch ſehr verſchiedene, oft ſich widerſprechende Normen für das ſittliche Tun und Laſſen der Menſchen; von jeher hat man geſtritten und ſtreitet noch, wie das Sittengeſetz zu faſſen ſei. Woher die ſeltſame Erſcheinung, daſs, obwol das Sittengeſetz im göttlichen Willen ruht, dieſer Wille doch nicht ſo klar und beſtimmt ausgeſprochen erſcheint, daſs über ſeinen Inhalt kein Zweifel aufzukommen vermöchte? Woher der neue Widerſpruch, daſs wir dem Sittengeſetz allgemeine Geltung beimeſſen müſſen und doch nicht im Stande ſind, den Inhalt deſſelben ſo zu beſtimmen, daſs er allgemeine Annahme und Anerkennung fände, daſs alle Bedenken gegen ſeine abſolute Gültigkeit ausgeſchloſſen wären? Woher der läſtige, ſich ſtets erneuernde Widerſpruch, daſs wir, ſelbſt

wenn wir für unsere Überzeugung ein schlechthin gültiges Sittengesetz gewonnen haben und zur strengen Befolgung desselben entschlossen sind, doch so leicht in einen Conflikt der Pflichten geraten, den wir trotz aller Gewissenhaftigkeit nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden vermögen?

Die Rätsel lösen sich in der gegebenen ursprünglichen Natur des Menschen, der einzigen Quelle aller Erklärung der Tatsachen des inneren wie äußern Lebens, wenn sie, die Grundtatsache, selbst nur klar und richtig aufgefasst wird. Der Mensch ist ein bedingtes und beschränktes (endliches) Wesen; und es ist eine contradictio in adjecto, diese Beschränktheit nach der einen Seite anerkennen, nach der andern dagegen (etwa in Betreff seines Wissens und Willens) läugnen zu wollen. Auch sein Wille mithin und folglich auch die Freiheit desselben ist bedingt und beschränkt. Sie ist äußerlich eine bloße Walfreiheit zwischen einer geringen Anzal möglicher Handlungen, innerlich bloße Walfreiheit zwischen einer ebenso geringen Anzal gegebener Impulse und möglicher Zielpunkte. Wir sagen: gegebener, aus der gegebenen Natur des Menschen und seinem Verhältniss zur Außenwelt entspringender Impulse: denn der menschliche Wille, eben weil er bedingt ist, besitzt keine absolute schöpferische, sondern nur eine bedingte Spontaneität, d. h. Selbstbewegung, die der Anregung bedarf. Unter den gegebenen, von selbst entstehenden Impulsen wält der Mensch kraft seiner Willensfreiheit, d. h. er macht einen Impuls erst zum Motive seines Wollens und Handelns, indem er sich entscheidet, ihm wollend und handelnd zu folgen. Diese Entscheidung ist ein Akt der Selbstbestimmung, weil sie vom Selbst des Menschen ausgeht und das Selbst selber betrifft. An diesen Motiven und in zweiter Linie an den durch sie bedingten Zielpunkten, Handlungen und Unterlassungen findet sich der Unterschied des Guten und Bösen. Es fragt sich: setzt der Mensch selbst diesen Unterschied, oder ist er an sich vorhanden und kommt ihm durch Unterscheidung gegebener Impulse, Willensakte, Handlungen nur zum Bewusstsein?

Um diese Frage beantworten zu können, sind erst die Bedingungen einer solchen Unterscheidung, die Möglichkeit und der Sinn des Unterschieds, um den es sich handelt, zu ermitteln. Da leuchtet nun zunächst ein: betrifft der Unterschied von Gut und Böse im Grunde nur die Motive des menschlichen Wollens und Handelns, so kann er nicht auf gegebene Impulse, Willensakte und Handlungen sich beziehen. Denn die gegebenen Impulse sind keine Motive, und alle Willensakte und Handlungen sind nur Folge und Ausdruck der wirkenden Motive und der durch sie bedingten Zielpunkte, d. h. der Impulse, welche der Mensch durch seine Selbstbestimmung erst zu Motiven gemacht hat. Gegebene Motive gibt es mithin nicht; alle Motive sind als Motive vom Menschen selbst erst gesetzt: diese Umwandlung eines gegebenen Impulses zum Motive seines Wollens und Handelns ist seine eigene, durchaus spontane Tat, die Grund- und Urbetätigung seiner Freiheit. Betrifft also der Unterschied von Gut und Böse die Motive des menschlichen Wollens, so betrifft er eben damit vielmehr die Urbetätigung selber, den Akt der Wal unter den gegebenen Impulsen, den Akt der Selbstbestimmung, weil nicht ein gegebenes, sondern ein erst zu setzendes Object, nicht eine vollzogene, sondern eine erst zu vollziehende Tat. Mit andern Worten: er ist ein Unterschied zwischen denjenigen Impulsen, welche der Mensch zu Motiven zu machen hat, und denjenigen, welche er dazu nicht zu machen hat. Eben damit aber ist er ein Unterschied zwischen einem Sollen und einem Nicht-sollen.

So gewiss es sonach unzweifelhafte Tatsache des Bewusstseins ist, dass wir unter gegebenen Impulsen unseres Wollens und Handelns wälen, sie zu Motiven machen und unter diesen Motiven und den durch sie bedingten Zielpunkten, Willensakten, Handlungen gute und böse unterscheiden, so gewiss unterscheiden wir damit zwischen einem seinsollenden und einem nicht-seinsollenden Akt (Tun) der Freiheit, der Selbstbestimmung. Der Akt selber ist nur möglich, wenn die Freiheit der Wal möglich ist, und das Bewusstsein eines solchen Aktes ist nur möglich, wenn die Wal eine wirklich freie ist. Denn Freiheit und Bewusstsein

der Freiheit fallen hier zusammen, weil nur ein Selbst ein Bewusstsein der Freiheit haben kann und nur ein freies Selbst ein Selbst ist. Wie aber ist jener Akt der Unterscheidung möglich? Betrifft er im Grunde nur ein Sein-*sollen*, so betrifft er eben damit ein Etwas (ein Tun), das noch gar nicht ist, sondern erst zum Sein kommen soll. Das Unterscheidungsvermögen aber vermag schlechthin nichts zu schaffen, sondern muss den Stoff seiner Tätigkeit vorfinden. Das Seinsollende muss uns daher, um es von einem Andern (Gleichgültigen oder Nichtseinsollenden) unterscheiden zu können, irgendwie gegeben, angezeigt sein. Es *ist* uns auch gegeben. Wir besitzen ein ursprüngliches, wenn auch leises und zartes *Gefül des Sollens*, das an den zu vollziehenden Akt der Freiheit, indem wir wälend und überlegend uns ihn vorstellen, sich gleichsam anheftet und ihn als den seinsollenden bezeichnet. Das ist wiederum Tatsache des Bewusstseins, die eben so unläugbar ist wie die Tatsache des Gewissens. Denn das Gewissen ist eben nur das *zum Bewusstsein gelangte* Gefül des *Sollens*. Dies Gefül würde untrüglich sein, wenn es uns nicht erst durch Unterscheidung von anderen Gefülen zum Bewusstsein kommen müsste, um bei dem Prozesse der Überlegung und Entschließung mitwirken zu können. Diesen Akt der Unterscheidung müssen wir selbst vollziehen, wir müssen ihn mit größter Sorgfalt und Genauigkeit vollziehen, wenn das Ergebniss für unser Bewusstsein ein richtiges sein soll. Und da kann es dann leicht geschehen, dass wir im Drange der Umstände, des Affekts, der Leidenschaft, ihn gar nicht oder nachlässig und ungenau ausüben, — d. h. dass wir falsch wälen und das Nicht-seinsollende tun. Ja es kann wol auch geschehen, dass in der Gewonheit eines wüsten, ungeregelten Lebens oder eines stumpfen tierischen Sichgehenlassens das Gefül des Sollens gar nicht zum Bewusstsein kommt (s. H. Ulrici, Gott und der Mensch ꝛc. 2. Aufl. Leipzig 1874, Tl. II. S. 356 ff.).

Aber woher dies Gefül des Sollens? Ist die Behauptung seiner Existenz nicht wiederum die Annahme eines unerklärlichen Rätsels? Wir können wol ein Gefül der Nötigung haben, wenn äußere Kräfte auf uns einwirken und unsere Seele in bestimmter Weise afficiren. Aber das Gefül des Sollens kommt uns nicht von außen, lässt sich auf keine äußere Einwirkung zurückfüren, bezieht sich auf nichts Äußeres, sondern quillt, wie es scheint, aus der Tiefe unserer eigenen Seele. Es ist auch kein Gefül der Nötigung, es drängt sich uns und unserm Bewusstsein nicht auf, es übt keinen Zwang, sondern ist gleichsam nur eine Appellation an die Freiheit, eine Anweisung für ihr Wirken, welche die Freiheit nicht aufhebt, nicht beschränkt, sondern ihrer Entscheidung nur ein bestimmtes Gepräge aufdrückt, indem mit dem ihm entsprechenden Entschlusse ein Gefül des Angenehmen, des Wolgefallens, mit dem entgegengesetzten ein Gefül des Unangenehmen, des Missfallens sich verknüpft. Es ist offenbar das Gefül des Sollens selbst, das diesen Charakter des Angenehmen und resp. des Unangenehmen enthält. Und eben damit gibt es uns eine Hindeutung auf seinen nächsten Ursprung. Es entspringt aus der dem menschlichen Wesen immanenten Zweckbestimmung seines Lebens und Daseins: es ist die Affektion der Seele durch diese ihre eigene Bestimmtheit; in ihm gibt sich uns dieselbe unmittelbar kund: es ist der Ausdruck und die Anzeige des Ziels der menschlichen Entwickelung, soweit wir dasselbe nur durch eigene freie Tätigkeit erreichen können, also die Andeutung dessen, was wir zu tun und zu lassen haben, um es zu erreichen. Daher das Gefül des Angenehmen, in das es übergeht, wo das Wollen und Tun der Zweckbestimmung des menschlichen Wesens entspricht: denn angenehm ist uns nur, was mit unserem Wesen harmonirt.

Aber, wird der Skeptiker, der Materialist und Sensualist fragen, wie kann die sog. Bestimmung des menschlichen Wesens und Lebens, der Zweck, der selbst erst realisirt werden soll, also ein Etwas, das selbst noch kein Dasein hat, ein Gefül in's Dasein rufen, in einem Gefüle sein nicht vorhandenes Dasein kundgeben? Wir können die Frage nicht direkt beantworten. Wir berufen uns zunächst auf die Tatsache, dass es leibliche (sinnliche) und geistige *Triebe* gibt, die aus Bedürfnissen entspringen, welche der Mensch durch eigene Tätigkeit zu be-

friedigen ſuchen muſs. Dieſe Triebe gehen nicht von einem reellen Sein, ſondern von einem reellen Nicht-ſein aus: denn das Bedürfniſs iſt der Ausdruck eines Mangels, eines Nichtvorhandenen, das erſt beſchafft werden ſoll. Mit anderen Worten: die Triebe ſind Folge und Äußerung einer Zweckbeſtimmung; ſie ſind die Mittel, um Dasjenige zu beſchaffen, was zur Erhaltung und Entwickelung des menſchlichen Leibes und Geiſtes notwendig iſt; dieſe iſt der Zweck, für den ſie wirken. Alle Selbſttätigkeit der Pflanzen, Tiere, Menſchen beruht auf ſolchen immanenten Trieben (Bedürfniſſen): jeder Organismus iſt mithin Ausdruck einer immanenten Zweckbeſtimmung und ihrer Erfüllung. Alſo, wenn auch der Zweck nicht unmittelbar als Zweck, ſo hat er doch als Trieb, als treibende Kraft ein reelles Daſein. Eben ſo der Zweck, den wir um ſeiner ethiſchen Bedeutung willen die Beſtimmung des Menſchen nennen. Denn jene gegebenen Impulſe, zwiſchen denen der Menſch, zum Bewuſstſein und Selbſtbewuſstſein gelangt, zu wälen hat und die er durch ſeine Entſcheidung zu Motiven ſeines Wollens und Tuns macht, ſind eben nichts anderes, als urſprüngliche leibliche und geiſtige Triebe, Mittel und Äußerungen einer immanenten Zweckbeſtimmung, die nur darum in eine Fülle von einzelnen Momenten auseinander geht und daher eine Fülle von Mitteln zu ihrer Verwirklichung fordert, weil das menſchliche Weſen ſelbſt ein vielſeitiges complicirtes Ganzes iſt. Alle urſprünglichen Triebe (Impulſe) ſind an ſich zweckgemäß, geignete Mittel für dasjenige Moment des Zwecks, für das ſie beſtimmt ſind; alle, auch die ſinnlichen Triebe dienen der Erhaltung, der Entwickelung und Förderung des Ganzen: alle ſind mithin inſofern gut, wenn doch als gut zunächſt Alles zu bezeichnen iſt, was der Beſtimmung des Menſchen entſpricht und zu ihrer Erreichung beiträgt. Nur weil ſie in verſchiedenem Maße dazu beitragen, weil jeder nur in ſeiner Form und Sphäre, als Mittel für ſeinen Teil der Zweckerfüllung zu dienen hat, und weil dieſe Teile (Momente) des Zwecks in verſchiedenem Verhältniſs zum Ganzen und damit in einer beſtimmten Ordnung (Unter- und Überordnung) zu einander ſtehen, — ſo kann es geſchehen, daſs der Menſch kraft ſeiner Freiheit die an ſich zweckmäßige Ordnung ſtört oder aufhebt, indem er im einzelnen Falle einem Impulſe (Triebe) folgt, d. h. zum Motive ſeines Willens und Handelns macht, den er nicht dazu machen ſollte, oder indem er einen Trieb (etwa den Trieb der Selbſterhaltung, Selbſtbefriedigung, Selbſtliebe) zum prinzipiellen Motive, zum höchſten allgemeinen Zielpunkte ſeines Strebens macht, den er nicht dazu machen ſollte. Erſt mit dieſer Entſcheidung für oder wider das an ſich Gute, die an ſich zweckmäßige Ordnung und damit für oder wider die Beſtimmung ſeines eigenen Weſens wird das an ſich Gute zum moraliſch Guten, die ihm widerſprechende Entſcheidung zum moraliſch Böſen, zur Sünde, weil zur Entſcheidung wider die göttliche Beſtimmung ſeines Weſens und damit wider den Willen Gottes.

Wir ſagen: wider den Willen Gottes; denn es iſt klar: weil eben jeder Zweck, ſo lange er noch nicht realiſirt iſt, kein reelles Daſein hat und ſomit nur ein ideell Seiendes, nur Gedanke, Idee ſein kann, ſo kann auch die Zweckbeſtimmung des menſchlichen Weſens und Lebens an ſich und urſprünglich nur Idee ſein, — d. h. ſie fällt in letzter Inſtanz mit der göttlichen Idee des menſchlichen Weſens in Eins zuſammen: ſo gewiſs es Triebe der Erhaltung, Entwickelung und Ausbildung (Vollendung) des menſchlichen Weſens und damit einen Zweck ſeines Lebens und Wirkens gibt, ſo gewiſs gibt es einen geiſtigen, denkenden, ſelbſtbewuſsten Urheber dieſes Zwecks. Es iſt die ſchöpferiſche Macht Gottes, welche, indem ſie den Menſchen ſchuf, in den urſprünglichen Trieben ſeines Weſens die Mittel zur Verwirklichung des Zwecks ſetzte, und in und mit dem Vermögen der Freiheit (der bewuſsten Selbſtbeſtimmung) die Erfüllung desſelben dem Menſchen ſelber auftrug. Es iſt demnach auch der göttliche Wille, der im Gefüle des Sollens, eben weil es eine Affektion der Seele durch ihre Zweckbeſtimmung iſt, ſich kundgibt; und der Satz: die Stimme des Gewiſſens iſt die Stimme Gottes in uns, iſt mithin eine volle Warheit, wenn unter der Stimme des Gewiſſens nur das ſich kundgebende Gefül des Sollens verſtanden wird (vgl. a. a. O. S. 422 f.)

Aber wenn dem so ist, warum äußert sich der Wille Gottes nicht so klar, bestimmt und nachdrücklich, daſs wir mit voller Sicherheit wissen, was er will? Warum tritt er uns nicht als festes unwandelbares Gesetz entgegen, über dessen Inhalt, Form und Ausfürung kein Zweifel sein kann? Warum ist vielmehr das Gefül des Sollens, das allein zum Guten uns an- und hinweist und auch allein den wirklich göttlichen Ursprung der historisch gegebenen Offenbarungen Seines Willens uns bezeugt, so fein und zart, daſs es sich uns nicht nur nicht unmittelbar als Ausdruck des göttlichen Willens ankündigt, sondern sich überhaupt nur schwach und leise kundgibt? — Wir antworten: weil es die Freiheit so fordert und weil die Freiheit die Bedingung der Sittlichkeit ist. Für die Freiheit kann und darf es kein Gebot, kein Gesetz geben, das ihr von fremd her auferlegt wäre, denn damit hörte sie auf Freiheit zu sein. Ein solches Gesetz würde notwendig mit Zwang verbunden sein, oder den Zwang in sich tragen und wäre mithin kein Sittengesetz. Auch der nötigende Einfluſs, den das Gesetz üben würde, wenn es, von der absoluten Autorität Gottes getragen, als Ausdruck des göttlichen, schöpferischen, allmächtigen Willens sich unmittelbar kund gäbe, würde die Freiheit der Entschließung des Geschöpfs notwendig beeinträchtigen. Soll sie vollkommen gewahrt bleiben, so darf sich dem Menschen das Gesetz (das Seinsollende) nur in einem Gefüle ankündigen, welches als Gefül auch nur als aus seinem eigenen Wesen quellend sich ihm darstellen kann; und das wiederum kann es nur, wenn und weil es zunächst und unmittelbar aus der ihm selbst immanenten Zweckbestimmung seines Daseins entspringt. Mit anderen Worten: soll die Freiheit ungehemmt bestehen und wirken, so muſs das Sittengesetz als in unserm Wesen liegend, als übereinstimmend mit unserer eigenen Bestimmung und den ihr entsprechenden Zielpunkten unseres Wollens und Handelns erscheinen, und kann daher nicht unmittelbar als Gesetz, als Macht der Nötigung, der Strafe oder Drohung, sondern nur als immanente Hinweisung auf das unserem eigenen Wesen und seiner Bestimmung angemessene Wollen und Tun auftreten. Ein solcher Fingerzeig kann aber nur mittelst eines Gefüls uns gegeben werden. Aus demselben Grunde muſs das Sittengesetz zugleich mit unserem waren Wole übereinstimmen. Denn ein Gesetz, das Handlungen fordete gegen unser wares Wol, gegen die Harmonie unserer Strebungen und Empfindungen, Gefüle und Vorstellungen unter einander und mit dem äußeren reellen Dasein (der Natur — des Weltganzen) — auf welcher alles Wolgefül beruht, — würde eben damit unserem Wesen Zwang antun und nur als Zwang von uns empfunden, aus Zwang befolgt werden können. Die Freiheit ist daher der alleinige ware Grund der ethisch notwendigen und darum auch vorhandenen, von Gott gesetzten Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit. — Aus demselben Grunde endlich darf der Inhalt des Sittengesetzes, der allgemeine Begriff des Guten und der ihm entsprechenden Handlungsweise (der Tugend), unserem Bewuſstsein nicht unmittelbar in fester unverbrüchlicher Form gegeben, sondern muſs von uns selbst durch eigene freie (unterscheidende, reflektirende) Tätigkeit gefunden, zum Bewuſstsein gebracht werden. Denn der gegebene Inhalt desselben würde eben damit als ein uns von fremd her auferlegtes Gebot erscheinen und mithin von uns nicht aus eigenem freien Antriebe (Motive), sondern nur unter Verleugnung der Freiheit angenommen werden können.

Andererseits kann ein Wesen, das im Werden, in der Entwickelung und Fortbildung begriffen ist, nicht von Anfang an im vollen Besitze der Freiheit sein. Wie alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, so kann auch das Vermögen der freien Entschließung, das Vermögen, die sich ihm aufdrängenden Impulse zum Wollen und Handeln gleichsam zu sistiren, ihnen gegenüber das eigene Selbst geltend zu machen, sie einer Erwägung zu unterwerfen und zwischen ihnen eine Wal zu treffen, — auch dies Vermögen kann nur allmählich durch fortgesetzte Übung zu voller ungehemmter Wirksamkeit gelangen. Insofern kann man sagen, daſs die Freiheit eben als ungehemmte Wirksamkeit dieses Vermögens vom Menschen erst durch eigene Tätigkeit erworben werden müsse. (Darauf allein beruht die Möglichkeit einer Erziehung zur Sittlichkeit: denn sie kann eben

nur in einer Anleitung zur Übung und zum rechten Gebrauch der Freiheit bestehen). Und in der Tat wäre eine bloß geschenkte Freiheit wiederum keine Freiheit. Denn Grund und Wesen derselben ist die spontane Selbsttätigkeit. Ist diese eine wachsende, sich entwickelnde, so kann auch die Freiheit nur aus diesem Grunde heraus sich entwickeln, nur durch die eigene Selbsttätigkeit des freien Wesens zum Dasein, zur Wirklichkeit und Vollendung (zur vollen ungehemmten Wirksamkeit) gelangen, d. h. nur die Möglichkeit (das Vermögen) der Freiheit kann gegeben sein, die Verwirklichung derselben muss von der eigenen Selbsttätigkeit abhängen. (Daher die Erscheinung, dass Menschen aus bloßer Faulheit oder Bequemlichkeit sich ganz der Leitung Anderer überlassen, — was sicherlich kein sittliches Verhalten ist). Demnach aber kann auch das Gesetz der Freiheit, das Sittengesetz, nicht fix und fertig gegeben sein. Auch die Normen des freien Wollens und Handelns und somit die ethischen Begriffe (Ideen) müssen vielmehr aus und mittelst eigener Selbsttätigkeit sich entwickeln. Auch sie können ihren Inhalt nur allmählich, in stufenweisem Fortschritt entfalten, — kurz, der Mensch kann nur in allmählicher Steigerung und Ausbildung zur vollen Klarheit des sittlichen Bewusstseins, zur deutlichen Erkenntniss des vollen Inhalts der ethischen Ideen gelangen. Auch darum also kann der Inhalt derselben nicht von Anfang an in seinem Bewusstsein bereitliegen, sondern es muss — selbst auf die Gefar des Irrens und Fehlgreifens — ihm überlassen bleiben, durch eigene Tätigkeit ihn sich zum Bewusstsein zu bringen, ihn als Gesetz seines Wollens und Handelns zu erkennen und in seinen Willen als Motiv und Richtschnur desselben aufzunehmen, — d. h. nicht als bewusste Ideen, sondern nur als anfänglich unbewusste Kategorieen (Normen) der unterscheidenden, auffassenden, das Bewusstsein vermittelnden Tätigkeit des Geistes können die ethischen Prinzipien ihm ursprünglich immanent sein, — woraus sich denn von selbst die historisch gegebene Verschiedenheit der herrschenden Sitten und Sittengesetze erklärt (vgl. Gott und die Natur, 3. Aufl. Leipzig 1875 S. 599 f., Grundzüge der praktischen Philosophie ꝛc., Tl. I. S. 67 ff.)

Nichtsdestoweniger sind eben diese Prinzipien ursprünglich von Gott gesetzt. Sie sind eben damit von Gott gesetzt, dass er die menschliche Seele mit dem Vermögen der Freiheit begabte, das Gefül des Sollens, die Selbstaffektion durch die Zweckbestimmung ihres eigenen Daseins und mit diesem Gefüle die ethischen Kategorieen als immanente Normen ihrer unterscheidenden Tätigkeit in sie pflanzte, — d. h. sie sind eben damit von Ihm gesetzt, dass er die menschliche Seele schuf. Fragen wir nach dem Ursprung der Dinge und unseres eigenen Daseins, so nötigen uns die Ergebnisse der Forschung zur Annahme einer schöpferischen, geistigen, selbstbewussten Urkraft, und die ethische Seite des menschlichen Wesens ist daher zugleich ein Beweis für das Dasein Gottes und Seine ethische Wesenheit: — der Ursprung unserer Seele aus Gott und das Gesetztsein ihrer ethischen Elemente durch Gott kommt uns damit zum klaren Bewusstsein, zur vollen Überzeugung. Und weil sonach die sittlichen Normen und Prinzipien an sich und im letzten Grunde von Gott herrüren, so erklärt sich daraus auch, wie es geschehen könne, dass sie, obwol sie sich nicht unmittelbar als göttliche Gebote ankündigen, obwol sie vielmehr unmittelbar aus dem eigenen Wesen des Menschen sich hervorbilden, durch seine eigene Tätigkeit ihm zum Bewusstsein kommen und mit der fortschreitenden Entwickelung seines Wesens, seines Wollens und Wissens, seiner Selbsttätigkeit (Freiheit) und Selbsterkenntniss im Laufe der Weltgeschichte erst ihren vollen Inhalt in voller Klarheit entfalten, — doch von Anfang an als Gesetze erscheinen, an deren Erfüllung sein Wol und Wehe gebunden, zu deren Beobachtung sein Wollen und Handeln verpflichtet ist. Denn sie sind an sich solche Gesetze eben darum, weil sein Wesen selbst, in welchem sie gegründet sind, von Gott gesetzt ist; und sie erscheinen ihm notwendig als Gesetze, trotz ihres mit jeder höheren Entwickelungsstufe sich ändernden Inhalts, weil wiederum sein Wesen selber ihm als ein gegebenes, gesetztes, bestimmtes, das er weder ändern noch überspringen kann, im unmittelbaaren Selbstgefüle sich darstellt.

Somit aber erklärt und löst sich auch der anscheinende Widerspruch, der uns im Begriff des Sittengesetzes entgegentrat. Denn dadurch, dass auf diese Weise die Immanenz des Sittengesetzes von selber mit der Transscendenz seines Ursprungs sich verknüpft, hebt sich auch von selber der Gegensatz zwischen Freiheit und Verpflichtung, zwischen spontaner Selbstbestimmung und gegebenem Gesetze, zwischen Wollen und Sollen. —

Trotz dieser klar nachweisbaren, im Gefül des Sollens und den ethischen Kategorieen gegebenen Immanenz des Sittengesetzes bleibt es doch dem religiösen Bewusstsein unbenommen, an eine geoffenbarte Gesetzgebung Gottes, geoffenbart im gewönlichen Sinne des Worts, zu glauben; und die Theologie, wenn sie diesen Glauben wissenschaftlich zu rechtfertigen vermag, ist vollkommen befugt, auf ihn ihre Wissenschaft der Ethik zu gründen. Denn wie das immanente Sittengesetz (das Gefül des Sollens) im Grunde selbst schon eine immanente, allgemeine, anfänglich unbewusste Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist, so kann, wenn es der Gang der Weltgeschichte, der Plan der göttlichen Weltregierung fordert, das Sittengesetz noch durch einen besonderen Akt Gottes dem menschlichen Geschlechte kundgetan und damit die immanente Offenbarung zu einer gegebenen äußeren umgewandelt werden. Nur ist immer festzuhalten, dass jede äußere Offenbarung Gottes gar nicht als solche vom Menschen gefasst und erkannt werden könnte, wenn nicht das Sittengesetz in ihm die Warheit und Göttlichkeit derselben bezeugte; sowie dass die Aunahme einer solchen Offenbarung immer nur ein Glaube, durch einen Akt der Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung des Menschen bedingt und vermittelt sein kann, wenn der geoffenbarte göttliche Wille nicht die Freiheit des menschlichen Willens und damit die ethische Kraft und den ethischen Zweck der Offenbarung selbst aufheben soll. So gewiss der Glaube als Selbsthingabe an Gott und den göttlichen Willen nur durch einen Akt der Selbstbestimmung zu Stande kommen kann, so gewiss ruht auf und in diesem Akte allein seine sittliche Kraft und Bedeutung. —

H. Ulrici. †

Sixtus I., Papst, ist nach den Papstverzeichnissen der Nachfolger des Bischofs Alexander. Der Liberianische Papstkatalog verlegt seinen Pontifikat in die Regierungszeit Hadrians a consulatu Nigri et Aproniani usque Vero III et Ambibulo, d. h. von 117 bis 126. Da aber die monarchische Verfassung in Rom sich nicht vor der Mitte des 2. Jarhunderts völlig durchgesetzt hat, so darf man Sixtus für einen Presbyter der römischen Gemeinde halten, dessen Name wol deshalb nicht vergessen wurde, weil er als Märtyrer galt. **Hauck.**

Sixtus II., Papst 257—258, stellte die im Streite über die Ketzertaufe von seinem Vorgänger Stephan I. abgebrochene Kirchengemeinschaft zwischen Rom und der afrikanischen und orientalischen Kirche wider her (Pontii Vit. Cypr. 14. Euseb. h. e. VII, 5 und 9), fiel aber schon am 6. August 258 als ein Opfer der Valerianischen Verfolgung (Cypr. ep. 80, 1). Über die Dauer seines Pontifikates, worüber widersprechende und unmögliche Angaben bei Eus. h. e. VII, 23 und im Catal. Liber., s. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 213. Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 347. **Hauck.**

Sixtus III., Papst vom 31. Juli 432 bis 18. August 440, ist Zeitgenosse der Nestorianischen Streitigkeiten. An der dogmatischen Frage fand er, wie es scheint, nicht viel Interesse, dagegen lag ihm an der möglichst raschen Herstellung des Friedens zwischen Cyrill und den Syrern (Briefe an Cyrill und Johann von Antiochia bei Coustant p. 1231 ff.). Daneben vertrat er nachdrücklich die päpstlichen Rechte auf Illyrien und deshalb die Stellung des Erzbischofs von Thessalonich (Briefe an Perigenes von Korinth, Proklus von Konstantinopel, eine Synode zu Thessalonich und an die illyrischen Bischöfe Coust. p. 1262 ff.). Die Biographie im Papstbuch endlich berichtet von der Erbauung von S. Maria Maggiore durch Sixtus und den reichen Weihgeschenken desselben für diese Kirche,

wie von den Gaben, die Valentinian III. auf seinen Anlaſs für S. Peter und die lateranenſiſche Baſilika darbrachte.

Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum p. 57; Langen, Geſchichte der röm. Kirche, S. 387; Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom im M.-A., I, S. 432. **Hauck.**

Sixtus IV., Papſt von 1471—1484. Francesco della Rovĕre wurde am 21. Juli 1414 in einem Dorfe bei Savona geboren. Seine Familie war niedrigen Standes; mit dem alten Geſchlechte der piemonteſiſchen Rovĕre hängt ſie nicht zuſammen; ihm und ſeinem Neffen Giuliano, der auch den päpſtlichen Stul beſtiegen hat (ſ. den Art. Julius II. Bd. VII, S. 299) verdankt ſie ihr Emporkommen. Francesco trat frühe in den Franziskanerorden ein, ſtudirte in Chieri, Pavia und Bologna, erlangte in Padua den Magiſtergrad in der Theologie, lehrte dieſe an verſchiedenen Univerſitäten und wurde 1464 zum General ſeines Ordens gewält. Drei Jare ſpäter verlieh ihm Paul II., wie man ſagt auf den Rat des ihm wolgewogenen Kardinals Beſſarion, den roten Hut. Der neue Kardinal von San Pietro in Vincoli galt als eines der gelehrteſten und ſchlagfertigſten Mitglieder des heiligen Kollegiums; er war mehr, er hatte alle Eigenſchaften eines rückſichtsloſen, nie um die Wal der Mittel verlegenen Autokraten. Als ihn die eigene Bedeutung, das Gewicht ſeines Ordens und die Gefügigkeit der übrigen Kardinäle im Jare 1471 auf den päpſtlichen Stul gehoben hatte, belonte er zunächſt die Beihilfe ſeiner Freunde, der Kardinäle Orſini und Borgia, durch Amt und Pfründen und begann ſodann ſeine Neffen in einem ganz außergewönlichen Umfange mit Würden und Benefizien auszuſtatten. Noch in demſelben Jare ernannte er beide zu Kardinälen. Der Eine, Giuliano, war mittlerweile ſchon von ihm zum Biſchof von Carpentras in der Avignoneſer Herrſchaft gemacht worden und erhielt nun der Reihe nach das Erzbistum von Avignon, dann das von Bologna, dazu viele Bistümer, mehrere Abteien und Pfründen über Pfründen, endlich als Kardinalbiſchof den höchſten Titel, den von Oſtia und Velletri. Ein anderer Neffe, Pietro Riario, ſtand noch höher bei Sixtus in Gunſt. Er hatte als Conclaviſt (ſ. den Art. Papſtwal Bd. XI, S. 215) und Unterhändler zur Erreichung des günſtigen Reſultates beigetragen: jetzt wurde er in verſchwenderiſcher Weiſe belont mit Bistümern und Kommenden, verſchleuderte aber alle Einkünfte in unerhörtem Luxus: ſo z. B. blieb das Feſt, welches der Kardinal von San Siſto der Braut des Ercole von Eſte, Eleonora d'Aragona, im Jare 1473 gab, im Gedächtnis der Zeitgenoſſen als dasjenige haften, welches den Gipfel aller Verſchwendung erreicht habe. 'Zu etwas muſs der Reichtum der Kirche dienen', ſetzt der Berichterſtatter Infeſſura hinzu. 'Am 5. Januar 1474 aber', färt derſelbe fort, 'ſtarb der Kardinal von San Siſto an Gift. So nahmen unſere Feſte ein Ende, weshalb das Volk ihn ſehr beweinte.' Noch zwei Nepoten machte nun der Papſt zu Kardinälen, für einen fünften, der von ihm zum Stadtpräfekten von Rom ernannt worden war, Leonardo della Rovere, erkaufte er die Zuſage der Hand einer natürlichen Tochter des Königs Ferrante von Neapel durch Verzichtleiſtung auf den ſeit Jarhunderten üblichen Lehnzins und durch andere dem Kirchenſtate unvorteilhafte Bedingungen. Ebenſo wuſste er für einen Bruder Giulianos die Hand der Tochter und Erbin Federigos von Urbino zu gewinnen und damit dem Geſchlechte della Rovere das Herzogtum Urbino zu ſichern, welches ihm bis zum Ende des 16. Jarhunderts verblieben iſt. Seine ganze Vorliebe aber ſchien ſich auf die Perſon des Girolamo Riario, der ein Bruder des verſtorbenen Kardinals war, zu konzentriren: nicht nur ernannte er ihn zum Vikar von Imola und 1480 zum „Generalkapitän der Kirche", ſondern 'geſtattete ihm auch auf die römiſchen und allgemeinen politiſchen Angelegenheiten wie auf ſeine Entſchließungen einen Einfluſs, der die traurigſten Folgen nach ſich gezogen hat'.

Abgeſehen von der Fürſorge für ſeine Familie waren es zwei Aufgaben, welche der Papſt ſich geſtellt zu haben ſchien: die Ordnung der Angelegenheiten im Oſten Europas, alſo die Abwendung der durch das Vordringen der Türken

drohenden Gefaren, ſodann die Sicherung der päpſtlichen Allgewalt im Abendlande nebſt der möglichſt intenſiven pekuniären Ausbeutung der durch ſie herbeigefürten kirchlichen Verhältniſſe. Kaum hatte er den Thron beſtiegen, ſo ließen ihm die bei der Sache in erſter Linie intereſſirten Venetianer durch eine Geſandtſchaft vorſtellen, wie nötig es ſei, gegenüber den Eroberungen Muhammeds II. Vorkehrungen zu treffen. Sixtus IV. verſuchte durch Legaten in Frankreich, Spanien und Deutſchland, ſei es einen europäiſchen Kongreß gegen die Türken, ſei es direkte Unterſtützung zu erlangen: die Unterhandlungen ſcheiterten, allein die mit Rückſicht auf die Türkengefar ſchon lange überall geforderten und in Deutſchland bewilligten kirchlichen Gefälle wurden nach wie vor bezalt. Aus dieſen und anderen Geldern rüſtete S. im Verein mit Neapel und Venedig eine Flotte aus. Unter dem Venetianer Pietro Mocenigo und dem Kardinal Oliviero Caraffa (ſ. d. Art. Paul IV. Bd. XI, S. 332) liefen im Frühjar 1472 hundert Galeeren aus, welche einzelne Erfolge errangen, z. B. die Sperrkette aus dem Hafen von Smyrna mitbrachten, auch den Römern 1473 die lang entbehrte Befriedigung eines Triumphzuges (mit 25 türkiſchen Gefangenen und einem Dutzend Kamelen) verſchafften, eine durchgreifende Beſſerung aber um ſo weniger anbanen konnten, als das Intereſſe des Papſtes ſich nun völlig auf die Händel der italieniſchen Politik richtete, in die ihn die Sorge für die Nepoten ganz verſtrickte. S. war unter den Päpſten des 15. Jarhunderts derjenige, welcher am ungenierteſten in eine ganz weltlich-politiſche Ban einlenkte und der ſich am ungeſcheuteſten die Mittel zu den politiſchen Aktionen durch geſteigerten Ämterhandel und Gnadenverkauf, durch kirchliche Finanzſpekulationen und rückſichtsloſe Ausnützung der päpſtlichen Stellung zu verſchaffen wuſste. 'Schon in kurzer Zeit', ſagt Gregorovius von ihm, 'verlor er das Allgemeine aus dem Blick, um ſich in die italieniſche Territorialpolitik ganz und gar zu verſenken, um mit raſtlos ränkevollem Geiſt darin Verwickelungen zu ſchaffen, deren Zweck die Erweiterung der Papſtmacht in Italien war . . . Die Nepoten waren der Ausdruck der perſönlichen Souveränetät der Päpſte und zugleich die Stützen wie Werkzeuge ihrer weltlichen Herrſchaft, ihre vertrauten Miniſter und Generale. Der Nepotismus wurde zum Syſtem des römiſchen States. Er erſetzte die in ihm fehlende Erblichkeit; er ſchuf für den Papſt eine Regierungspartei und auch einen Damm gegen die Oppoſition des Kardinalats ... Die Nepoten übernahmen den Vernichtungskampf gegen die noch im Kirchenſtate beſtehenden Feudalhäuſer und Republiken; ſie halfen denſelben in eine Monarchie verwandeln, und ſie dienten am Ende doch immer der römiſchen Kirche... Der Nepotismus, im Prieſtertum oder in der Kirche eine Ausartung, hat daher im Kirchenſtate ſeine politiſche Berechtigung oder die Urſachen ſeiner notwendigen Entſtehung gehabt' (XIII. Buch, 3. Kap.).

Von der völligen Verweltlichung des römiſchen Hofes konnten ſich die Pilger überzeugen, welche 1475 zum Jubiläum nach Rom kamen: Nepotismus, Wucher und Simonie waren die vorſtechenden Charakterzüge in der Phyſiognomie der Stadt Rom. Und ihr Herr fügte jetzt als vierten noch den des Meuchelmordes hinzu. Längſt mit dem blühenden Hauſe der Medici in Florenz verfeindet, verband ſich S. mit der dortigen Faktion der Pazzi zum Sturze Lorenzo's il Magnifico, nachdem er vergeblich verſucht hatte, das Bundesverhältnis desſelben zu Venedig zu ſtören. Gelang ihm, ſo berechnete er, der Sturz der Medici, dann mochte auch Toscana ihm als Beute für ſeine Nepoten zufallen. Vergebens iſt verſucht worden, den Papſt reinzuwaſchen; ſelbſt v. Reumont geſteht: 'daſs er um die Verſchwörung wuſste und ſie nicht verhinderte, daſs ſeine Verwandten in dieſelbe verwickelt waren, iſt eine traurige Tatſache' (Bd. III, S. 171). Die Verſchwörung der Pazzi ſpielte ſich in folgender Weiſe ab (vgl. Capponi, Storia di Firenze, II, cap. V): Francesco de' Pazzi kommt nach Rom, verſtändigt ſich mit dem ſpäteren Generalkapitän Girolamo Riario über den auszuführenden Mord der beiden Häupter der Medici, Giuliano und Lorenzo; der Papſt ſtimmt ihrem Mordplane zu; die Verſchwörer treffen in Florenz ihre Vorbereitungen, und der junge Kardinal Riario wird nach Florenz geſchickt, um mitzuwirken; am 26. April 1478 beim Hochamte, als der Kardinal gerade die geweihte Hoſtie erhob, fielen

die Mörder in der Kirche über ihre Opfer her und töteten Giuliano, wärend Lorenzo sich rettete. Die Kunde von dem Misglücken des Anschlages brachte S. in Wut; den florentinischen Gesandten nahm er gefangen, belegte alles florentinische Eigentum im Kirchenstat mit Beschlag und die Republik mit dem Interdikt, weil durch die Gefangennahme des Kardinals Raffaele die geistliche Immunität verletzt worden sei. Der Republik erklärte er zugleich den Krieg, der sich one nennenswerte Erfolge hinzog, bis am 3. Dezember 1480 unter Bedingung der Teilnahme an dem dringend erforderlich gewordenen Türkenzuge Friede geschlossen wurde. Man rüstete nun allerseits — da befreite der Tod Mohammeds II. im Mai 1481 die abendländische Christenheit von ihrem Dränger, und das Banner mit dem Halbmond, welches schon in Otranto aufgepflanzt war, verschwand für immer von dem Boden des italienischen Festlandes. Dieser Sorge entledigt, wandte S. seinen Blick auf die Romagna, um endlich seinen Neffen Girolamo die ersehnte Herrschaft zu erwerben. Dieser, schon im Besitze von Imola und Forli, schloss im Auftrag des Papstes mit Venedig ein Bündnis, um den Herzog von Este aus Ferrara zu verdrängen. Um das 'Gleichgewicht' in Italien aufrecht zu erhalten, traten Mailand, Florenz und Neapel auf Ercole's Seite. Neapolitanische Truppen drangen plündernd in Rom ein (Mai 1482); erst nach Monaten gelang es den herbeigerückten venetianischen Söldnern, bei Velletri einen Sieg davonzutragen und Rom zu befreien; im Dezember erfolgte der Friedensschluss, der doch dem Herzog von Este sein Ferrara sicherte, aber auch die Freilassung der papstfeindlichen Kardinäle Colonna und Savelli festsetzte. In Rom folgte bald ein gräßliches Nachspiel in Gestalt eines Baronenkrieges für und wider die freigelassenen Kardinäle und ihre Familien, deren Gegner sich um die Orsini scharten. Nach Straßenkampf und Mordscenen ward der Colonna gefangen, gefoltert und hingerichtet, der Palast der Familie niedergerissen; Savelli hatte beim Kampf das Leben eingebüßt. Das geschah im Frühjare 1484; wärend man noch beschäftigt war, die Burgen der Colonna rings im Lande zu zerstören, starb der Papst — am 12. August 1484. Dem römischen Chronisten Infessura erschien dieser Tag als ein Glückstag für die ganze Christenheit: keine Liebe zu seinem Volke sei in S. gewesen, nur Wollust, Geiz, Prunksucht, Eitelkeit; aus Geldgier habe er alle Ämter verkauft, mit Korn gewuchert, Abgaben auferlegt, das Recht feilgeboten; treulos und grausam, habe er zallose Menschen durch seine Kriege umgebracht.

Litteratur: Abgesehen von den allgemeinen Darstellungen der Papst- und Kirchengeschichten vergleiche man: Stephani Infessurae Sen. Pop. Rom. Scribae Diarium Urbis Romae bei Eccard, Corp. Hist. med. aevi (Lipsiae 1723), t. II, col. 1863—2016. Das dort folgende Diarium Joh. Burchardi, welches über die letzten Augenblicke des Papstes und die Bestattungsfeierlichkeiten unterrichtet, ist mit beigefügten Depeschen des damaligen Florentiner Gesandten eben in einer das Ganze umfassenden Ausgabe, besorgt von Thuasne (1. Bd. Paris 1883) im Druck. — Diario di Roma del Notajo del Nantiporto (1481—1492), bei Muratori, Rer. Ital. Script. III, p. II, col. 1071; v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, III, 1; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, VII, Buch 13, Kap. 3; Originalnotizen über Zalungen für Kunstbauten u. dgl. unter S. gibt v. Zahn (Arch. Stor. It. III, t. 6). **Benrath.**

Sixtus V., Papst von 1585—1590. Felice Peretti wurde am 13. Dez. 1521 in Grottamare, eine Meile südlich von Ancona an der adriatischen Küste, geboren. Sein Vater, der einer einst angesehenen dalmatischen Familie angehörend sich durch die ortsübliche Gärtnerei mühsam ernärte, übergab den neunjärigen Knaben, von dem man später in Rom wol nicht one Grund erzälte, er habe vordem die Schweine gehütet, dem benachbarten Franziskanerkloster in Montalto, wo sein Oheim, Frà Salvatore, Ordensbruder war. Hochbegabt und strebsam zeichnete Felice sich bald vor Allen aus, und ragte, nachdem er seit 1540 in Ferrara und Bologna studirt und in Fermo promovirt hatte, schon frühe als beliebter Advents- und Fastenprediger hervor. Rücksichtslos tadelnd, was ihm un-

recht ſchien, erregte er zu Julius' III. Zeiten in Rom durch heftige Auslaſſungen gegen die Politik Karls V., Ferdinands und Heinrichs II. von Frankreich Aufſehen und zog ſich Anklage und Verweis zu. Aber er gewann durch dieſelben Faſtenpredigten von 1552 das Vertrauen und die Bewunderung von Männern wie Philipp Neri (ſ. d. Art. X, S. 487) und der ſpäteren Kardinäle Ghislieri (ſ. d. Art. Pius V. Bd. XII, S. 24) ſowie Pio von Carpi, welche ihm den Weg zu den höchſten Stellen eröffnet haben. Der Fürſprache des Kardinals Carpi verdankte er es zunächſt, daſs man ihn der Reihe nach zum Regent von Franziskanerklöſtern in Siena, Neapel und (1556) in Venedig machte. Ein Verzeichnis der Bücher, welche ſich damals in ſeinem Beſitze befanden, iſt erhalten und jetzt veröffentlicht (von Cugnoni, Docum. Chig. conc. F. Peretti, ſ. u.). In Venedig erwarteten ihn ſchwierige Aufgaben. Nicht allein weil er das Rektorat des großen Konventes de' Frari unter dem geheimen Widerſtande einer ganzen Partei, die ſeiner Strenge entgegen war, füren muſste, ſondern auch, weil er das verhaſste Amt des Vertreters des St. Uffiſio beim Senat zugleich übernommen hatte. Machinationen im Kloſter und der Unwille der Bevölkerung über die rückſichtsloſe Handhabung der Inquiſition durch Frà Felice fürten zu ſeiner Rückberufung nach Rom, wo er dann im Kloſter bei St. Apoſtoli erſt als Generalprokurator, dann als apoſtoliſcher Vikar des Ordens eine ausgedehnte Wirkſamkeit entfaltete, die nur durch ſeine Teilnahme an der Legation des Kardinals Buoncompagni (ſ. d. Art Gregor XIII. Bd. V, S. 386) nach Spanien zeitweiſe Unterbrechung erlitt. Als er von der ſpaniſchen Reiſe zurückkehrte, fand er ſeinen Gönner Ghislieri auf dem päpſtlichen Stule: jetzt beginnt bei ihm eine Periode des energiſchſten Wirkens zu Gunſten des in Pius V. verkörperten Gedankens der Reſtauration des Katholizismus im Sinne des abſoluten Papalismus, getragen von dem Beifall des Papſtes und äußerlich bezeichnet durch die Verleihung des Bistums Sta. Agata, dann Fermo und endlich des Kardinalates (1570). Jetzt ließ er auch ſeine Familienangehörigen nach Rom kommen. Seine verwittwete Schweſter Camilla iſt bis zu ſeinem Tode bei ihm geblieben: ihren Gebeten, ſagte er wol, verdanke er ſeine Wal zum Papſte. Deren Kinder und noch günſtiger ihre vier Enkel brachte er durch Heirat in die vornehmſten römiſchen Familien. Er ſelbſt lebte einfach, faſt ärmlich: den größten Teil ſeiner nicht hohen Einkünfte verwandte er ſchon damals auf Bauten. Wenn er das Werkzeug und der Vertraute Pius' V. bis zum Totenbette geweſen war, ſo hielt ihn deſſen Nachfolger, mit dem er ſich entweder vor oder auf jener Reiſe nach Spanien verfeindet hatte, von allen einflusreichen Geſchäften fern. Er entzog ihm ſogar den 'piatto', d. h. das Jargeld, welches ihm als einem 'armen' Kardinal aus der päpſtlichen Kaſſe gezalt wurde, unter dem Vorgeben, daſs arm nicht ſei, wer wie er eine Villa Peretti bauen könne. In der Tat, dieſe Villa auf dem Esquilin, welche er ſtets zu verſchönern und zu vergrößern bemüht war, bildete neben der Freude an Büchern, die ihn ſeine einſt ſehr beſcheidene Sammlung als Kardinal bedeutend vergrößern ließ, ſeine einzige noble Paſſion. In die Stille ſeiner gezwungenen Zurückgezogenheit unter Gregor XIII. fiel die Greueltat der Ermordung ſeines Neffen Franceſco durch den eigenen Schwager Marcello Accoramboni auf Anſtiften des in Franceſcos ſchöne Gemalin Vittoria verliebten Herzogs Paolo Giordano Orſini (vgl. Gnoli, Vitt. Accorambona, Firenze 1870), der ſich dann auch, die Verbote des aufgebrachten Papſtes verhönend, kurz nachher im Geheimen mit Vittoria vermälte und dies ſogar zum zweiten und gerade zur Zeit der Wal Sixtus' V. zum dritten Male widerholte. Über die Umſtände bei dieſer Wal hat ſich in der römiſchen Bevölkerung ſelbſt eine Tradition gebildet, welche Gregorio Leti (ſ. unten) fixirte: Der Kardinal Montalto habe die Stimmen der übrigen durch erheuchelte Sanftmut und Gebrechlichkeit und den künſtlichen Anſchein höheren Lebensalters zu gewinnen gewuſst — gewält, habe er dann die Krücken oder den Stab weggeſchleudert und ſei in ſeiner waren Geſtalt als lebenskräftiger energiſcher Mann zum Staunen der getäuſchten Kollegen aufgetreten. Die Geſchichte des Konklave nach Gregors XIII. Tode, welches am 21. April ſeinen Anfang nahm und ſchon am 24. mit der Wal durch Adoration und Thronbeſteigung Sixtus' V.

endigte, liegt uns in den Berichten der bei der Kurie beglaubigten Gesandten und anderen Aktenstücken und Auskünften klar genug vor, um jene Erzälung als ein Märchen erscheinen zu lassen. Aber dieses Märchen hat seinen tieferen Sinn: in der Tat steigt hier ein Mann auf den päpstlichen Stul, welcher bis dahin one Einfluss, wie im Verborgenen, gelebt hat, den kleinen Verfolgungen preisgegeben, wie sie die Nichtbegünstigten an der Kurie so gerne treffen, und stets gezwungen, den feurigen Geist zurückzuhalten, der ihn treiben möchte, hervorzutreten und die ihm gebürende Mitwirkung zu beanspruchen. Und jetzt sieht er gegen seine Erwartung, infolge von Kombinationen, wie sie sich nicht selten beim Konklave einstellen, sich auf die höchste, maßgebende Stelle erhoben — da bricht sein feuriges Temperament durch, weit wirft er die Krücken des Schweigens und der Rücksichtnahme fort und zeigt sich der Welt als geborenen Herrscher.

Zunächst stellte S. one Aufwendung besonderer Machtmittel, aber mit einer Strenge, die sich weder durch Rücksichten auf die Personen noch durch Gefülserregungen je beeinflussen ließ, die Sicherheit im Kirchenstate wider her. Im Verlaufe von nicht zwei Jaren rottete er das Banditenwesen gründlich aus: schon an seinem Krönungstage starben vier junge Leute aus Cori, welche gegen das Verbot Waffen getragen hatten, am Galgen. Auf die Köpfe der Banditen und ihrer Helfershelfer waren Preise gesetzt; die rettende Flucht in die benachbarten Striche von Toscana und Venedig war ihnen durch besondere Abmachungen abgeschnitten. ‘Kein Tag war one Hinrichtung: aller Orten in Wald und Feld traf man auf Pfäle, auf denen Banditenköpfe staken. Nur diejenigen von seinen Legaten und Governatoren lobte der Papst, die ihm hierin genug taten und viele Köpfe einsendeten ... Die Versprechungen des Papstes hatten die Banditen uneins gemacht; keiner traute dem andern; sie mordeten sich unter einander.’ Auch für die Banditen unter den oberen Zehntausend schlug jetzt die Stunde: ein Graf Pepoli aus Bologna, der am Banditenwesen Anteil genommen, wurde im Gefängnis erdrosselt; die Auslieferung des Lamberto Malatesta von dem bekannten wilden Geschlechte aus Rimini, den man nebenbei beschuldigte, mit den Hugenotten Verbindungen zu pflegen, setzte S. bei der Republik Venedig durch, um ihn hinrichten zu lassen; bei dem Mörder Marcello Accoramboni (s. o.) übernahm der Rat der Zehn selbst die Verurteilung; seine Schwester Vittoria, zum zweiten Male Witwe seit dem November 1585, ward one S.’s Zutun im Dezember d. J. auf Anstiften der Erben Orsini in Padua ermordet.

Mittlerweile hatte der Papst auch für die Besserung der Statsverwaltung, zunächst für die Ordnung der Finanzen, Sorge getragen. ‘One Strenge und viel Geld’, sagte er, ‘läsȓt sich nicht regieren.’ Bei der Thronbesteigung hatte er völlige Erschöpfung vorgefunden: das Einkommen war bereits bis zum nächsten Oktober verpfändet. Sparsam wie er in seiner Haushaltung gewesen war — mit alleiniger Ausnahme seiner Bauten — zeigte er sich auch in der Statsverwaltung: im ersten Jare sparte er bereits eine Million Scudi auf, bis zum Ende des dritten deren drei — in der Engelsburg legte er das Geld nieder, der Mutter Gottes und den Aposteln Petrus und Paulus es weihend, d. h. damit es für etwaige genau von ihm definirte Notfälle, die an ihn oder an seine Nachfolger herantreten könnten, zur Hand sei. Durch bloße Ersparnisse etwa am Hofhalt der Kurie freilich ließen sich so bedeutende Summen nicht ansammeln: so erhöhte er denn den Kaufpreis vieler Ämter, z. B. den des Schatzmeisters der Kammer von 15,000 auf 72,000 Scudi; sodann verkaufte er Ämter, die man bisher umsonst vergeben hatte, und schuf neue verkäufliche Stellen —, so ergab sich ein Gesamtbetrag von $1^1/_2$ Mill. Scudi. Ferner errichtete er neue verkäufliche ‘Monti’, eine Art von Aktienunternehmen, dessen Anteilscheine meist von reichen Genuesen gekauft wurden und dessen Einkünfte aus dem Ertrage von neu aufgelegten Steuern bestanden, z. B. auf Brennholz und Wein, oder von Einfurzöllen. Der Ertrag der elf von ihm geschaffenen ‘Monti’, von denen drei ‘vacabili’ waren — d. h. solche, deren Titel nach Art der Leibrenten mit dem Tode des Käufers erloschen — acht aber ‘perpetui’ (stehende) waren, belief sich in den 5 Jaren seines Pontifikates auf $2^1/_2$ Millionen. Freilich wurden durch dieses System dem

Lande schließlich geradezu unerträgliche Lasten aufgebürdet; Handel und Industrie wurden gelämt und der Todeskeim in die volkswirtschaftlichen Verhältnisse gelegt — aber der Papst hat für seine Zeit das unmöglich scheinende möglich gemacht und von kurzsichtigen Mit- und Nachlebenden das höchste Lob geerntet; er hat sich auch selbst ein Jar vor seinem Tode sehr stolz und befriedigt über seine Erfolge dem venetian. Gesandten gegenüber ausgesprochen (vgl. Hübner a. a. O. I, S. 355 [1. Aufl.]).

Verwendung fanden die Mehreinnahmen zunächst nur nach einer Seite hin: die alte Bauluft regte sich bei S. und wurde nun im großartigsten Maßstabe befriedigt. Sein Baumeister, Domenico Fontana, ein erstaunlich erfinderischer Kopf, leider kein Künstler von feinem Gefül, hat, getrieben von dem gestrengen Herrn, der Gigantisches in Stein ausgefürt sehen wollte, die römische Bauart in den Stil des Barocken hineingebracht, den sie von da ab unter den Päpsten stets behalten hat. Jedenfalls haben beide sich durch gemeinnützige Anlagen, besonders den großen Nutzbau in Rom, die Widerherstellung der von Alexander Severus einst errichteten, jetzt Aqua Felice benannten, Wasserleitung auf baulichem Gebiete ihr größtes Verdienst erworben. Indem wir betreffs näherer Angaben über diese Seite der Tätigkeit des Papstes auf das sechste Buch bei Hübner sowie auf Reumont, Geschichte Roms, III, S. 588 ff. und 733 ff. verweisen, gehen wir zu den anderweitigen Reformen in der Verwaltung über.

Auf diesem Gebiete wird die Tätigkeit des Papstes meist überschätzt, indem man die ganze Einrichtung der komplizirten Verwaltungsmaschine der kirchlichen Angelegenheiten, so wie sie von da an und bis auf den heutigen Tage fungirt hat, auf S. zurückfürt. Das ist nicht genau. Die meisten Einzelbehörden, 'Kongregationen', fand er vor: er hat sie in eine feste Gliederung gebracht und durch die Bulle Immensa aeterni Dei auf fünfzehn erhöht und zwar in der Weise, dass die für die römische Stats- und die für die allgemeine Kirchenverwaltung bestimmten neben einander bestanden und rangirten. Da nun die Ernennung der verschiedenen Kardinäle einzig der Entscheidung des Papstes unterlag, so war schon dadurch dafür gesorgt, dass keine Gutachten oder Entscheidungen in irgend einer Kongregation ergingen, welche der Richtung der päpstlichen Politik nicht entprechend gewesen wären. Zugleich riss der Papst die kommunalen Rechte der Stadt Rom bis auf Weniges an sich: den vom Papste ernannten Konservatoren blieb nur die Regelung der Marktpolizei, der Lebensmittelzufur, der Brot- und Mehlpreise; der Governatore der Stadt übte die Kriminaljustiz im Namen des Papstes, jedoch blieben einige Fälle dem kraftlosen Haupte der städtischen Verwaltung, dem Senator, vorbehalten. Auch den übrigen Städten wurden die Rechte ihrer kommunalen Selbständigkeit entrissen. Das Prinzip der Klerikalisirung der ganzen Statsverwaltung wurde seit S. mit stets geringer werdenden Ausnahmen durchgefürt, zumal in den Ortschaften, welche Bischofssitze waren. Der so der Verwaltung aufgeprägte Charakter ist ihr in der Folge, so lange die weltliche Herrschaft bestand, verblieben, wärend das, was S. für die Säuberung der moralischen Atmosphäre im Lande getan hat, sehr bald verwehte, sogar die Banditen gegen Ende seiner Regierung wider gefärlich wurden, und seine auf Kräftigung des Statswesens abzweckenden finanziellen Einrichtungen zu großem Schaden des Wolstandes so lange fortgewirkt haben, bis sie endlich in sich zerfallen sind.

Merkwürdig, wie derselbe S., welcher in allen Fragen, die sich auf seine Stats- oder Kirchenverwaltung bezogen, 'die Gewalttätigkeit selbst war', anderen Staten gegenüber diplomatische Nachgiebigkeit, ja Schwanken und Unentschiedenheit zeigte. Mit Venedig hielt er geflissentlich die besten Beziehungen aufrecht; den Herzog von Ferrara ließ er gegenüber der Republik im Stich; in kirchlichen Fragen gab er allen Wünschen des Senates nach bei Besetzung von Bischofsstülen, indem er die Orden in der Verflichtung zur Zalung von Decimen dem Weltklerus gleichstellte, einen Posten unter den Uditori di Rota (s. d. A. Kurie Bd. VIII, S. 324 f.) je für einen Venetianer reservirte, den weiteren Gebrauch des alten Kalenders in der Levante zugab u. s. w. Selbst als heftige Entzweiung auszubrechen

drohte infolge davon, daſs die Venetianer one weiteres den franzöſiſchen Geſandten als Geſandten des von ihm exkommunizirten Königs Heinrichs V. anerkannten, gelang es dem nach Rom geſchickten Leonardo Donato, den Papſt zu beſchwichtigen (vgl. Ranke II, 136 ff. [1874]). Blieben nun die guten Beziehungen zu Venedig aufrecht erhalten, ſo kam es freilich mit Spanien, obwol der Papſt anfänglich alles getan, ſelbſt auf die angeblichen Lehensanſprüche auf Neapel und Sicilien — wie übrigens ſchon andere Päpſte vor ihm (vgl. den Artikel Sixtus IV.) — verzichtet hatten, zum offenen Bruch. Den erſten Anlaſs gab das Scheitern der 'großen Armada'. Der Papſt hatte einen hohen Beitrag, angeblich 700,000 Scudi, zu den Kriegskoſten verſprochen, zalbar nach erfolgter Landung an der engliſchen Küſte. Obgleich die letztere vereitelt worden war, reklamirte Philipp II. die Unterſtützung — natürlich vergebens. Dazu kam noch das freilich grundloſe Gerücht, der Papſt habe im geheimen der Königin Eliſabeth den Sieg gewünſcht (vgl. Hübner I, 338). Völligen Bruch fürte die franzöſiſche Angelegenheit herbei. Noch unter dem 30. Sept. 1589 hatte S. dem Legaten Caetani den Auftrag erteilt, ſich an die Ligue zu halten und auf allgemeinen Abfall der Prinzen und des Adels von Heinrich IV. hinzuwirken (ſiehe die Inſtruktion bei Hübner III, S. 303 ff.), und hatte daraufhin dem König von Spanien Verſtändigung angeboten. Ehe aber noch Philipps zuſtimmende Antwort in Rom eintraf, hatte S. bereits, bewogen durch den Abgeſandten Heinrichs IV., ſich dem entgegengeſetzten Plane angeſchloſſen, nämlich dem: die ganze katholiſche Adelspartei Frankreichs unter dem Banner des katholiſch Gewordenen zu vereinigen. Obgleich nun trotzdem auch jetzt S. ſich nicht offen für die Nachfolge des Bearners auf dem franzöſiſchen Throne erklärt hat, brachte dieſes Laviren den ſpaniſchen König ſo ſehr in Wut, daſs er ihm durch ſeinen Geſandten Olivares mit Obedienzentziehung und offener Feindſchaft drohen ließ. Nicht gewillt, den 'katholiſchen König' zu verlieren, machte S. wider eine Schwenkung nach Seiten der ſpaniſchen Republik zu — da ereilte ihn noch vor der Entſcheidung der Tod, 27. Auguſt 1590.

Litteratur: Aufzeichnungen von S.'s eigener Hand dienen als Grundlage: Memorie autografe di papa Sixto V. Bibl. Chigi I. III., 72 (161 fol.), vgl. Ranke, Päpſte, III, S. 65 ff. [6. Aufl.]; jetzt veröffentlicht durch Cugnoni in dem Archivio della Soc. Rom. di Storia patria (1882). — De vita Sixti V. ipsius manu emendata. Bibl. Altieri, 57 Bl., vergl. Ranke a. a. O. S. 68*. — Sixtus V. Pont. Max. ebd. S. 69* und Memorie del Pontificato di S. V., S. 72*. — Sixti V. Pont. Max. vita a Guido Gualterio Sangenesino descripta, ebd. S. 73* ſoll jetzt gedruckt werden, nachdem das Arch. Stor. It. 1874, S. 345 den Eingang veröffentlicht hat (vergl. ebend. 1881, T. VII, S. 437). — Über ſonſtiges handſchr. Material ſ. Ranke a. a. O. S. 75* ff. und Hübner, Sixte-Quint, Bd. II und III. — Neu edirte Briefe bei Cugnoni a. a. O. S. 548 ff.; einige bei Hübner Bd. II, ein Brief vom Jare 1565 an den Kardinal Sirleto von Paſtor gedruckt (Mitth. d. Inſt. für öſterreichiſche Geſchichts-Forſchung 1882, S. 635).

Die erſte Lebensbeſchreibung, welche gedruckt erſchien und weite Verbreitung gefunden hat, iſt die Vita di S. V. Pont. Rom. scritta da... Gregorio Leti, Losanna 1669, 2 Bände, u. ö. Ranke hat nachgewieſen, daſs ſie zum größten Teile nichts anderes als Widergabe oder Paraphraſe von Darſtellungen iſt, welche noch in römiſchen Bibliotheken exiſtiren (ſ. Bd. III, S. 59* ff.) und nur in beſchränktem Maße glaubwürdig ſind. Um Leti zu widerlegen, ſchrieb der Franziskaner Caſ. Tempeſti ſeine Storia della vita e geste di papa S. V., Roma 1755. Roms Bibliotheken und Archive boten ihm gutes Material — beſonders eingehend ſind die Berichte des Nuntius in Frankreich, Moroſini, verwertet —, allein der Maßſtab, welchen er anlegt, iſt ein engherziger und die Form iſt trocken ſcholaſtiſch. Nachdem nun Ranke, Päpſte Bd. I, mit Vorliebe und Meiſterſchaft das Bild der Perſon und die Wirkſamkeit des gewaltigen Papſtes maßgebend gezeichnet hatte, iſt Dumesnil, Hist. de Sixte-Quint, Paris 1869, und dann die Darſtellung von Baron Hübner (Sixte-Quint, Paris 1870, 3 Bde.; daſs. deutſch, Leipzig 1871, 2 Bände) gefolgt, welche mit noch reicherem diplomatiſchem Ma-

teriale das Bild ausmalt und zugleich die ganze Zeitgeschichte, so weit erforderlich, in den Rahmen fasst. Hat Baron Hübner vornehmlich archivalisches Material aus Simancas, also von spanischen Berichterstattern, beigezogen, so sind von Brosch in der Geschichte des Kirchenstaates Bd. I [1880], Kap. 7 (Die sixt. Reformen und Gewaltschritte) auch für die Zeichnung unseres Papstes besonders die venetianischen Depeschen, die übrigens schon Ranke verwertet hatte, exploitirt worden. — Über das Verhältnis S.'s zu Pepoli handelt ausfürlich: G. Gozzadini, Giov. Pepoli e Sisto V., Bologna 1879. — Über die S.'sche Neuordnung der Kurialbehörden vergl. besonders v. Reumont, Geschichte Roms, III, S. 584 ff. **Benrath.**

Skandinavische Bibelübersetzungen. — A. Die Zeit vor der Reformation. Für nicht skandinavische Leser one Kenntnis der alten skandinavischen Litteraturen vor allem eine sprachliche Bemerkung: Im 10. Jarhundert und länger zurück, als man in den skandinavischen Ländern keine andere Schrift hatte, als die Runen, läst sich zwischen den in Dänemark, Schweden und Norwegen herrschenden Sprachformen nicht unterscheiden. Aber von der Zeit an, als man — nicht lange nach der Einfürung des Christentums in diesen Ländern — die lateinische Buchstabenschrift annahm und Bücher zu schreiben anfing, zeigt sich alsbald in den daselbst verfassten Schriften ein nicht unwesentlicher Unterschied in der Sprache. — Norwegen mit seinem Koloniallande Island bekam nach und nach eine reiche Nationallitteratur, vornehmlich an historischen Schriften, wogegen in den beiden anderen Ländern die Nationallitteraturen lange Zeit ziemlich unbedeutend blieben, indem hier die meisten Schriften, in Dänemark sogar bedeutende historische Schriften, lateinisch abgefasst wurden. Die altnorwegisch-isländische Litteratur altnordisch zu nennen, wie man in Dänemark und, den Dänen folgend, zum teil auch anderwärts getan, ist daher irrefürend. Es sind von den Dänen und Schweden niemals Bücher in dieser Sprachform geschrieben worden. Auch werden durch diese Bezeichnung die altschwedische und altdänische Litteratur, die mit gleichem Rechte altnordisch genannt werden können, ausgeschlossen. Wir reden also hier in Übereinstimmung mit den historischen Verhältnissen von Altnorwegisch-Isländischem, Altschwedischem und Altdänischem. Hiebei nennen wir der Kürze wegen das Erste nach dem Hauptlande Norwegen altnorwegisch, ungeachtet das meiste im Nebenlande Island geschrieben wurde.

Da Norwegen nebst Island am früheften eine Nationalliteratur erhielt, war es natürlich, dass man daselbst auch zuerst den Anfang zu einer Bibelübersetzung machte. Es gibt eine hiehergehörige größere Schrift Stjorn (Leitung, Haushaltung, nämlich Gottes). Dieses Buch beginnt mit dem ersten Buch Moses und reicht bis zum zweiten Buch der Könige. Doch ist es seinem größten Teile nach nicht eine eigentliche Bibelübersetzung, sondern vielmehr eine Paraphrase der historischen Bücher des Alten Testaments nach der Vulgata mit vielen eingeschobenen erläuternden Bemerkungen aus den Schriften mehrerer Verfasser, z. B. Josephus' und Augustins, und insbesondere aus der Historia scholastica des Petrus Comestor († 1198) und dem Speculum historiale des Vincentius von Beauvais († 1264). Stjorn besteht in der Gestalt, in welcher die Schrift gegenwärtig in Kopenhagener Handschriften aufbewart wird, aus drei Bestandteilen: 1) aus einer paraphrastisch erweiterten Zusammenstellung, die mit 1 Mos. beginnt und mit 2 Mos. 18 schließt, 2) aus 2 Mos. K. 19 bis 5 Mos. K. 34, einem Abschnitt, der sich allein in der vollständigen Handschrift findet und eine Übersetzung des angegebenen Teils des Pentateuchs ist, doch in etwas abgekürzter Gestalt, indem die Widerholungen weggelassen sind (ein Blatt auf der Bibliothek zu Stockholm enthält 2 Mos. 4, 24—7, 15); 3) einer paraphrastischen Darstellung des Inhalts von Jos. K. 1 bis 2 Kg. K. 25. Der zweite Abschnitt muss der Rest einer älteren Bibelübersetzung nach der Vulg. sein, vermutlich aus der Mitte des 13. Jarhunderts. In einer Vorrede zum Werke erhalten wir die Nachricht, dass es von König Haakon V. Magnusson (1299—1319) veranstaltet worden ist. Nach einer

Notiz in einer der Handſchriften hat der Prieſter Brand Janſen (ſpäter, 1263, Biſchof von Hole auf Island, † 1264) die Überſetzung beſorgt. Iſt dieſe Notiz richtig, ſo hat Brand vielleicht den mittelſten und älteſten Beſtandteil ſpäteſtens unter dem König Magnus Haakonſon (1263—80) überſetzt. Stjorn iſt von C. R. Unger, Profeſſor an der Univ. zu Chriſtiania, herausgegeben worden (1862).

In der altnorwegiſchen Litteratur gibt es viele Homilien, Heiligenlegenden, apokryphiſche Acta apostolorum (Postulasögur) und Ähnliches. Hier finden ſich viele Bibelcitate. Dieſe hat der Unterzeichnete zuſammengeſtellt und wird ſie in Kurzem unter dem Titel: Af Bibelen i Norge og paa Island i Middelalderen herausgeben.

Die älteſte Spur von etwas aus der Bibel auf Altſchwediſch Überſetztem findet ſich in den Offenbarungen der heiligen Birgitta in einer Lebensbeſchreibung derſelben, ſowie in einer ähnlichen Beſchreibung ihres Lebens in lateiniſchen Verſen. In beiden iſt davon die Rede, daſs ſie ſich die Bibel auf Schwediſch habe ſchreiben laſſen. Gleichzeitig (um 1340) wird im Teſtament des Königs Magnus Smek eine große Bibel in ſchwediſcher Sprache erwänt. Man nimmt mit Recht an, daſs dies dieſelbe Bibel geweſen ſei, welche Birgitta ihrem Verwandten, dem König, verehrt hatte, glaubt jedoch, es ſei keine vollſtändige Bibel geweſen, ſondern nur eine von Birgittas Beichtvater Magiſter Matthias in Linköping († 1350) verfaſste Auslegung der fünf Bücher Moſis. Dieſe Auslegung exiſtirt noch in zwei Handſchriften, einer zu Kopenhagen und einer zu Stockholm, und gilt für eine von Matthias ſelbſt herrürende Überſetzung des Anfangs eines größeren verloren gegangenen Werkes, das er lateiniſch abgefaſst hatte, und das Erklärungen zur ganzen Bibel enthielt. Später wurde das Buch Joſua und das Buch der Richter von Nils Ragvaldſon überſetzt, der 1476 in das Vadſtenakloſter eintrat, 1501 Confessor generalis wurde und 1514 ſtarb. Die Bücher Judith, Eſter, Ruth und o der Makkabäer wurden von Jöns Budde in Nådendalskloſter nicht weit von Abo in Finland 1484 überſetzt. Auch die Offenbarung Johannis beſitzen wir in einer zwiſchen 1470 und 1520 verfaſsten Überſetzung. Alle dieſe bibliſchen Arbeiten folgten der Vulgata. Sie ſind unter dem Titel: Svenska Medeltidens Bibelarbeten (die Bibelarbeiten des ſchwediſchen Mittelalters), Stockholm 1848—1855, vom Oberbibliothekar G. E. Flemming daſelbſt herausgegeben. Schwediſche Überſetzungen anderer bibliſcher Bücher aus dieſer Zeit kennen wir nicht. Dagegen finden ſich Bruchſtücke mehrerer bibliſchen Bücher, insbeſondere der Evangelien, in verſchiedenen Homilien.

Von Bibelüberſetzungen auf Altdäniſch weiß man noch weniger. Hvidtfeld († 1609) berichtet in ſeiner „Danmarks Krönike“, daſs ſich an vielen Orten in den Klöſtern Überſetzungen des Alten Teſtamentes, insbeſondere der Pſalmen und Propheten, gefunden. Eine ſolche Überſetzung, enthaltend die zwölf erſten Bücher des Alten Teſtamentes nach der Vulgata, findet ſich in einer Handſchrift, die den Birgittinermönchen in Mariager Kloſter in Jütland und der Zeit zwiſchen 1450 und 1480 beigelegt wird. Von dieſer ſind die acht erſten Bücher von Prof. Chriſtian Molbech, Kopenhagen 1828, herausgegeben. Von den Pſalmen finden ſich Überſetzungen in mehreren Handſchriften ungefär aus derſelben Zeit. Aus dieſen ſind gedruckt Pſ. 6, 31, 60, 69 (außerdem auch 1 Sam. 17) in C. G. Brandts Gamle danske Läsebog, Kopenhagen 1857. Auch auf Altdäniſch finden ſich Bruchſtücke verſchiedener bibliſcher Bücher und Homilien.

B. Nach der Reformation. Auch hier wird es das Richtigſte ſein mit einer ſprachlichen Bemerkung zu beginnen. In der Zeit, da die ſkandinaviſchen Reiche miteinander vereinigt waren (1397—1523, doch mit einigen Unterbrechungen in Betreff Schwedens), gehörte das Fürſtenhaus zunächſt Dänemark an. Sowol deshalb, als weil es den größeren europäiſchen Kulturländern am Nächſten lag, beſaß Dänemark eine Art Hegemonie über die beiden anderen Länder. Die däniſche Sprache war da nahe daran, die beiden anderen ſkandinaviſchen Sprachen als Schriftſprache zu verdrängen. Dies glückte in Norwegen, das mit Dänemark bis 1814 vereinigt blieb, ſo daſs ſich die altnorwegiſche Sprache allein auf Island als Schriftſprache erhielt. Dänemark und Norwegen bekamen da-

gegen eine gemeinſame Schriftſprache, das Däniſche, und haben ſie weſentlich noch jetzt. Wenn man in Norwegen dieſe Sprache norwegiſch genannt hat, ſo iſt das nicht ganz richtig. Schweden dagegen entwickelte, nachdem es ſich endlich im Jare 1523 von den beiden anderen Ländern losgeriſſen hatte, aus ſeiner eigenen alten Sprache das jetzige Schwediſch.

Dänemark (mit Norwegen) und Schweden bekamen in der Reformationszeit beinahe gleichzeitig eigentliche und vollſtändige Bibelüberſetzungen, und zwar ging der Anſtoß zu denſelben von ihren Königen aus. Da die Bibel zuerſt auf Däniſch überſetzt wurde, wollen wir zuerſt die däniſchen Bibelüberſetzungen beſprechen, um ſodann von den isländiſchen und hierauf von den ſchwediſchen zu reden.

Chriſtian II. hatte ſchon 1520 Schritte zur Einfürung der Reformation in ſeine Lande getan, indem er zuerſt den Deutſchen Reinhardt und nachher den bekannten A. B. Carlſtadt berief. Als er ſpäter, allgemein verhaſst geworden, nach den Niederlanden flüchten muſste und hier ſeine Reiche mit fremder Hilfe widergewinnen zu können dachte, wollte er zu künftiger Einfürung der Reformation in denſelben die Bibel überſetzt erhalten. Der Mann, den er ſich zu dieſer Arbeit auserſah, und der ſie dann auch für ihn leitete, war der Bürgermeiſter Hans Mikkelſen in Malmö, der früher in Wittenberg Luther gehört hatte, nun dem König in die Verbannung gefolgt war und 1532 in Harderwijk in Geldern ſtarb. An dieſer Bibelüberſetzung nahmen auch Povel Kempe, Chriſtian Vinter und Henrik Smith teil. Der König verſuchte auch ſelbſt das A. T. zu überſetzen und ſah zum wenigſten mehrere Stücke des N. T.'s, darunter das Evangelium Johannis durch. Das N. T., überſetzt von Hans Mikkelſen, kam in Leipzig (vti Lijbss i landt til Mijssen) im Auguſt 1524 heraus (auf dem Titel des zweiten Teils ſteht 1523). Die Vorrede von Hans Mikkelſen iſt datirt Antwerpen (Andorp). Dem Titel zufolge iſt die Bibelüberſetzung aus dem Lateiniſchen. Dies iſt doch nur bei der Überſetzung der hiſtoriſchen Bücher der Fall, die nach der des Erasmus (nicht nach der Vulgata) gemacht iſt. Die Briefe und die Offenbarung ſind zunächſt aus Luthers Überſetzung gefloſſen. Die Überſetzungsarbeit muſs ſchon, bevor der König mit Hans Mikkelſen und mehreren Anderen Dänemark verließ (im April 1523), begonnen haben. Dieſe erſte däniſche Überſetzung des N. T's wurde nicht wol aufgenommen. Die Sprache war holperich und ſchwer verſtändlich und wurde Flensburgerdäniſch (eine Miſchung von Däniſchem und Plattdeutſchem) genannt. Hiezu kamen noch ſcharfe Ausfälle gegen König Friedrich in der Vorrede.— Die erſte Überſetzung der Pſalmen erſchien 1528 in Roſtock, beſorgt von Frans Wormordſen, Lektor in Malmö, einem Holländer. Sie war nach dem hebräiſchen Original, fünf lateiniſchen und zwei deutſchen Überſetzungen (die eine Luthers) gemacht. Auch dieſe Überſetzung war, namentlich in ſprachlicher Hinſicht, wenig zufriedenſtellend. Mikkelſens und Wormordſens Überſetzungen wurden bald durch die Arbeiten eines Mannes abgelöſt, der eine änliche Bedeutung für die däniſche Litteratur hat, wie Luther für die deutſche, nämlich Chriſten Pederſens (geb. 1480, † 1554), der ebenfalls mit Chriſtian II. ins Exil gegangen war. Nachdem dieſer Mann früher (vor 1515) mehrere katholiſche Schriften herausgegeben und die Editio princeps der Historia danica des Saxo grammaticus beſorgt hatte, gab er, nachdem er für die Reformation gewonnen worden war, 1529 eine Überſetzung des N. Teſt.'s heraus (gedruckt zu Antwerpen) mit einer Vorrede, in der er ſeinen früheren Irrtum beklagt und ſein evangeliſches Bekenntnis ablegt. Er folgte zwar zunächſt der Vulgata, aber doch auch „den allerbeſten und vorzüglichſten jetzt exiſtirenden Kirchenmännern" (Klerke), natürlich Erasmus und Luther, die er doch vorſichtigerweiſe nicht nennt. Von ſeiner Überſetzung erſchien ſchon 1531 eine neue und verbeſſerte Auflage (ebenfalls zu Antwerpen). In demſelben Jare gab er auch eine neue Überſetzung der Pſalmen heraus. Der däniſche Reformator Hans Tauſen († 1561 als Biſchof von Ribe, Ripen) überſetzte die fünf Bücher Moſis (Magdeburg 1535, 1536 und 1537) nach Luthers Überſetzung, und P. Tidemand das Buch der Richter (Kopenhagen 1539), das Buch der Weisheit und das Buch Sirachs (Magdeburg

1541). Erſt 1550 erſchien die ganze Bibel auf Däniſch. Nach dem Befehle Chriſtians III. ſollte Luthers deutſcher Überſetzung ſo genau gefolgt werden, als es die däniſche Sprache nur immer erlaubte. Das wichtigſte bei dieſer ganzen Arbeit wurde dem alten Chriſten Pederſen überlaſſen. Doch wurde das Werk von den Profeſſoren Chriſtian Morſing, J. Macalpin (Maccabäus), A. Knoppert, P. Plade (Palladius), O. Chryſoſtomus (Gyldenmund) und Niels Hemmingſen revidirt. Gedruckt wurde dieſe Bibel in Kopenhagen von Ludwig Dietz aus Roſtock. Ein neuer Abdruck mit einigen wenigen Veränderungen erſchien 1589. Erſt unter Chriſtian IV. dachte man daran, eine Bibelüberſetzung nach den Grundtexten zu Stande zu bringen. Sie wurde von dem Biſchof Hans Povelſen Reſen († 1638) beſorgt. Das N. T. erſchien 1605 und die ganze Bibel 1607. Als Überſetzung nach den Grundtexten ein Fortſchritt, war dieſe Bibel in ſprachlicher Hinſicht ein Rückſchritt. Die ältere Bibel vom Jare 1550 fur fort beim Volke in Gunſt zu ſtehen und wurde daher 1633 mit einigen Veränderungen von Reſen unter dem Namen der Bibel Chriſtians IV. wider abgedruckt. Auch ſpäter erſchien ſie noch einigemale. Was die Überſetzung nach den Grundtexten von 1607 betrifft, ſo wurde ſie ſpäter vom Biſchof H. Svane (Svaning), dem jüngeren Reſen und P. Winſtrup revidirt. Dieſe revidirte Überſetzung kam 1647 heraus und iſt mit wenigen und unweſentlichen Veränderungen in Dänemark und Norwegen bis auf unſere Tage gebraucht worden. Um die Zeit des Reformationsjubeljars 1717 wurde es dem ſogenannten Miſſionskollegium überlaſſen neue Auflagen von Bibeln und Neuen Teſtamenten zu beſorgen. Dieſes Kollegium betrachtete ſich von nun an als ein Bibelreviſionscomité und nahm als ſolches nicht nur Veränderungen in der Orthographie, ſondern auch in anderen Dingen vor. Das Waiſenhaus in Kopenhagen erhielt 1727 das Privilegium, Bibeln für Dänemark und Norwegen drucken zu laſſen, und beſaß es ſeit dieſer Zeit. Für Norwegen fiel jedoch dieſes Privilegium ſeit der Trennung von Dänemark (1814). Von dieſer Zeit an ging man auch in beiden Reichen in Bezug auf Bibelreviſion ſeinen eigenen Weg. In Dänemark wurde das N. T. vom Biſchof Münter und den Profeſſoren P. E. Müller, J. Möller, V. Thorlatius und dem (damaligen) Paſtor J. P. Mynſter revidirt (1819). Nach mehreren Vorarbeiten erſchien 1872 eine Reviſion der ganzen Bibel, beſorgt vom Stiftspropſt C. Rothe und Dr. Kalkar unter Oberaufſicht des Biſchofs Martenſen und des Prof. Hermanſen. Außerdem erſchienen ſeit 1780 noch mehrere neue Privatüberſetzungen, teils des N. T.'s (von Chr. Baſtholm 1780 und dem Statsminiſter O. H. Guldberg 1794), teils der ganzen Bibel (vom Grundtvigianer J. Chr. Lindberg 1837—1856), von Profeſſor Hermanſen, Fr. Helveg, C. Levinſen und Dr. Kalkar 1847), teils einzelner bibliſcher Bücher (der vier Evangelien von K. F. Viborg 1863, der Pſalmen und des Jeſaias von Profeſſor C. Hermanſen 1865 und 1867, der Pſalmen, des Buches Hiob und des Jeſaias von Biſchof Monrad zu derſelben Zeit).

In Norwegen ſind von 1814 an drei Reviſionen des neuteſtl. Teils der ſeit 1647 gebräuchlichen Bibelüberſetzung vorgenommen worden, von denen die 1830 von Prof. Herbleb erſchienene mittelſte ziemlich durchgreifend iſt. Außerdem begann hier 1842 die Ausarbeitung einer neuen Überſetzung der kanon. und apokryph. Bücher des A. T.'s, beſorgt von Adjunkt Thiſtedal und den Profeſſoren Kgurin, Holmboe, Caspari und Niſſen. Von 1857 —1869 erſchien die neue Überſetzung in einer Reihe Probeheften. Später ſind dieſe Probehefte einer Schlußreviſion unterworfen worden, an welcher die Profeſſoren Niſſen, Dietrichſon, Caspari und Johnſon beteiligt geweſen ſind. Von dieſer Schlußreviſion ſind gegenwärtig nur noch die prophetiſchen Schriften rückſtändig. — Wie ſchon bemerkt, haben Dänemark und Norwegen gemeinſame Schriftſprache. Von dieſer iſt in Norwegen die Sprache des Volks, die im Altnorwegiſchen wurzelt, nicht wenig verſchieden. In den letzten Jarzehnten hat man in Norwegen angefangen, die Volksſprache in verſchiedenem Grade und in verſchiedener Weiſe als Schriftſprache anzuwenden. Eine Partei begnügt ſich damit, norwegiſche Wörter und Wendungen in die däniſche Schriftſprache aufzunehmen, wärend eine andere weitergeht und eine Sprache mit einem den verſchiedenen Mundarten des Landes entlehnten Wortvorrat ſchreibt,

hierbei das Altnorwegische als eine Art Regulator gebrauchend. Es ist denkbar, daſs diese beiden Parteien nach und nach einander begegnen und mit einander verschmelzen werden. Die weitergehende Partei arbeitet auch an einer Übersetzung der Bibel in der von ihr gebildeten Volkssprache. Im Jare 1870 erschien in derselben das Markusevangelium in Bergen, 1871 das Johannesevangelium in Christiania, im Jare 1882 der Brief an die Römer, übersetzt von E. Blix, Professor des Hebräischen und dem Sprachforscher Ivar Aasen, und im Jare 1883 das Markusevangelium von neuem übersetzt von Blix, M. Skard und J. Belsheim. Die letzteren Arbeiten sind mit Statsunterstützung herausgekommen.

In Norwegen wurde in der Reformationszeit nichts von der Bibel übersetzt. Dagegen erhielt Island seine Bibelübersetzung in seiner alten norwegisch-isländischen Sprache, die mit einigen Abweichungen noch heute gebraucht wird. Ein Mann Namens Odd Gottskalkson, der aus Norwegen stammte, war in Deutschland gewesen und hatte dort Luther und seine Lehre kennen gelernt. Nach Hause gekommen wurde er Famulus beim Bischof Ögmund in Skaalholt. Hier übersetzte er das N. Testam. in seinen Freistunden, musste aber mit dieser Arbeit in einem Viehstall versteckt sitzen. Seine Übersetzung kam 1540 in Roeskilde auf Kosten König Christians III. heraus. Der erste lutherische Bischof in Hole, Olaf Hjalteson, gab 1552 die evangelischen und epistolischen Perikopen in Übersetzung heraus, und der erste lutherische Bischof in Skaalholt, Gissur Einarson, ließ 1580 die Sprichwörter, den Prediger und das Hohelied nach Luthers Übersetzung erscheinen. 1584 wurde die ganze Bibel auf Island gedruckt, besorgt von Bischof Gudbrand Thorlakson in Hole. 1644 kam wider eine neue Ausgabe der Bibel heraus, etwas nach Resens dänischer Übersetzung von 1607 modifizirt und von Thorlak Skuleson besorgt. Neue Ausgaben erschienen 1728, 1747 (das N. T. 1750), 1807, 1813 und 1841, und eine neue Bibelübersetzung, besorgt von Bischof Pjetur Pjetursson und Sigurd Melsted kam 1866 in London heraus, das N. Test. 1864 in Oxford. — 1823 erschien in Randers eine Übersetzung des Evangeliums Matthäi im Färöischen Dialekt.

Wie die dänischen Könige Christian II. und Christian III., so setzte sich auch der schwedische König Gustav Wasa in Bewegung, um die Bibel übersetzt zu bekommen. Nachdem er die dänische Herrschaft in Schweden gestürzt hatte, wollte er dasselbe auch mit der Herrschaft der dänischen Sprache tun und zu dem Ende dem schwedischen Volke die Bibel in seiner Muttersprache schaffen. Da er noch nicht mit der katholischen Geistlichkeit gebrochen hatte, wendete er sich in der Sache an den Erzbischof von Upsala, Johannes Magni. Dieser richtete ein Cirkularschreiben an die Domkapitel und die Klöster, worin er sie aufforderte, die Arbeit unter sich zu verteilen. Der Brief an die Brüder in Wadstena, datirt Trinitatissonntag 1525, hat sich noch erhalten. Wir ersehen aus ihm, daſs das Domkapitel in Upsala das Evangelium Matthäi und den Brief an die Römer übersetzen sollte, das in Linköping das Evangelium Marci und die Briefe an die Korinther, das in Skara das Evangelium Lucä und den Brief an die Galater, das in Strengnäs das Evangelium Johannis und den Brief an die Epheser, das in Westerås die „Apostelgeschichte, das in Wexiö die Briefe an die Philipper und Kolosser, das in Abo die Briefe an die Thessalonicher und an Timotheus, die Dominikaner den Brief an Titus und den Hebräerbrief, die Franziskaner die Briefe Jakobi und Judä, die Birgittiner in Wadstena die Briefe Petri und Johannis und die Kartheuser in Mariefred die Offenbarung. Der Bischof Hans Brask in Linköping, eine der eifrigsten Stützen des Katholizismus, widersetzte sich dem Vorhaben. „Es wäre besser", sagte er unter anderem, „Paulus wäre verbrannt als Jedermann bekannt". Natürlich wurde nichts aus der Sache. Der König hatte auch schon 1523 seinen Kanzler Laurentius Andreä (geb. 1482, † 1552) beauftragt, mit Hilfe von Olaus Petri (geb. 1497, † 1552) das N. T. zu übersetzen, was 1526 in Stockholm und dann widerholt herauskam. Es folgte Luthers Übersetzung und wurde von den Katholiken als ketzerisch verschrieen. Der Erzbischof wollte ihm eine andere von Petrus Benedicti in Linköping verfaſste

entgegenſetzen, in der bewieſen werden ſollte, daſs Andreäs Überſetzung an mehr als tauſend Stellen falſch ſei. Dieſe Überſetzung kam doch niemals heraus. Die ganze Bibel auf Schwediſch erſchien 1540—1541 in Upſala, nachdem eine Überſetzung der Pſalmen, der Sprichwörter, des Buchs Sirachs und des Buchs der Weisheit ſchon 1536 ans Licht getreten war. Sie war vom Erzbiſchof Laurentius Petri (geb. 1499, † 1573) mit Hilfe der Brüder Olaus Petri und Laurentius Andreä ausgearbeitet und folgte Luthers Überſetzung von 1534. Dieſe Überſetzung iſt im weſentlichen noch heute Schwedens Kirchenbibel, wiewol ſie oft durchgeſehen worden iſt. In den nächſten Jaren nach 1541 wurden oft einzelne bibliſche Bücher gedruckt. Man hat in Schweden oft daran gearbeitet, neue Überſetzungen zuſtande zu bringen. Schon Guſtav Waſas Sohn, Karl IX., ſetzte 1600 in Strengnäs ein aus vier Mitgliedern beſtehendes Überſetzungscomité nieder. Das Werk dieſes Comités iſt unter dem Namen Observationes Strengnenses bekannt. Zu einer neuen Bibelüberſetzung kam es jedoch nicht. Dasſelbe, was ſein Vater getan, tat 1615 Guſtav Adolph von neuem. Eine von ihm niedergeſetzte viergliedrige Überſetzungskommiſſion ſollte eine mit dem Hebräiſchen und Griechiſchen konforme Überſetzung ausarbeiten. Die Arbeit blieb doch weſentlich beim Alten. Unter den folgenden Regenten kamen verſchiedene vorſichtig revidirte Bibelausgaben heraus. Die wichtigſte von dieſen war die von den beiden Johann Gezelius, dem Vater und dem Sone, beide Biſchöfe von Abo (geb. 1615 und 1647, † 1690 und 1718), beſorgte. Die Arbeit an dieſer Bibel, die mit ausfürlichen Anmerkungen begleitet war, begann 1674 und ſie war 1724 fertig gedruckt. Später, 1773, ſetzte Guſtav III. eine Bibelkommiſſion von 21 Mitgliedern nieder, die eine ſehr ausfürliche Inſtruktion erhielt. Das Reſultat entſprach jedoch dieſem großartigen Apparat nicht. Die zalreiche Kommiſſion hatte in 20 Jaren ſiebzehn Zuſammenkünfte. Die Arbeit war unter die Mitglieder verteilt, und an die Stelle der mit Tode abgegangenen wurden andere geſetzt. Die einzelnen Bücher erſchienen nach und nach. Alles ſollte zum Jubeljare 1793 fertig ſein, wo auch die „Probebibel“ herauskam. Aber das Werk fand keinen Beifall, es war zu rationaliſtiſch, und aus dem Ganzen wurde ſchließlich nichts. Die Kommiſſion wurde nie aufgelöſt. Zu ihren ſpäteren Mitgliedern gehörten S. Ödmann, Tingſtadius und der Erzbiſchof von Troil. 1805 wurde die Arbeit wider aufgenommen. 1816 erſchien eine Probeüberſetzung des N. T.'s, die aber ebenfalls keinen Beifall fand. Zu ihren tüchtigſten Gegnern gehörte der ſpätere, berühmte Erzbiſchof J. O. Wallin. Von einem Par neuen Mitgliedern in der Kommiſſion kamen nach 1834 mehrere Bücher des N. T.'s heraus. Im Jare 1841 wurde die Kommiſſion umgebildet. Profeſſor A. Knös ward nun ihr tätigſtes Mitglied. 1853 kam das N. T. in Probeüberſetzung aufs neue heraus, dann, widerum revidirt, 1861, 1873 und 1877. Ebenſo erſchienen in Probeüberſetzungen die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des A. T.'s, bearbeitet von den Profeſſoren Domprobſt Thorén, Lindgren und Melin († 1879). Die jüngſte Überſetzung des N. T.'s, ausgearbeitet vom Erzbiſchof von Upſala, Sundberg, und den Profeſſoren Thorén und Johanſon, kam 1882 heraus, wurde 1883 mit einigen unweſentlichen Veränderungen von der in dieſem Jare abgehaltenen Kirchenverſammlung gebilligt und hierauf vom Könige beſtätigt. Sie gilt nun als die Überſetzung der ſchwediſchen Kirche. Von Prof. Melin iſt eine treffliche Überſetzung des A. T.'s mit Anmerkungen erſchienen (1865—1869).

Quellen: Christian Molbech, Bidrag til en Historie og Sprogskildring af de danske Bibeloversättelser, Kopenhagen 1840; Engelstoft, Om Udgaverne af de danske Bibeloversättelser etc., Nyt theologisk Tidskrift 1856; Bidrag til vor Bibeloversättelses Historie af J. Belsheim, Luthersk Ugeskrift 1879, Nr. 17—19; Veiledning i Bibelens Historie von demſelben, Chriſtiania 1880; P. Wiselgren, Svenska Kyrkans sköna Literatur; A. E. Knös's Schriften, I, 2, Upſala 1844; Bibelens Historia, Örebro 1864; Nordisk Familjebok, Artikel Bibelöfversetninger und Bibelcommission.

J. Belsheim.

Sklaverei bei den Hebräern. Indem das Alte Teſtament dem Menſchen die Würde der Gottebenbildlichkeit als unveräußerlichen Grundzug ſeiner Natur zuſpricht, indem es ferner die Abſtammung der ganzen Menſchheit von Einem Blute behauptet und dieſe demnach als ein verbrüdertes Geſchlecht hinſtellt, iſt ein Zuſtand perſönlicher Rechtloſigkeit, wie die Sklaverei bei heidniſchen Völkern erſcheint, von vornherein für unzuläſſig erklärt. Daſs vollends ein Stamm geradezu dem Loſe der Sklaverei geweiht iſt, wie dies in dem an die Spitze der Menſchengeſchichte geſtellten Weisſagungsworte 1 Moſ. 9, 25—27 über Canaan verkündigt wird, das ſoll nur als Folge eines durch beſondere Verworfenheit verwirkten Fluches betrachtet werden. Doch ſetzt das A. Teſt. die Leibeigenſchaft, vermöge welcher das Geſinde einen Teil des Vermögens gleich der Herde bildet (1 Moſ. 24, 35; 26, 14; Hiob 1. 3), ja den Sklavenhandel (1 Moſ. 37, 28) als herkömmlich bereits für das patriarchaliſche Zeitalter voraus. Abraham beſitzt eine Menge von Sklaven; er ſtellt ſich nach 14, 14 bei einem Kriegszuge an die Spitze von 318 waffengeübten „Hausgeborenen", ein Ausdruck, der zugleich auf die Vererbung der Leibeigenſchaft hinweiſt; zu dieſen kommen noch die um Geld erkauften Sklaven (17, 23 ff.). Weiter erwänt die patriarchaliſche Geſchichte Sklavinnen als Dienerinnen der Hausfrau, beziehungsweiſe der Töchter, ſowie als Kebſen des Hausherrn (16, 1; 22, 24; 24, 59; 29, 24 u. ſ. w.). — Die patriarchaliſche Lebensform bringt die Sklaven der Familie näher und bewirkt ſo die Durchdringung des Sklaventums durch den ſittlichen Geiſt der Familie, vermöge welcher das Verhältnis zwiſchen der Herrſchaft und den Dienenden zu einem wirklichen Pietätsverhältnis ſich geſtaltet. Am ſchönſten tritt dies 1 Moſ. 24 in dem Bilde des vertrauten Knechtes Abrahams hervor, der vermutlich Eine Perſon mit dem Elieſer iſt, den Abraham nach 15, 2 f. in Ermangelung eines Sones zu ſeinem Erben beſtimmt hatte (vergl. was Nägelsbach, Homeriſche Theologie, 2. Aufl., S. 271 ff., über den Charakter des Sklaventums bei Homer bemerkt). Dazu kommt noch, daſs, indem bei der Einfürung der Beſchneidung (Kap. 17) ſämtliche Sklaven, die im Hauſe geborenen, wie die aus der Fremde erkauften, ebenfalls beſchnitten werden müſſen, ihnen durch dieſes Bundeszeichen ein gewiſſer Anteil an der Würde des erwälten Stammes und den ihm erteilten göttlichen Verheißungen gewärt wird. Die vollen Konſequenzen der anthropologiſchen Vorausſetzungen des A. Teſt.'s werden allerdings auch ſpäter nicht verwirklicht. Aber wärend auf dem Boden des Heidentums, und zwar vorzugsweiſe des gebildeten, das Sklaventum mehr und mehr zur ſtärkſten Entwürdigung der Menſchennatur herabſinkt, bewärt der Moſaismus ſeinen humanen Charakter dadurch, daſs er der Sklaverei, inſoweit er ſie duldet, wenigſtens durch eine Rechtsordnung Schranken ſetzt.

In den die dienende Klaſſe betreffenden Geſetzen wird unterſchieden zwiſchen ſolchen, welche von Geburt Iſraeliten waren, und den aus anderen Völkern durch Kauf oder Erbeutung im Kriege erworbenen Sklaven. Dieſe Geſetze beruhen auf einem zweifachen Prinzip: 1) Iſrael iſt das Eigentumsvolk Jehovahs, das er aus der ägyptiſchen Dienſtbarkeit losgekauft hat (2 Moſ. 19, 4 f.; 20, 2); darum ſind alle Angehörigen dieſes Volkes Jehovahs Knechte und in dieſer Gebundenheit aller menſchlichen Knechtſchaft entnommen. Nachdem ihr Gott das auf ihnen laſtende Joch gebrochen und ſie „aufrecht" ausgefürt hat, ſollen ſie nicht mehr unter ein Sklavenjoch gebeugt, nicht wie Sklaven verkauft werden (3 Moſ. 25, 42. 55; 26, 13). Durch dieſes Prinzip wird die Leibeigenſchaft für das theokratiſche Volk eigentlich völlig aufgehoben. Da aber das Geſetz Fälle offen läſst, in denen ein Iſraelit auf rechtmäßige Weiſe in die Dienſtbarkeit eines anderen geraten konnte, ſo werden Anordnungen getroffen, durch welche dem in Knechtſchaft Geratenen die Rückkehr in die der Würde eines theokratiſchen Bürgers allein entſprechende ſelbſtändige Stellung geſichert iſt. Dagegen wird die Leibeigenſchaft in Bezug auf die ganze profane Maſſe der Gojim als zuläſſig erkannt, 3 Moſ. 25, 44 ff. Aber abgeſehen davon, daſs, wie wir unten weiter ſehen werden, auch den Sklaven heidniſcher Abſtammung ein gewiſſer Anteil an den Segnungen des Bundesvolkes geſichert iſt, kommt ihnen 2) das Prinzip zu gute, das

als Richtschnur für die Behandlung der Dienenden eingeschärft wird, dass nämlich die Israeliten, da sie selbst einst Knechte und Fremdlinge in Ägypten gewesen sind und darum wissen, wie es solchen zu Mute ist, Dienenden und Fremdlingen in humaner Weise begegnen und dadurch ihren Dank gegen Gott betätigen sollen, der sie von dem ägyptischen Drucke erlöst hat (2 Mos. 22, 20; 23, 9; 5 Mos. 5, 14 f.; 10, 19; 15, 15; 16, 11 f.; 23, 16. 21).

I. Die Verhältnisse der dienenden *Israeliten*. — Ein Israelit konnte auf rechtmäßige Weise in die Knechtschaft entweder durch freiwilligen Selbstverkauf oder durch gerichtlichen Zwangsverkauf kommen. Dagegen sollte Menschendiebstahl, sei es, dass der Entfürte bei dem Diebe gefunden wurde (2 Mos. 21, 16) oder von ihm verkauft worden war (5 Mos. 24, 7), mit dem Tode bestraft werden. Der freiwillige Selbstverkauf erfolgte natürlich wegen Verarmung, wenn ein Israelit sich selbstständig nicht mehr durchzubringen vermochte (3 Mos. 25, 39. 47). Gerichtlicher Verkauf fand statt wegen Unfähigkeit, für einen begangenen Diebstahl Ersatz zu leisten (2 Mos. 22, 2). In diesem Falle wurde der Dieb one Zweifel in der Regel dem Bestohlenen zugesprochenen (Jos. Ant. IV, 8, 27); auf keinen Fall durfte er, was sich aus dem Zusammenhang der Gesetzgebung mit Notwendigkeit ergibt, an Auswärtige verkauft werden. (Als Herodes den Verkauf von Dieben ins Ausland anordnete, wurde dies mit Recht als ein schwerer Verstoß gegen das väterliche Gesetz betrachtet, Jos. Ant. XVI, 1, 1). Neben den angefürten zwei Fällen wird nur noch die Befugnis des Vaters, seine Tochter zu verkaufen — worüber das Nähere unten — erwänt (2 Mos. 21, 7); über die Söne hatte der Vater diese Gewalt nicht. Wenn manche Archäologen noch ein Verkaufsrecht der Gläubiger in Bezug auf zalungsunfähige Schuldner oder deren Kinder angenommen haben, so läst sich hiefür wenigstens aus dem Pentateuch kein sicherer Beleg beibringen und ist nur zuzugeben, dass der Ausdruck in 3 Mos. 25, 39. 47 einen Zwangsverkauf wegen Insolvenz nicht ausschließt. Die Ansicht von Mielziner (die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, 1859, S. 18), dass ein solches Recht der Gläubiger in entschiedenem Widerspruch mit den Pfandgesetzen des Pentateuchs stehen würde, ist insoweit wol begründet, als wenigstens ein *eigenmächtiges* Einschreiten des Gläubigers gegen die Person oder die Kinder des Schuldners nach dem mosaischen Recht als durchaus unzulässig betrachtet werden muss. Aber auch die gesetzliche Berechtigung einer *gerichtlichen* Zuerkennung des Schuldners läst sich durch 3 Mos. 25, 39. 47 und Stellen, die nicht der Thora angehören, nicht genügend beweisen. S. Öhler, Altt. Theol. (2. Aufl.) S. 370 f.

Wie es nun mit den in die Knechtschaft gekommenen Volksgenossen gehalten werden sollte, darüber finden sich im Pentateuch zweierlei Verordnungen, einerseits im Bundesbuche 2 Mos. 21, 1—11 und im Deuteronomium 15, 12—18, andererseits in 3 Mos. 25, 39—55. 1) Die beiden ersteren bestimmen folgendes: a) Wenn ein Israelite einen seiner Volksgenossen, männlichen oder (s. die deuteronom. Stelle und Jer. 34, 9 ff.) weiblichen Geschlechts, gekauft hat, so soll die Dienstzeit nur sechs Jare dauern. Dass dieses Gesetz auch den wegen Diebstals Verkauften zugute kam, ist nach der jüdischen Tradition, die sogar dasselbe allein auf solche bezog (vgl auch Jos. Ant. XVI, 1, 1; Philo de spec. leg. M. II, 336), nicht zu bezweifeln. Warscheinlich soll die sechsjärige Dauer nur das Maximum der Dienstzeit bezeichnen, so dass, wenn der abzudienenden Summe als Äquivalent eine kürzere Dienstzeit entsprach, die Freilassung früher erfolgen musste. (Nach den Rabbinen dagegen konnte der Dieb überhaupt nie auf kürzere Zeit als auf sechs Jare verkauft werden, und wäre, wenn der zu leistende Ersatz geringer als der Lon einer sechsjärigen Dienstzeit war, der Verkauf des Diebes ganz unterblieben). Die Zeitbestimmung, welche an die siebenjärige Dienstzeit Jakobs (1 Mos. 29, 18) erinnert, beruhte vielleicht auf altem Herkommen; im Gesetze aber ist sie, worauf der deuteron. Zusammenhang der Stelle hinweist, zunächst der Sabbathperiode nachgebildet. Wie nach sechs Arbeitstagen ein Ruhetag, nach sechs Jaren des Landbaues ein Feierjar folgt, so soll das siebente Jar dem Knechte Freiheit von seiner Dienstbarkeit bringen. Nur fiel das Jar der Freilassung natürlich nicht ge-

radezu mit dem Sabbathjare zuſammen, wenn auch nach Jer. 34, 8 ff. in der Zeit Zedekias das Sabbathjar vielleicht einmal Veranlaſſung zur Freilaſſung der iſraelitiſchen Dienſtboten gegeben hat. — b) Wenn der Knecht allein in den Dienſt getreten iſt, wird er auch allein wider frei; tritt er aber verheiratet ein, ſo wird ſein Weib mit ihm frei. Wenn dagegen ſein Herr ihm ein Weib gibt und dieſe ihm Kinder gebiert, ſo verbleiben das Weib und die Kinder dem Herrn und er geht für ſeine Perſon allein frei aus. Unter dem Weibe, das nicht frei wird, iſt one Zweifel eine nichthebräiſche Sklavin zu verſtehen (ſ. die Mechilta z. d. St.); war ſie eine Hebräerin, ſo muſste ſie nach 5 Moſ. 15, 12 ebenfalls erſt ihre ſechs Jare abdienen; war ſie aber eine Nichthebräerin, ſo hatte ſie überhaupt keinen Anſpruch auf Freilaſſung. — c) Will der Knecht aus Liebe zu ſeinem Herrn oder zu Weib und Kindern nicht frei werden, ſo ſoll ihn der Herr vor Gericht bringen, wol namentlich auch für den Zweck, um die volle Freiwilligkeit des Entſchluſſes des Knechtes außer Zweifel zu ſetzen. Hierauf ſoll der Herr den Knecht an die Türe oder den Türpfoſten füren und ihm das Ohr (warſcheinlich das rechte) mit dem Pfriemen durchbohren, wodurch nun der Knecht zu beſtändigem Dienſte verpflichtet wird. Nach der jüdiſchen Tradition wäre das Ohr der Magd nicht durchbohrt worden; aber es iſt nicht natürlich, in der deuteronomiſchen Stelle die Schluſsworte von V. 17 nur auf V. 14 zurückzubeziehen. Daſs bei der Türe an die des Hauſes, in welchem der Knecht dient, zu denken iſt, zeigt der Zuſammenhang im Deuteronomium, wo freilich das Erſcheinen vor Gericht gar nicht erwänt iſt. Dagegen wollen Aben-Eſra und Abrabanel das Stadttor, unter welchem das Gericht gehalten wurde, verſtanden wiſſen (ſ. Alting, Acad. dissert. in Opp. vol. V, p. 225 sq., wo auch noch anderes Rabbiniſche zur Erläuterung beigebracht wird); Ewald (Alterth. des Volkes Iſr., S. 283 f.) bezieht 2 Moſ. 21, 6 auf das oberſte Gericht am Heiligtum und meint, das Ohr des Knechtes ſei von dem Prieſter an die Türe oder den Pfoſten des Heiligtums gehalten und dann von dem Herrn durchſtochen worden. [Auch Dillmann verſteht unter „Türe oder Türpfoſten“ 2 Moſ. 21, 6 diejenigen des Heiligtums. Dadurch würde aber nicht nur eine Differenz mit dem Deuteronomium, ſondern auch eine fremdartige Beziehung der Hörigkeit auf das Gotteshaus entſtehen.] Da die Bedeutung der Ceremonie im allgemeinen die Verpflichtung zu bleibendem Gehorſam iſt, ſo wird ſie an dem Hörorgane vorgenommen und zwar durch ein demſelben für immer anhaftendes Zeichen. Das Durchbohren des Ohres drückt übrigens nicht die Weckung der Aufmerkſamkeit (nach Pſ. 40, 7) aus, ſondern dient zum Anheften des Ohres an den Türpfoſten; dieſes aber bezeichnet das bleibende Gebundenſein des Knechtes an das Haus ſeines Herrn. [Das לעלם 2 Moſ. 21, 6 und עבד עולם 5 Moſ. 15, 17 kann nicht nach Joſephus, Ant. IV, 8, 28, Raſchi u. a. erklärt werden: bis zum Jobeljar, ſondern bedeutet: auf lebenslänglich. Siehe v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit, S. 77 f.] — d) Dem Geſetze des Bundesbuchs fügt das Deuteronomium noch die Vorſchrift hinzu, daſs der Herr den im 7. Jare entlaſſenen Knecht noch mit Naturalgeſchenken (von Kleinvieh, von der Tenne und von der Kelter) unterſtützen ſolle; es war dies eine Ausſtattung, durch welche dem Knechte der Anfang einer ſelbſtändigen Wirtſchaft erleichtert wurde. — e) In dem Bundesbuche folgt nun V. 7—11 ein Geſetz, welches den Fall betrifft, da ein Iſraelite ſeine Tochter einem Anderen in der Vorausſetzung verkaufte, daſs ſie die Frau oder Kebſe des Käufers oder ſeines Sones werden ſollte. Es iſt nämlich hier von etwas ganz Anderem als in 5 Moſ. 15, 12 ff. die Rede; letzteres Geſetz handelt davon, wie es mit einer Hebräerin zu halten ſei, die nicht für den Zweck der Verehelichung in den Dienſt eines Mannes kam; der Widerſpruch, den manche zwiſchen beiden Geſetzen finden wollten, iſt alſo gar nicht vorhanden. (S. Hengſtenberg, Beiträge z. Einl. in's A. T., III, 439; Bertheau, Die ſieben Gruppen moſaiſcher Geſetze, S. 22 ff.) In Bezug auf eine für den Zweck der Ehelichung Verkaufte wird nun im Bundesbuche verordnet, daſs es mit ihrer Freilaſſung anders als beim Knechte gehalten werden ſolle. Werden ihr die Bedingungen der Ehe gehalten, ſo bleibt ſie natürlich bei ihrem Herrn für immer; wo nicht, ſo werden drei Fälle unterſchieden: α) Wenn

ſie ihrem Herrn miſsfällt, der ſie für ſich (K'ri לוֹ) beſtimmt hatte, ſo ſoll er ſie loskaufen laſſen (entweder durch den Vater oder durch einen anderen Iſraeliten, der ſie heiraten will); er iſt aber nicht befugt, ſie an ein fremdes Volk zu verkaufen wegen ſeiner Treuloſigkeit gegen ſie; β) beſtimmt er ſie dagegen ſeinem Sone, ſo ſoll ſie hinfort wie eine Tochter gehalten werden; γ) nimmt er noch eine andere hinzu, ſo ſoll er die erſte nicht in Narung, Kleidung und Beiwonung verkürzen. (Vers 10 geht nur auf den Herrn, nicht zugleich auf den Son; denn wenn der letztere ſie genommen hat, hört das Magdverhältnis ganz auf und tritt an die Stelle desſelben das Tochterrecht; ſ. Bertheau a. a. O.). Wenn er ihr dieſes Dreifache nicht leiſtet, ſo iſt ſie unentgeltlich frei zu laſſen. Das שלש אלה in Vs. 11 iſt nämlich auf die drei debita conjugalia in Vs. 10 zu beziehen. So auch Dillmann. Anders die Rabbinen und Knobel; ſ Dillmann z. d. St.

Neben den bisher erläuterten Verordnungen findet ſich nun 2) eine ganz anders lautende im Zuſammenhang des Jobeljarsgeſetzes 3 Moſ. 25, 39 ff., deren Inhalt folgender iſt. Es wird der Fall geſetzt, daſs ein Iſraelit, der nach Veräußerung ſeines Grundbeſitzes ſich auch nicht einmal wie ein Beiſaſſe durch Lonarbeit durchzubringen im Stande iſt, zum Selbſtverkauf ſchreitet. a) Verkauft er ſich nun einem anderen Iſraeliten, ſo ſoll dieſer ihn nicht Sklavendienſte tun laſſen. (Zu dieſen iſt nach Sifra zu dieſer Stelle a. a. O. und der Mechilta zu 2 Moſ. 21, 2 bei Ugol XIV, 433 ff. alles zu rechnen, was zur perſönlichen Bedienung gehört, wie Dienſtleiſtungen beim Ankleiden — beſonders galt das Sandalen-An- oder Ausziehen als Zeichen der Sklaverei [ſ. Selden, De jure nat. et gent. VI, 8], — Bedienung beim Baden, Tragen in der Sänfte u. dgl., ferner die Verwendung zu einem Gewerbe, das der Knecht nicht ſchon vorher gelernt hat.) Vielmehr ſollen ihm nur ſolche Arbeiten auferlegt werden, wie man ſie einem Taglöner zumutet, und ſoll er überhaupt wie ein ſolcher behandelt werden. (Sifra z. d. St.: „er ſoll bei dir ſein in Speiſe, in Trank, in reiner Kleidung", in dieſen Stücken ſolle er nicht ärmlicher gehalten werden, als der Herr ſelbſt ſich hält.) Dieſes Verhältnis ſoll ferner nur dauern bis zum Jobeljare, in welchem der Knecht mit ſeinen Kindern *) frei wird und zu ſeinem Geſchlechte und väterlichen Erbe zurückkehrt **). Eine Ausſtattung von Seiten des Herrn war in dieſem Falle überflüſſig. — b) Verkauft ſich dagegen (V. 47 ff.) der verarmte Iſraelit an einen im Lande wonenden Fremden, ſo darf er ebenfalls nur wie ein Lonarbeiter behandelt werden, zugleich kann er losgekauft werden, ſei es, daſs einer ſeiner Angehörigen für ihn oder daſs er ſelbſt, wenn er wider zu Vermögen kommt, das Löſegeld bezalt. Die Kaufſumme iſt zu berechnen nach der Zal der Jare, welche von dem Verkauf bis zu dem Jobeljare verfließen, wobei der Betrag der Lönung, welche ein Tagearbeiter anzuſprechen hat, zugrunde gelegt wird. An dieſer Kaufſumme wird im Falle der Loskaufung der Betrag des bereits geleiſteten Dienſtes nach gleicher Berechnung in Abzug gebracht. Im Jobeljar aber geht der Knecht mit den Seinigen ganz frei aus.

[Dieſes Geſetz des Leviticus nun ſteht ganz unvermittelt neben den beiden ſich nahe berürenden Verordnungen des Bundesbuches und des Deuteronomiums. Vergl. die Zuſammenſtellung bei Kleinert, Deuteronomium und Deuteronomiker, 1872, S. 55 ff. Der Widerſpruch läſst ſich nicht ſo ausgleichen, daſs man die Geltung von 3 Moſ. 25, 40 auf die letzten 6 Jare einer Jobelperiode beſchränkt, wärend in den erſten 44 Jaren derſelben die Vorſchrift des Bundesbuches 2 Moſ. 21, 2 gegolten hätte. (So J. D. Michaelis, Moſ. Recht, § 127; Hengſtenberg,

*) Nach der thalmudiſchen Auffaſſung bezieht ſich dies nur auf die mit einer freien Gattin gezeugten Kinder, die mit ihrem Vater in die Knechtſchaft gekommen waren, wogegen die mit einer Sklavin, die ihm der Herr gegeben, gezeugten dem Herrn verblieben; demnach wäre im Jobeljar dasſelbe, was 2 Moſ. 21, 4 beſtimmt iſt, beobachtet worden. (S. Selden a. a. O. VI, 7 und Mielziner S. 34).

**) Die Freilaſſung erfolgte nach Maimon. hilchot schhemita v'jobel X, 10 am Verſönungstage. Die neun Tage vom erſten Tiſri bis dahin wurden von den Knechten in luſtiger Weiſe nach Art der römiſchen Saturnalien begangen.

Beiträge III, 440; Öhler, Altt. Theol., 2. Aufl., S. 374 f.), auch nicht so, daſs man annimmt, 2 Moſ. 21, 2 seien mit עברי nicht eigentliche Hebräer gemeint (so Saalschütz, Moſ. Recht, S. 703 ff. und etwas anders Archäol. II, 240). Dagegen ist zu beachten, daſs das an die Anordnung des Jobeljares sich anschlieſsende Sklavengesetz 25, 39 nur von solchen redet, die wegen gänzlicher Verarmung sich nicht selbständig erhalten konnten, in welchem Fall die Freilassung im 7. Jare nichts genützt hätte (so auch Dillmann). Erst das Jobeljar, wo die Verarmten zu ihrem Erbbesitz zurückkehrten, brachte sie wider zu selbständiger Stellung. Daſs bei entsprechender Leistung und dem Wunsche frei zu werden sie früher als im 50. Jar ihre Unabhängigkeit wider erlangen konnten, ist bei der sonstigen Freiheit, die ihnen gerade der Leviticus einräumt (vgl. auch 25, 48 f.), kaum zweifelhaft. Wir haben also hier kein vollständiges Dienstbotengesetz, sondern die Leibeigenschaft wird hier nur geordnet, soweit das Jobeljar Einfluſs darauf hat. Zuzugeben ist jedoch, daſs dieses Gesetz auf Bundesbuch und Deuteronomium nicht ausdrücklich Bezug nimmt, ebensowenig diese beiden auf das Jobeljargesetz. Man erkennt auch hier, daſs die Gesetzgebung nicht aus Einem Guß entstanden ist. Über die zeitliche Folge, in der diese Gesetze gegeben wurden, gehen die Ansichten weit auseinander, doch dürfte ziemlich allgemein anerkannt sein, daſs das Bundesbuch die älteste Verordnung enthält. Als von dieser nicht sehr verschieden, schlieſst sich am einfachsten die deuteronomische an; in weiterem Abstand folgt die mehr abweichende des Leviticus. So Kleinert und besonders Kuenen, Wellhausen, die das Jobeljar als nachexilische Einrichtung ansehen. Gegen letzteres siehe Bd. XIII, S. 174. Dillmann dagegen hält das deuteronomische Gesetz für späteren Ursprungs als Lev. 25. Die Ideen, welche den einzelnen Bestimmungen zugrunde liegen, sind jedenfalls überall dieselben, ob von einer Sabbath- oder einer Jobelperiode ausgegangen werde, welche letztere ja auch ein Sabbathcyklus ist, und der mosaische Ursprung dieser Rechtsgrundsätze ist nicht zu beanstanden.]

II. Die Verhältnisse der nichtisraelitischen Sklaven. — Die eigentlichen Sklaven waren nach 3 Moſ. 25, 44—46 zu erwerben teils von den ringsumwonenden Nationen, teils von den Beisassen im Lande. Durch den Ausdruck „Nationen ringsum“ werden (s. Raschi z. d. St.) die im Lande wonenden kanaanäischen Stämme ausgeschlossen: diese nämlich sollten völlig vertilgt werden (5 Moſ. 20, 16—18). Da dies aber nicht geschah, vielmehr bedeutende Reste der Kanaaniter im Lande übrig blieben, wurden diese, insoweit Israel ihrer mächtig wurde, nach Richt. 1, 28 zum Frohndienste bestimmt, wie schon vorher jenes „Pöbelvolk“, das sich nach 2 Moſ. 12, 38; 4 Moſ. 11, 4 an Israel beim Auszug aus Ägypten angeschlossen hatte, im Lager zu niedrigeren Dienstleistungen verwendet worden war (5 Moſ. 29, 10). — Über die auf änliche Weise entstandene Klasse der Heiligtumssklaven s. Bd. VIII, S. 625. — Auch für die Zukunft wird durch das Kriegsgesetz 5 Moſ. 20, 11 ff. angeordnet, daſs die Bewoner nichtcanaanäischer Städte, welche Israel sich freiwillig unterwarfen, der Frohnpflichtigkeit verfallen sollten, wogegen von den mit Gewalt bezwungenen feindlichen Städten die Männer zu töten und nur Weiber und Kinder in die Sklaverei zu füren waren (vgl. 4 Moſ. 31, 17 f. 26 f.). Hiernach bildete sich im israelitischen State eine Art von Heloten, die besonders unter David (2 Chron. 2, 16, vgl. 2 Sam. 20, 24) und Salomo (1 Kön. 9, 20; 2 Chron. 8, 7 f.) erwänt werden. Diese zu den öffentlichen Arbeiten verwendete frohnpflichtige Klasse (נֹגֵשׂ עֹבֵד) wird 2 Chron. 2. 2, 16 zu 153,600 Köpfen geschätzt. (Über das Verhältnis dieser Stelle zu 1 Kön. 5, 27 ff. siehe die verschiedenen Ansichten bei Keil, Comm. zu d. BB. der Könige; Ewald, Gesch. Isr. III, 312; Bertheau, Comm. z. Chronik). Aus dieser Bevölkerung mögen teilweise auch die Privatsklaven erworben worden sein. Da das A. Test. Sklaveneinfur und inländische Sklavenmärkte nirgends erwänt, so ist zu vermuten, daſs Israel selbst in den Zeiten, in denen es einen lebhafteren Verkehr mit anderen Völkern unterhielt, keinen bedeutenderen Sklavenhandel getrieben, also durch Kauf aus dem Auslande verhältnismäßig nicht viele Sklaven erworben hat. Mit dem phönizischen Sklavenhandel kam es, wie es scheint, mehr

nur leidend in Berürung (Joel 4, 3. 6). Wie wenig das Geſetz die Vermehrung der heidniſchen Sklaven begünſtigte, zeigt die merkwürdige Verordnung 5 Moſ. 23, 16 f., wornach ein ſeinem heidniſchen Herrn entlaufener Sklave, der ſich auf iſraelitiſches Gebiet geflüchtet hatte, nicht ausgeliefert, überhaupt nicht gewalttätig behandelt werden durfte, vielmehr die Erlaubnis erhalten ſollte, wo es ihm gefiel, in einer iſraelitiſchen Stadt ſich niederzulaſſen. Daraus, daſs die heidniſchen Sklaven in Iſrael großenteils von jener frohnpflichtigen Klaſſe herkamen, deren Grundſtock nach dem oben Bemerkten die Reſte der canaanäiſchen Stämme bildeten, ſowie aus Berückſichtigung von 1 Moſ. 9, 25 erklärt es ſich, daſs im rabbiniſchen Sprachgebrauch עֶבֶד כְּנַעֲנִי die allgemeine Bezeichnung der nichthebräiſchen Sklaven iſt. (Vgl. z. B. die Mischna Kiduschin I, 3.) — Nach dem Bisherigen kann es nicht auffallen, daſs die Zal der Sklaven in Iſrael verhältnismäßig weit geringer war, als bei anderen Kulturvölkern des Altertums. Wenn z. B. in Athen (vgl. Schömann, Griech. Alterthümer I, 349), wärend der blühenden Zeit des States die Anzal der Sklaven zu der bürgerlichen Bevölkerung ſich wie 4 zu 1 verhalten hat, ſo war bei den Iſraeliten das Verhältnis wol eher das umgekehrte. Nach Eſr. 2, 64 f.; Neh. 7, 67 befanden ſich im Gefolge der aus Babel zurückkehrenden 42,360 Juden bloß 7337 Sklaven beiderlei Geſchlechts, wobei freilich zu berückſichtigen iſt, daſs vorzugsweiſe die ärmere Klaſſe der Exulanten ſich bei der Rückkehr in die Heimat beteiligt zu haben ſcheint.

Die Beſtimmungen, welche das Geſetz über die religöſe und rechtliche Stellung der Sklaven enthält, ſind folgende. In Betreff der Aufnahme der Sklaven in die religiöſe Gemeinſchaft des Bundesvolkes durch die Beſchneidung blieb die Ordnung der patriarchaliſchen Zeit in Geltung. Die Stelle 2 Moſ. 12, 44 ſetzt als ſelbſtverſtändlich voraus, daſs hausgeborene Knechte beſchnitten wurden, und erneuert die Verordnung in Betreff der neu erkauften Sklaven. Nach der rabbiniſchen Tradition durfte ein heidniſcher Sklave nicht zur Beſchneidung gezwungen werden, war aber, wenn er beharrlich dieſelbe ablehnte, nach einem Jare wider zu verkaufen, außer wenn er beim Eintritt in den Dienſt die Freiheit von der Beſchneidung ſich ausdrücklich ausbedungen hatte; im letzteren Falle durfte der Herr ihn für immer behalten. Ein beſchnittener Sklave durfte nicht mehr an einen Heiden verkauft werden. (S. Mielziner S. 58.) Durch die Beſchneidung erhielten die Sklaven nach der angef. Stelle das Recht der Teilnahme am Paſſah; ſie ſind demnach, im Unterſchied von Beiſaſſen und Taglöhnern (V. 45), als Glieder der Familie zu behandeln, wie nach 3 Moſ. 22, 11 die Sklaven eines Prieſters ganz wie die Familie desſelben von den heiligen Speiſen genießen dürfen. Die Teilnahme der Sklaven an den Opfermalzeiten ergab ſich hiernach von ſelbſt (5 Moſ. 12, 12. 18; 16, 11. 14). Die Sabbathruhe durfte nach 2 Moſ. 20, 10; 5 Moſ. 5, 14 f. dem Sklaven nicht verkümmert werden. Daſs, wenn der Herr keine männlichen Nachkommen hatte, er einen Sklaven mit ſeiner Tochter verheiraten und an Sonesſtelle annehmen konnte, zeigt das 1 Chr. 2, 34 ff. Erzälte. — Was die Behandlung der Sklavinnen betrifft, ſo iſt beſonders charakteriſtiſch für den humanen Geiſt des Geſetzes die in 5 Moſ. 21, 10 ff. in Bezug auf weibliche Kriegsgefangene gegebene Verordnung. Ein Iſraelit darf an einer ſolchen Gefangenen nicht one Weiteres Begierden ſtillen; erſt nach einem Monat, wenn dem Heimweh der Sklavin ſein Recht geworden iſt und ſie in die neuen Verhältniſſe ſich einigermaßen eingewönt hat, darf er eheliche Gemeinſchaft mit ihr eingehen; iſt ſie einmal geſchwächt, ſo darf er, wenn ſie ihm nicht mehr gefällt, ſie nicht mehr verkaufen, ſondern muſs ſie freilaſſen. (Die rabbiniſchen Beſtimmungen hierüber ſ. bei Selden, De jure nat. et gent. V, 13). — Über das Leben des Sklaven hat nach dem moſaiſchen Geſetz der Herr kein Recht, 2 Moſ. 21, 20 f. (eine Stelle, die, wie der Schluſs zeigt, von den nichthebräiſchen Sklaven handelt; in Bezug auf iſraelitiſche Dienſtboten wurde es one Zweifel nach dem Blutrachegeſetz 4 Moſ. 35, 16 ff. gehalten). Es wird hier verordnet: „wenn ein Herr ſeinen Knecht oder ſeine Magd mit dem Stabe ſchlägt und er ſtirbt unter ſeiner Hand, ſo ſoll es gerächt werden“. Nach der jüdiſchen Tradition

hätte der Herr in dieſem Falle die Todesſtrafe, und zwar durch das Schwert, zu erleiden gehabt (ſ. Hottinger, Juris hebr. leges p. 60). Dagegen pflegen die neueren Ausleger des נָקָם allgemeiner auf eine vom Gericht je nach Beſchaffenheit des Falls zu beſtimmende Strafe zu beziehen. Dies iſt wol richtig, aber es iſt hiebei noch Folgendes zu beachten (ſ. Saalſchütz, Moſ. Recht, S. 540). Die Stelle handelt nur von der Tötung eines Sklaven mit dem Stabe aus Veranlaſſung einer gewönlichen Züchtigung, bei der in der Regel die Tötung nicht beabſichtigt war (vgl. dagegen die Ausdrücke in 4 Moſ. 35, 16—18). Dagegen fiel die abſichtliche Tötung auch des eigenen Sklaven one Zweifel unter das Geſetz 2 Moſ. 21, 12; 3 Moſ. 24, 17 (man beachte den Gegenſatz gegen V. 18) und 24, 21 f. Wurde doch auch nach ägyptiſchem Rechte (Diod. I, 77) die Tötung eines Sklaven gleich der eines Freien behandelt. Dagegen bei dem Fall, den das vorliegende Geſetz berückſichtigt, ſollte zwar auf keinen Fall Strafloſigkeit ſtattfinden, aber es waren doch die Umſtände und nach ihnen das Maß der Strafe von dem Richter näher zu erwägen. Wenn jedoch der Sklave die Züchtigung einen oder zwei Tage überlebte, ſoll es nach V. 21 nicht geahndet werden, denn „es iſt ſein Geld", d. h. der Herr iſt durch die Einbuße, die ihm der Tod des Knechtes bringt, bereits zur Genüge beſtraft. Die Abſicht zu töten, konnte hier onehin nicht vorausgeſetzt werden. Übrigens wird auch dieſe Beſtimmung durch die Tradition geſchärft; nach dieſer ſollte, wenn der Herr ſich zur Züchtigung eines Werkzeuges bedient hatte, mit dem augenſcheinlich eine tötliche Verletzung zugefügt werden muſste, auch in dem Falle, wenn der Tod des Sklaven erſt nach längerer Zeit erfolgte, die Todesſtrafe über den Herrn verhängt werden. Endlich beſtimmt V. 26 f., daſs, wenn Jemand ſeinem Sklaven ein Auge oder einen Zan ausſchlug, er ihm ſofort die Freiheit zu geben hatte; der Herr erlitt ſo eine Vermögensſtrafe, der Gemiſshandelte aber war eben durch die Freilaſſung entſchädigt. — Wie der Sklave dritten Perſonen gegenüber in ſtrafrechtlicher Beziehung geſtellt war, darüber iſt im Geſetze nichts beſtimmt. Nach der Tradition wurde Tötung und Verwundung eines Sklaven durch einen Dritten ganz behandelt, wie wenn ſie an einem Freien verübt worden wäre; ebenſo wurde natürlich umgekehrt der Sklave behandelt (vgl. Mielziner S. 55). Dagegen war nach Mischna Jadajim IV, 7 Streit unter den Phariſäern und Sadduzäern darüber, ob für den Schaden, den ein Sklave einem Dritten angerichtet hatte, er ſelbſt oder ſein Herr verantwortlich ſei. Die Sadduzäer beſchwerten ſich darüber, daſs nach der Anſicht der Phariſäer der Herr wol zum Erſatz des durch ſein Vieh angerichteten Schadens verpflichtet ſei, nicht aber verantwortlich ſein ſolle für das Unheil, das ſein Sklave angerichtet; wogegen nun die Phariſäer den Unterſchied des mit Vernunft begabten Weſens und des Viehes geltend machten; ſonſt könnte der Sklave, wenn ihn ſein Herr erzürnt hat, hingehen und das Getreide eines Anderen anzünden, was dann der Herr zu bezalen hätte. Nach Baba kama VIII, 4 war übrigens der Sklave, wenn er Jemand verletzte, im Falle der Freilaſſung zum Schadenerſatz verpflichtet. — Über die Freilaſſung der nichtiſraelitiſchen Sklaven iſt außer dem oben Angefürten im Geſetze nichts beſtimmt; ſelbſtverſtändlich konnte ſie durch Loskaufung oder freiwillige Losgebung erfolgen. Die rabbiniſchen Beſtimmungen hierüber ſ. bei Mielziner S. 65 ff.

Die humane Behandlung der Sklaven, welche das Geſetz fordert, wird auch ſonſt im A. Teſt. eingeſchärft. Wie entſchieden dasſelbe die Menſchenwürde im Sklaven geachtet wiſſen will, zeigt beſonders die Stelle Hiob 31, 13—15: „Wenn ich verwarf das Recht meines Knechtes und meiner Magd, wenn ſie ſtritten mit mir —, was wollt ich tun, wenn Gott ſie erhöbe, und wenn er heimſuchte, was ihm erwidern? Hat nicht im Mutterleibe, der mich ſchuf, ihn geſchaffen und Einer uns im Mutterſchoße bereitet?" — Die Ermanungen, einen Sklaven nicht zu zärtlich zu behandeln, Spr. 29, 19. 21, ſind in Eine Linie mit den die Kinderzucht betreffenden zu ſtellen. Wenn der Siracide 30, 33 ff. [33, 25 ff.] die Forderung ſtellt, daſs man den Sklaven in ſtrenger Zucht zur Arbeit anhalten ſolle und empfindliche Strafen für den faulen und boshaften verlangt, ſo ermant er

doch zugleich, hierin nicht zu weit zu gehen, und verlangt, daſs für einen guten Sklaven der Herr wie für sich selbst und für seinen Bruder sorge. — Zur völligen Aufhebung der Sklaverei ist es auf dem Boden des Judentums nur bei den Essenern und Therapeuten gekommen. Sie verwarfen die Sklaverei als eine mit der allgemeinen Verbrüderung der Menschen streitende und darum widernatürliche Sache (s. Philo, Quod omn. prob. M. II, 457; de vit. contempl. II, 482). — [Im Neuen Testament sehen wir von Christo und den Aposteln die bei den Juden und den Heiden hergebrachte Rechtsgewonheit der Leibeigenschaft nicht auf dem Wege rechtlicher Vorschriften bekämpft und aufgehoben. Wol aber muſste die Offenbarung des Menschensones zur Beseitigung eines Verhältnisses füren, das mit der anerschaffenen und durch die Erlösung hergestellten göttlichen Würde des Menschen im Widerspruche stand. Zunächst ermanen die apostolischen Briefe die christlichen Knechte und Mägde zu ungeheucheltem Gehorsam gegen ihre Gebieter (1 Petr. 2, 18 ff.; Eph. 6, 5 ff.; Kol. 3, 22 ff.), da der Christ alle Pflichten des Lebens gewissenhaft zu erfüllen hat, und seine innere Würde vor Gott durch eine äußerlich abhängige Rechtsstellung nicht beeinträchtigt wird (1 Kor. 7, 21 f.; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11). Doch betonen sie auch den Herren gegenüber die Pflicht der Menschenfreundlichkeit (Eph. 6, 9; Kol. 4, 1). Paulus deutet aber bereits 1 Kor. 7, 21 (nach der gewönlichen Erklärung) an, daſs die dem Christenstand besser entsprechende Stellung die der bürgerlichen Freiheit sei, und hat im Philemonbrief ein mustergültiges Vorbild dafür gegeben, wie der christliche Lehrer unbillige oder der tieferen Ordnung Gottes zuwiderlaufende Gewonheitsrechte nicht durch Zwang, aber von innen heraus durch den Geist der Liebe soll zu durchbrechen wissen.]

[Litteratur: Alting, Acad. dissert. in Opp. vol. V; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (1777) § 127. 128; J. L. Saalschütz, Das mosaische Recht mit Berücksichtigung des späteren jüdischen 1848 und Archäologie der Hebräer II (1856) S. 236 ff. Siehe auch die Handbücher zur hebräischen Archäologie von de Wette-Räbiger (4. Aufl. 1864); H. Ewald (Altertümer, 3. Aufl., S. 280 ff.) und K. Fr. Keil (2. Aufl. 1876); besonders aber die Monographie von Mielziner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, Kopenhagen 1859. Vgl. auch P. Kleinert, Das Deuteronomium u. der Deuteronomiker 1872, S. 55 ff.; G. Fr. Oehler, Altt. Theol., 2. Aufl., 1882, S. 367 ff. 375 ff. und die Artikel Sklaven u. s. w. von Winer (Realwörterb.), Hanne in Schenkels Bibellexikon und Riehm (Handwörterb.)]. **Oehler† (v. Orelli).**

Sklaverei, Verhältnis des Christentums zu derselben. Das Christentum fand die Sklaverei als allgemein verbreitete und allseitig als durchaus notwendig angesehene Institution vor. Man kann sich die Welt one dieselbe gar nicht denken. In einem uns erhaltenen Bruchstück einer griechischen Komödie tritt ein Reformator auf, der sie abschaffen will. Aber, wird ihm geantwortet, soll denn Jeder sich selbst bedienen? „Durchaus nicht", erwidert der Reformator, „ich werde es dahin bringen, daſs der ganze Dienst läuft, one daſs man einen Finger rürt. Jedes Schiff kommt von selbst, wenn man es ruft. Man braucht nur zu sagen: Tisch decke dich! Backtrog knete den Teig! Fisch komm!" „Aber ich bin noch nicht auf beiden Seiten gebraten". „So wende dich um, bestreue dich mit Salz, reibe dich mit Fett ein!" So etwa müsste nach antiken Anschauungen die Welt aussehen, wenn es möglich sein sollte, one Sklaven zu leben. Was man praktisch für unumgänglich nötig erachtete, wuſste man auch theoretisch zu rechtfertigen. Die Natur selbst hat einen Teil der Menschen zu Sklaven bestimmt, sie nur mit Körperkraft ausgerüstet, sie zu belebten Werkzeugen gemacht, wie man deren bedarf. Auch Plato und bestimmter noch Aristoteles sehen die Sklaverei so an, und bei den Römern Florus, Varro; selbst bei Cicero findet sich dieselbe Ansicht. Der Sklave gilt als belebtes Werkzeug, als Sache, nicht als Person. Er wird als Sache gekauft und verkauft, für ihn gibt es weder Eigentum noch Ehe. Trotzdem schlägt oft der einfache Gedanke durch, daſs die Sklaven auch Menschen sind. Es lassen sich zalreiche Aussprüche der Art aus allen Zeiten bei

Griechen wie bei Römern ſammeln. So heißt es in Euripides Phrixus bei Stob. Floril. 39:

Πολλοῖσι δούλοις τοὔνομ' αἰσχρόν· ἡ δὲ φρὴν
Τῶν οὐχὶ δούλων ἐστ' ἐλευθερώτερα

und ebendaſelbſt 28:

Κἂν δοῦλος ᾖ τις, οὐδὲν ἧττον, δέσποτα,
Ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν.

Bekannt iſt das Wort, welches Terenz einem Sklaven in den Mund legt: „Homo sum, humani nihil a me alienum puto“. Aber im Leben gilt die Sklaverei nichtsdeſtoweniger als unbedingt nötig und deshalb gerechtfertigt. Bis in den Anfang der römiſchen Kaiſerzeit bleibt die althergebrachte Behandlung der Sklaven unerſchüttert. Erſt von da an beginnt, namentlich unter dem Einfluſs der ſtoiſchen Doktrin von der Gleichheit aller Menſchen, ihr Los ſich zu mildern. Seneca ſchreibt auch den Sklaven die Menſchenwürde zu, und wärend Cato ſie noch zu den Ochſen auf die Streu verwieſen hatte, betrachtet ſie Plinius bereits als ſeine dienenden Freunde. Entſcheidet unter Nero auch noch der Senat dahin, daſs ſämtliche 400 Sklaven bis zu den Weibern und Kindern hin, die mit dem Stadtpräfekten Pedanius Secundus in der Nacht ſeiner Ermordung unter einem Dache geweſen ſind, dem alten Geſetz gemäß hingerichtet werden ſollen, ſo zeigen die Verhandlungen über dieſen Fall, die uns Tacitus (Ann. XIV, 42 sq.) aufbewart hat, deutlich genug, welche Zweifel an der Rechtmäßigkeit einer ſolchen Behandlung der Sklaven bereits verbreitet waren, und daſs die öffentliche Meinung anfing, ſich ſtark zu Gunſten einer menſchlicheren Behandlung umzuwandeln. Seit Trajan und noch mehr ſeit Hadrian zeigt ſich dies noch deutlicher. In ſteigendem Maße beſchränkte die römiſche Geſetzgebung die frühere Rechtloſigkeit der Sklaven. Hadrian verbietet, Sklaven willkürlich zu töten. Sind ſie ſchuldig, ſo ſollen ſie vor den Richter geſtellt und ordnungsmäßig verurteilt werden. Sklaven und Sklavinnen dürfen nicht mehr zu unehrlichem Gewerbe an Kuppler verkauft werden; die Sklavenzwinger, die ergastula, werden aufgehoben; jenes oben erwänte Geſetz wird dahin gemildert, daſs im Falle der Ermordung ihres Herrn nur noch die Sklaven hingerichtet werden ſollen, die ihm ſo nahe geweſen ſind, daſs ſie hätten Zeugen der Tat ſein können. Das römiſche Recht erkennt jetzt die Menſchenwürde der Sklaven ausdrücklich an. Ulpian ſagt (Dig. l. I, tit. I, c. 4): „Jure naturali omnes liberi nascuntur; quod attinet ad jus civile servi pro nullis habentur, non tamen et jure naturali, quia quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt“. Schon Hadrian hatte eine Matrone verbannt, die ihre Sklavinnen grauſam gezüchtigt. Septimius Severus belegt etwas derartiges mit der Strafe der Entehrung. Unterrichte Sklaven dürfen nicht zu Arbeiten angehalten werden, die ihrer Bildung nicht entſprechen; Kontrakte, die beim Kauf geſchloſſen ſind, müſſen gehalten werden. Auch Eigentum wird jetzt den Sklaven zugeſtanden. Sie dürfen, was ſie erübrigen, zu ihrer Loskaufung verwenden; öffentliche Sklaven dürfen über die Hälfte ihres Nachlaſſes verfügen.

Möglich iſt es allerdings, daſs ſeit Septimius Severus auch chriſtliche Gedanken auf dieſe Entwickelung Einfluſs geübt haben, aber nachweisbar iſt ein ſolcher Einfluſs nicht, und jedenfalls wäre es irrig, dieſelbe ganz auf Rechnung des Chriſtentums zu ſetzen. Im Gegenteil wird man hier eine aus dem Heidentum ſelbſtändig hervorgehende auf Anerkennung des allgemein Menſchlichen gerichtete und in dieſem Sinne dem Chriſtentum entgegenkommende Strömung zu ſehen haben. Überhaupt wäre es falſch, dem Chriſtentum, wie das oft, von Möhler wie von Baur, um nur dieſe beiden ſonſt ſo verſchiedenen Perſönlichkeiten zu nennen (vgl. Möhler, Bruchſtücke aus der Geſch. der Aufhebung der Sklaverei, in den geſammelten Schriften II, S. 54 ff.; Baur, Das Chriſtentum u. d. Kirche in den 3 erſten Jahrh. S. 369), geſchehen iſt, irgend welche auf Emancipation der Sklaven gerichtete Gedanken zuzuſchreiben, als ob die Kirche dieſe Emancipation im Prinzip anerkannt und nur mit Rückſicht auf die Verhältniſſe deren ſofortige Durchfürung verſchoben hätte. Im ganzen N. T. findet ſich davon keine Spur. Auch die Stelle 1 Kor. 7, 21 darf nicht hieher gezogen werden. Dort

rät der Apoſtel dem Sklaven nicht etwa an, wenn er frei werden kann, das zu benutzen, ſondern ſelbſt dann Gebrauch von ſeiner Berufung als Sklave zu machen und dem Sklavenſtande treu zu bleiben. Einerſeits der Zuſammenhang, andererſeits das *καί* geſtatten es nicht, wie auch Luther tut, *τῇ ἐλευθερίᾳ* zu ergänzen. Ebenſowenig iſt im Briefe an den Philemon von Freilaſſung des Sklaven die Rede. Die Kirche ſteht der Sklaverei zunächſt ganz neutral gegenüber. Auf ihrem Gebiete iſt, wie jeder andere Gegenſatz dieſes irdiſchen Lebens, ſo auch der von Freien und Sklaven aufgehoben. Für ſie gibt es ebenſowenig Herren und Knechte, wie es Griechen und Barbaren, Männer und Weiber gibt; in Chriſto iſt das Alles eins, und was die Zugehörigkeit zum Gottesreiche anlangt, iſt das Sklaveſein ſo wenig ein Hindernis wie das Freiſein eine Förderung. Der Sklave hat daran ebenſo Teil wie der Freie. In Chriſto iſt der Freie ein Knecht und der Sklave ein Freier. Auf dem Gebiete des äußerlichen Lebens aber denkt die Kirche ſo wenig daran, die Inſtitution der Sklaverei aufzuheben, als ſie daran denkt, den Stat aufzuheben. Hier bleibt jeder in dem Stande, in welchem er berufen iſt. Der Herr bleibt Herr, und der Sklave Sklave, nur daſs der Herr jetzt anders herrſcht, und der Sklave anders dient. Als Chriſt ſieht der Herr jetzt auch in ſeinem Sklaven ſeinen Bruder in Chriſto und behandelt ihn deshalb mit Milde und Güte, und als Chriſt dient der Sklave ſeinem Herrn nur um ſo treuer und gewiſſenhafter in dem Bewuſstſein, daſs er nicht Menſchen dient, ſondern dem Herrn. Um ſo weniger konnte man der äußeren Befreiung der Sklaven Wert beilegen, je höher man die innere Freiheit, die ſie in Chriſto ſchon hatten, ſchätzte, und je gewiſſer man überzeugt war von dem baldigen Ablauf der gegenwärtigen Weltzeit. Sich für den großen Tag der Wiederkunft Chriſti rüſten und bereit halten, das nahm die ganze Sorge in Anſpruch, und das konnte der Sklave ſo gut wie der Freie. Was ſollte ihm alſo die Freiheit? Im Hinblick auf dieſes höhere Ziel, auf die Freiheit, die Chriſtus bringt, tat er beſſer, die kurze Zeit bis dahin zu bleiben, wie er war.

Ebendieſelbe Anſchauung begegnet uns bei den Vätern. Emancipationsgedanken finden ſich wol in Verbindung mit kommuniſtiſchen Ideeen bei den Gnoſtikern, in der Kirche nicht. „Bin ich ein Sklave, ſo trage ich es, bin ich ein Freier, ſo rühme ich mich der freien Geburt nicht“, ſagt Tatian (Orat. c. 11). Tertullian redet geradezu geringſchätzig von der bürgerlichen Freiheit. „Auch die Freiheit der Weltmenſchen ſetzt ſich einen Kranz auf (die Freigelaſſenen trugen einen Kranz). Aber du biſt ſchon von Chriſto losgekauft und um einen hohen Preis. Wie ſoll die Welt den, der im Dienſte eines anderen ſteht, freilaſſen können? Sieht es ſo aus, als ob man freigelaſſen wäre, ſo iſt doch klar, daſs man noch dienſtbar iſt. Alles iſt in der Welt nur Schein, nichts Warheit. Denn auch zuvor warſt du frei von der Herrſchaft eines Menſchen, als ein von Chriſto losgekaufter, und nun biſt du ein Knecht Chriſti, obwol von Menſchen freigelaſſen (De coron. mil. c. 13)“. Lactanz ſtellt den Unterſchied von frei ſein und Sklave ſein ganz in Parallele mit dem Unterſchied von reich und arm ſein. „Wir meſſen die menſchlichen Dinge nicht nach dem Maßſtabe des Fleiſches, ſondern des Geiſtes. Deshalb ſind unſere Knechte, obwol ſie dem Leibe nach anders geſtellt ſind, doch unſere Knechte nicht, ſondern wir halten ſie im Geiſt wie unſere Brüder und in der Religion wie Mitknechte“ (Instit. V, 15). Wol nahm ſich die Kirche der Sklaven an. Sie mante eindringlich und oft, ſie als Brüder zu behandeln, ſie ſtrafte jede Härte gegen dieſelben, ſie kam ihnen nötigenfalls mit ihren Zuchtmitteln zu Hilfe. Nach den apoſtoliſchen Konſtitutionen ſoll der Biſchof von denen, die ihre Sklaven ſchlecht behandeln, keine Oblationen annehmen (IV, 6); die Synode von Elvira beſtimmte, daſs eine Frau, die ihre Sklavin im Zorn ſchlägt, ſo daſs ſie binnen drei Tagen ſtirbt, wenn es abſichtlich geſchehen iſt, 7 Jare, wenn zufällig, 5 Jare von der Kommunion ausgeſchloſſen ſein ſoll (Conc. Illib. can. 5). Vor Allem, ſie brachte auch den Sklaven das Evangelium ſo gut wie den Freien. „Wir weiſen niemand zurück, auch nicht den rohen Sklaven“, ſagt Origenes (c. Celsum III, 45). „Wir belehren die Sklaven, wie ſie die Geſinnung eines freien Menſchen und durch den Glauben die ware Befreiung

erlangen können" (a. a. O. III, 55). War der Sklave, wozu allerdings die Zustimmung seines Herrn erfordert wurde, die nur dann für unnötig galt, wenn sein Herr ein Heide und ihm feindlich gesinnt war, in die Kirche aufgenommen, so war dort zwischen ihm und einem Freien kein Unterschied mehr. Die höchsten Ämter standen ihm offen; er konnte Gemeindevorsteher sein, während sein Herr ein einfaches Gemeindeglied war. Kalixt ist aus einem Sklaven Bischof von Rom geworden. Es gab keinen Unterschied der Plätze in der Kirche, der Sklave aß von demselben gesegneten Brode und trank aus demselben gesegneten Kelche; unter den Blutzeugen, die die höchste Ehrenkrone erlangt hatten, verehrte die Kirche auch Sklaven und Sklavinnen. Nirgend aber findet sich die geringste Spur, dass man die Sklaverei selbst als mit dem Christentum prinzipiell unvereinbar, dass man es als ein Unrecht für einen Christen angesehen hätte, Sklaven zu haben. Clemens von Alexandrien missbilligt zwar wie sonstigen Luxus, so auch das Halten einer großen Dienerschaft; dass Christen überhaupt Sklaven haben, beanstandet er nirgends, setzt es vielmehr als selbstverständlich voraus. Die apostolischen Konstitutionen rechnen zu dem Notwendigen, was zu kaufen ein Christ auf den Markt gehen darf, auch Sklaven. Chrysostomus und Augustin haben nie das Recht des Herrn an seinem Sklaven bezweifelt. „Nicht freie Herren hat Christus aus den Knechten gemacht, sondern gute Knechte aus bösen Knechten", sagt Augustin (Enarrat. in Ps. CXXIV, 7) und ausdrücklich legt er den Herren auch das Recht bei, ihre Sklaven zu schlagen, wenn es nur gerecht und mit Maß geschieht (De civ. Dei XIX, 16). Ja, als die Kirche vermögend wurde, wird sie selbst Sklavenbesitzerin und macht ihr Recht an den Sklaven ganz dem allgemein geltenden Rechte entsprechend one jeden Skrupel selbst geltend. Gregor d. Gr. befiehlt, einen entflohenen Sklaven der römischen Kirche aus Otranto, der noch dazu von Weib und Kind weggerissen war, um in Rom als Bäcker zu dienen, „mit allen Mitteln" nach Rom zurückzubringen (Ep. IX, 102). Der Bischof darf, um das Kirchengut nicht zu deterioriren, nur ausnahmsweise und in sehr engen Grenzen Sklaven der Kirche freilassen, er muss die entflohenen zurückholen lassen und festhalten (Synode von Agde can. 7 — Orleans v. 541 can. 32). Die Kirche macht ihr Recht ebenso entschieden geltend, wie jeder andere Sklavenbesitzer, ja selbst Klöster finden wir, wenigstens im Abendlande, wo sie dieselben zu ihrem Ackerbau nötig hatten, im Besitz von Sklaven. Ebenso wie die Kirche ihr eigenes Recht an Sklaven geltend macht, schützt sie auch das Recht anderer. Ehen von Sklaven bedürfen unbedingt der Zustimmung ihrer Herren. Fliehen ein Sklave und eine Sklavin in eine Kirche in der Absicht, sich wider Willen ihrer Herrschaft zu verheiraten, so ist eine solche Verbindung ungültig (Konzil v. Orleans 541 can. 24). Kein Bischof darf einen Sklaven ordiniren, kein Kloster einen solchen als Mönch aufnehmen one Zustimmung seines Herrn, da er durch die Ordination oder durch die Aufnahme in ein Kloster seinem Herrn verloren ginge (Konzil v. Orleans 538 can. 26 — Leo M. Ep. III, 1 — Conc. Chalcedon. c. 4).

Damit ist nicht ausgeschlossen, dass man die Freilassung von Sklaven als ein gutes Werk ansah, nur freilich nicht im Sinne moderner Emancipationsgedanken. Der Kirche oder auch nur einzelnen Kirchenlehrern die Absicht unterzuschieben, die Sklaverei allmählich zu beseitigen, sie in ein Dienstverhältnis umzugestalten, einen Handwerkerstand heranzubilden und so einen Mittelstand zu schaffen (z. B. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege, S. 91), ist ein Phantasiegebilde, das mit der Wirklichkeit nicht stimmt. In der Zeit vor Konstantin ist von Freilassungen übrigens selten die Rede. Aus dem Briefe des Ignatius an den Polycarp (c. 4) ergibt sich allerdings, dass Sklaven auf Gemeindekosten losgekauft wurden. Aber Ignatius ermant die Sklaven, dass sie das nicht verlangen sollen. Es geschah offenbar nur, wenn der Sklave sittlich gefährdet war, und ein Recht darauf steht ihm nicht zu. Die apostolischen Konstitutionen rechnen Befreiung von Sklaven zu den Werken der Liebe (IV, 9). Das sind aber auch die beiden einzigen Stellen, in denen von Freilassung die Rede ist. Zweifellos ließen die Heiden öfter Sklaven frei als die Christen. Bei jenen wirkten unlautere Motive, Ehrgeiz, oft auch Gewinnsucht mit, die bei diesen fehlten. Ein

Christ erachtete sich schon deshalb verpflichtet, seine Sklaven zu behalten, weil er sie ja dann eher für den Glauben gewinnen und erziehend auf sie einwirken konnte. „Ein Familienvater sorgt auch für seine Sklaven wie ein Vater für seine Söne, sie zur rechten Verehrung Gottes anzuleiten", sagt Augustin (De sermone Dni in monte I, 59). In der nachkonstantinischen Zeit werden die Freilassungen, die nun auch zu einem in der Kirche vorgenommenen Akte ausgestaltet werden, häufiger, aber auch in dieser Zeit liegt ihnen nicht, wie Wallon (Histoire de l'esclavage III, 318), Chastel (Etudes historiques sur l'Influence de la charité p. 155 sq.) u. a. meinen, die nur durch die Zeitumstände in Schranken gehaltene Absicht einer Aufhebung der Sklaverei und der Gedanke, dass eigentlich jeder Mensch Anspruch auf die Freiheit hat, sondern ganz andere Motive zu Grunde. Die Motive sind asketischer Art, es ist die in steigendem Maße mönchische Ausgestaltung der Frömmigkeit, die dazu treibt. Man beurteilt die Sklaverei ganz änlich wie das Privateigentum. Wie dieses, so ist auch die Sklaverei erst durch die Sünde in die Welt gekommen, und wie man auf einen Teil seines Eigentums oder auf alles Eigentum verzichtet, um damit sich der Vollkommenheit, dem ursprünglichen Zustande zu nähern, so gibt man auch seinen Sklaven die Freiheit. Sehr häufig ist es, dass solche, die ein mönchisches Leben beginnen wollen, ihre Sklaven freilassen. So gibt Melania, als sie Rom verläßt, um in Jerusalem klösterlich zu leben, allen ihren Sklaven (es sollen 8000 gewesen sein) die Freiheit; so entlassen Augustin und seine Kleriker, ehe sie ihr klösterlich gemeinsames Leben beginnen, ihre Sklaven (Serm. 355. 356). Nur aus diesen Anschauungen heraus sind die Aussprüche, welche die ursprüngliche Freiheit aller Menschen betonen, richtig zu verstehen. „Ich hätte nicht gedacht, dass ein christusliebender Mann, der die Gnade erkannt hat, die alle frei macht, noch einen Sklaven habe", schreibt Isidor von Pelusium an einen vornehmen Mann. Ein christusliebender Mann ist ein mönchisch Lebender, der deshalb wie auf sein Eigentum auch auf seine Sklaven verzichtet (vgl. dazu Neander, K. Gesch. II, 53). Sehr häufig findet man das Wort Gregors d. Gr. citirt (Ep. V, 12): „Da unser Erlöser, der Urheber der ganzen Schöpfung, die menschliche Natur deshalb annehmen wollte, um uns durch seine Gnade von den Fesseln der Knechtschaft, in denen wir gefangen waren, zu befreien und uns zur ursprünglichen Freiheit wider herzustellen, so geschieht etwas Heilsames, wenn Menschen, welche die Natur von Anfang frei geschaffen, und welche das Völkerrecht dem Joche der Knechtschaft unterworfen hat, der Freiheit, in der sie geboren worden, wider gegeben werden". Allein wenn man diese Stelle als Beweis gebraucht, dass die Kirche die Sklaverei als eine der allgemeinen Menschenwürde und deshalb als eine dem Christentum widersprechende Institution angesehen und deren Beseitigung angestrebt habe, so übersieht man ganz die schon oben dargelegte Stellung Gregors zur Sklaverei und nicht minder, dass der Papst eben in diesem Briefe wenige Zeilen weiter das eventuelle Eigentumsrecht der Kirche an den freigelassenen Sklaven aufs bestimmteste wart, dass er also weit davon entfernt ist, das Recht des Sklavenbesitzers irgend anzutasten. Nicht darin, die Sklaverei aufzuheben, sieht die Kirche ihre Aufgabe, so wenig sie das Eigentum zu beseitigen strebt oder den Stat, aber wie sie sich bemüht hat, die in der Verschiedenheit des Besitzers liegenden Härten zu mildern, und wie sie sich der Armen angenommen hat, so nimmt sie sich auch der Sklaven an und arbeitet nach allen Seiten daran, die in der Sklaverei liegenden Härten auszugleichen. Sie hält die Herren zur Gerechtigkeit und Milde an, sie verschafft den Sklaven Sonntags- und Feiertagsruhe, sie bietet ihnen in ihren Kirchen ein Asyl und nimmt sie gegen die Grausamkeit ihrer Herren kräftig in Schutz.

Geleugnet soll keineswegs werden, dass die folgerichtige Auswirkung der christlichen Ideeen die Sklaverei prinzipiell beseitigen musste. Christentum und Sklaverei sind schlechthin unvereinbar, denn es ist unmöglich, dass jemand ein Recht haben sollte, einen seiner Mitmenschen, der nach Gottes Bilde geschaffen ist, den Christus erkauft hat mit seinem Blute, der bestimmt ist, ein Glied des Gottesreiches zu sein, als eine Sache (das ist im Grunde das Wesen der Skla-

verei) zu behandeln. Allein man darf nicht übersehen, dass das Christentum sich unter den Völkern der alten Welt nur sehr kümmerlich ausgewirkt, dass es bald genug mit antiken Anschauungen sich verquickt hat. Das Christentum im römischen Reiche ist gar kein reines Christentum, sondern ein Gemisch von antiker und christlicher Weltanschauung. So darf es nicht wundernehmen, dass eine mit dem antiken Leben so unzertrennlich verbundene Institution wie die Sklaverei trotz ihres Widerspruchs gegen das Christentum nicht überwunden wird.

Schon in den letzten Zeiten des römischen Reiches fängt die Sklaverei an in Hörigkeit überzugehen. Es bildet sich die zalreiche Klasse der Kolonen, die, teils frühere Sklaven, teils frühere Freie, einen Acker in Erbpacht bebauen, aber an die Scholle gebunden sind. Neben ihnen gibt es aber auch noch, obwol weniger zalreich, eigentliche Sklaven, und als dann in den germanischen Reichen die kleineren freien Grundbesitzer, die ihre Freiheit nicht behaupten konnten, ihre Freiheit aufgaben, ihr Land irgend einem großen geistlichen oder weltlichen Grundherrn übertrugen und als Zinsland zurück erhielten, verschmolzen allmählich die verschiedenen Klassen von Unfreien, vom eigentlichen Sklaven (servus) bis zum ehemals freien Zinsbauern hin, in eine große Masse von, wenn auch sehr verschieden gestellten und in verschiedenem Maße belasteten, Hörigen. Eine Sklaverei wie in der antiken Welt kennt das Mittelalter innerhalb der Christenheit nicht mehr. Dem Institut der Hörigkeit gegenüber hat die Kirche eine ganz ähnliche Stellung eingenommen wie früher zur Sklaverei. Sie hat das Institut als solches anerkannt. War sie doch selbst im Besitz zalreicher Hörigen. Jede Kirche, jedes Kloster, Spitäler und sonstige kirchliche Stiftungen besaßen deren. Aber, selbst eine milde Herrin, hat sie wesentlich zur Hebung dieser Klasse beigetragen. Die Stellung der Hörigen wird unter ihrem und dann namentlich unter dem Einflusse der aufblühenden Städte zusehends besser, bis mit der Einfürung des römischen Rechts und unter der Einwirkung ungünstiger wirtschaftlicher Verhältnisse im 14. und 15. Jarhundert ein Rückschlag erfolgt, und nun, nicht one Mitschuld der Kirche, die Lage der Bauern eine derartig gedrückte wird, wie nie zuvor. Bald hie bald da kommt es zu Bauernaufständen, die Vorboten der sozialen Revolution des 16. Jarhunderts. Freilassung von Hörigen wird wie früher Freilassung von Sklaven als ein gutes und verdienstliches Werk angesehen und kommt in den ersten Jarhunderten des Mittelalters häufig vor. Gallische Bischöfe schenken oft Hunderten von Leibeigenen die Freiheit, und zalreiche Dokumente begründen derartige Freilassungen mit der Sorge für das Seelenheil derer, die so auf ihr Eigentum verzichten. So, um nur einige Beispiele zu geben, läßt ein gewisser Engilrich 963 eine Hörige frei „pro peccatis meis et ob amorem dilectae conjugis meae Azzelun ut in futuro veniam aliquam promereri mereamur“ (Baur, Hessisches U.-B. II, 1) und ein gewisser Bernarius begründet die Freilassung einer Hörigen 839 mit den Worten: „Si quis sibi vult dimitti dimittere debet“ (Beyer, Urkundenbuch f. d. Mittelrhein I, 85). Später kommen derartige Freilassungen kaum mehr vor. Viel häufiger schenkt man um seines Seelenheils willen Hörige an Kirchen und Klöster.

Wärend aber innerhalb der Christenheit eigentliche Sklaverei nicht mehr vorkam, gerieten in den Kreuzzügen und bei dem auf diese folgenden stärkeren Vordringen des Islam Tausende von Christen in die Gefangenschaft der Ungläubigen und wurden von diesen als Sklaven verkauft. Ihrer haben namentlich die beiden Orden der Trinitarier und der Nolasker (vgl. über sie Uhlhorn, Christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 285 ff.) sich angenommen. Durch die ganze Christenheit sammelten sie Gelder zum Loskauf von Sklaven und gaben auf zalreichen oft mit Lebensgefar verbundenen Reisen (Redemtionen) vielen Sklaven die Freiheit zurück. Sie haben ihre Tätigkeit bis in unser Jarhundert fortgesetzt, bis die Eroberung Algiers durch die Franzosen den Raubzügen des Islam definitiv ein Ziel setzte.

Die Entdeckung von Amerika hatte eine neue Sklaverei zur Folge. Statt der Indianer, denen der edle Las Casas die Freiheit erkämpfte, wurden Negersklaven in die neu entdeckten Länder gebracht, und 300 Jare hat Europa die Schätze

der neuen Welt durch Sklavenarbeit ausgebeutet. Zuerst bei den Quäkern ist das Bewusstsein aufgewacht, dass die Sklaverei mit dem Christentum grundsätzlich unvereinbar sei. Pennsylvanien ist, wie Hase (K. Gesch. 10. Aufl. S. 522) sagt, „die Wiege der Freiheit geworden für die Neger und für die Welt". Methodisten und Baptisten stellten zuerst die Forderung grundsätzlicher Aufhebung aller Sklaverei auf, und haben dafür gekämpft und gelitten. Seit dem Anfang dieses Jarhunderts ist es dem Evangelium unter Mitwirkung des immer mächtiger hervorbrechenden Dranges nach bürgerlicher Freiheit gelungen, sie durchzusetzen. In England hat William Wilberforce dieser Sache sein Leben gewidmet und sie nach schweren Kämpfen zum Siege gefürt. Im J. 1807 wurde hier der Sklavenhandel abgeschafft. Das englische Volk opferte 360 Millionen Mark zur Entschädigung der Sklavenbesitzer, und vom 1. Aug. 1834 an waren sämtliche Sklaven in englischen Kolonieen frei. Dänemark folgte diesem Beispiele 1847, Frankreich 1848, Holland 1862. Auch der Papst Gregor hatte schon 1839 den Sklavenhandel als unchristlich verworfen. In den vereinigten Staten von Nordamerika erhoben sich die Südstaten vergeblich zur Aufrechterhaltung der alten Institution. Der Sieg der Nordstaten bezeichnen auch hier ihr Ende (31. Jan. 1865). Brasilien hob sie 1871 auf. Gegenwärtig besteht, so weit das Gebiet christlicher Staten reicht, keine Sklaverei mehr. Auch die Hörigkeit ist im Laufe des Jarhunderts überall schrittweise beseitigt, und die persönliche Freiheit für alle errungen. Haben dabei auch andere Faktoren mitgewirkt, es ist doch in erster Linie ein Sieg des Christentums und vor Allem des Protestantismus, dessen Verdienst es ist, das Christentum aus der Vermischung mit antiken Ideeen rein dargestellt und auch diesen Rest antiken Lebens beseitigt zu haben.

Litteratur: Vgl. außer den schon angefürten Werken: H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, Paris 1847, III Bde.; Rivière, L'église et l'esclavage, Paris 1864; J. Buchmann, Die freie und die unfreie Kirche in ihren Beziehungen zur Sklaverei, 1873; ganz besonders die gründliche Abhandlung von Overbeck, Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche, in den Studien zur Gesch. der alten Kirche (Schloß-Chemnitz 1875) S. 158 ff.; Zahn, Sclaverei und Christenthum in der alten Welt, 1879; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche (Stuttgart 1882); Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas (Tübingen 1866); Wiskemann, Die Sklaverei (Leiden 1866). **G. Uhlhorn.**

Slavische Bibelübersetzungen. Was die Germanisten an ihrem Ulfilas, haben die Slavisten an ihrem Cyrill und Method, vielleicht in noch ausgiebigerer und ausgeprägterer Weise: denn, wenn Grimm in Ulfilas' Übersetzung der h. Schrift alle Mundarten der deutschen Zunge findet, so ist den slavischen Stämmen aller Mundarten die Cyrillische, altslowenische Übersetzung der Bibel sogar ganz verständlich.

In welchem Dialekte Cyrill und Method predigten und schrieben, ist eine offene Frage, die bereits eine wissenschaftliche Literatur hinter sich hat, an deren endlicher Lösung die besten, wissenschaftlichsten Kräfte fast aller slavischen Stämme seit Dezennien arbeiten; ich nenne die Angesehensten: Dobrovský, Schafárik, Kopitár, Wostokow, Köppen, Grigorovič, Hanka, Miklosich, Schleicher, Jagič, Racki, Hattala, Geitler, Grot, Sreznevský, Leskien, Polivka ꝛc. ꝛc. Alle diese Slavisten teilen sich in Bezug auf die Frage, in welchem Dialekte die erste Übersetzung der Bibel geschrieben wurde? in zwei Gruppen, von denen die Einen die Cyrillo-Methodeische Sprache der ersten slavischen Bibel und der ersten altslavischen liturgischen Bücher für eine altbulgarische ausgeben (Schafárik, Schleicher, Hattala, Wostokow, Geitler, Leskien), wärend nicht weniger tüchtige Slavisten und massenhaft wissenschaftliche Männer, wie Kopitár, Miklosich, Jagič ꝛc. dieselbe Altslowenisch nennen.

Beide Gruppen haben ihre Beweise, beide provociren und stützen sich auf Codices, Denkmale und andere paläographische Schriften der ersten christlich-slavi-

ſchen Literaturepoche*). Für das große chriſtliche Publikum, welches aus anderen als philologiſchen Geſichtspunkten die Angelegenheit der Überſetzungen der Bibel unter den verſchiedenen Nationen der Erde betrachtet und darüber näher aufgeklärt zu werden wünſcht, tritt dieſe Auseinanderſetzung der Slaviſten in die zweite Linie zurück. Es iſt dieſem Publikum genug, zu wiſſen, daſs die Slaven in der Mitte des 9. Jarhunderts bereits ihre Schriftſprache gehabt und ihre erſten literariſchen Produkte anfänglich die Evangelien und Epiſteln, ſpäter die ganze heil. Schrift und liturgiſche Bücher waren.

Die Träger dieſer Woltat an ein großes Volk waren die beiden Brüder Conſtantin (ſpäter mit dem Kloſternamen Cyrill genannt) und Methob (ſ. d. Art. Bd. III. S. 419). Cyrill überſetzte zunächſt die Evangelien und Epiſteln, dann den Pſalter und ſtellte einzelne zum Gottesdienſte nötige liturgiſche Bücher und Formeln her. Die ganze heil. Schrift warſcheinlich erſt in Ober-Moravien, nach dem Jare 863. Die Zuſammenſtellung der nach ſeinem Namen benannten Schrift (Azbuka) fällt auf das Jar 855.

---

*) Wir zälen hier einige auf, deren wir auch im Texte umſtändlicher zu erwänen haben werden.

1) Ostromirowo Evangelie. Izdannoe Alex. Wostokowym = Oſtromirs's Evangelium vom Jare 1056—1057 mit Beifügung des griechiſchen Textes der Evangelien und mit grammatiſchen Erklärungen herausgegeben von Alex. Woſtokow, St. Petersburg. Druck der kaiſerlichen Akademie der Wiſſenſchaften 1843. VIII S. Vorrede, 294 Bl. Text, 315 S. Grammatik nebſt Gloſſar, 8 S. Nachweiſe der aufgenommenen Verſionen und der Druckfehler in gr. Quart. Mit 2 Tafeln Schriftproben und 3 facſimil. Bildniſſen der Evangeliſten (Miniaturen) in Kupfer. Hierüber Mehreres im Texte.

2) Evangelia slavice quibus olim in regum Francorum oleo sacro inungendorum solemnibus uti solebat ecclesia Remensis vulgo „Texte du Sacre," ad exemplaris similitudinem descripsit et edidit Silvestre, Ordinis S. Gregorii Magni unus e Praefectis aliorumque Ordinum Eques. Lutetiae Parisiorum 1843.

Dieſe äußerſt ſplendide Ausgabe dieſes Codex wurde auf Unkoſten des Kaiſers von Rußland veranſtaltet. Der königl. franzöſiſche Calligraph Silveſtre nahm von der Handſchrift vollkommen alle Seiten ab, welche Giraud auf 94 Kupfertafeln eingravirte (32 cyrilliſch, 62 Bl. glagolitiſch), und ſo kam das treueſte Bild — ſelbſt das farbige, feinſte Papier gleicht dem Pergamente der Handſchrift — dieſes Denkmals in die Hände der Gelehrten, auf daſs ſie ſelbſtändig darüber urteilen könnten. Daſs dann Barth. Kopitar einigen in den Buchhandel gekommenen Exemplaren dieſer ſplendiden Editio princeps des „Texte du Sacre" ſeine Prolegomena historica beifügte, das Sazauer Manuſcript in das 14. Jarhundert willkürlich verlegte, vor jede Seite des Manuſcript die lateiniſche Verſion aus der Vulgata zum größten Überfluſs voranſtellte (Hanka: Sazawo-Emmauntinum S. 15), verurſachte und rief eine Polemik hervor, die lange Jare in Rußland, Polen, Böhmen und Deutſchland ſich breit machte, bis ſie Hanka entſchiedenſt und ſiegreich beendigte. S. folgende Nr.

3) Sazawo-Emmauntinum Evangelium nunc Remense vulgo „Texte du Sacre" = Sazawo Emmauzskoje Svjatoje Blagoviestvovanije nyněže Remeskoje na neže prěže prisiegaša pri věnčalnom myropomazanij cari francuštij, s pribavleniem s boku togože čtenija latinskymi bukvami sličeniem ostromirova evangelia i ostrožských čtenij. V češskoj Praže. Pečat' i bumaga c. k. pridvornoj knigopečatni synov Bogumila Haase 1846. Ausgabe der Urſchrift in cyrilliſchen, Kirchen- und zugleich lateiniſchen Lettern, nebſt Unterlegung der Oſtromir'ſchen und Oſtroger bibliſchen Parallelſtellen, von Wacesław Hanka, Ritter, Bibliothekar ꝛc., Prag in Böhmen bei Bohumit Haaſe. Darüber Näheres im Text.

4) Evangelium Svatého Jana. Ein Bruchſtück des Evang. Johannis, Pergament, aus dem 10. Jarhundert. Siehe Zeitſchr. des Böhm. Muſeums 1829, II, 33. Abgedruckt die älteſt. Denkm. 1840, Prag. S. 105.

5) Joann Exarch bolgarskij, von Kalajdovič. Moskwa 1825. Eine bulgariſche Handſchrift vom 14. Jarh., in welcher ſich die Nachricht des bulgariſchen Mönchs Chrabr aus dem 10. oder 11. Jarh. über die Zuſammenſtellung des ſlaviſchen Alphabets durch Cyrill erhalten hat. Dieſelbe lautet: „Sloviene neimiechu knig, nu črtami i riezami čtiechu i gadachu pogani sušče." Deutſch wörtlich: „Die Slowenen hatten keine Bücher, darum mit Strichen und Ritzen laſen und warſagten ſie, Heiden ſeiend ꝛc.).

6) Načala sviaščennago jazyka slovian etc. Elemente der ſloweniſchen Kirchenſprache von V. Hanka 1846. 48 S. in 12°. Mit den beiden ſloweniſchen Alphabeten in Kupfer. Das Werkchen erſchien in beiden Sprachen, ruſſiſch und böhmiſch.

Als der ſlaviſche Gottesdienſt im großmähriſchen Reiche vernichtet wurde, flohen die Schüler Methods, namentlich der bulgariſche Biſchof Klement, welcher mit Cyrill und Method gekommen war, dann die hier gebildeten Horazd (Gorazd), Naum, Wawrinec, Angelar, Sáva ꝛc. nach dem Süden, nach der erſten Heimat der ſlaviſchen Gottesdienſte, nach der Bulgarei zumal, und mit ihnen ging auch der Segen der heil. Schrift, der erſten ſlaviſchen Verdolmetſchung und der jungen chriſtlich-ſlaviſchen Literatur. In Bulgarien, Serbien und teilweiſe auch in Kroatien ſchwang ſich zu Folge dieſes Ereigniſſes die ſlaviſche Liturgie empor; von Bulgarien aus erhielt das Chriſtentum die verdolmetſchte Cyrilliſche Bibel und mit dieſer die altſloweniſche Kirchenſprache auch Rußland. Eine Abſchrift des Cyrill iſt der ſlaviſchen Literatur erhalten worden in dem Oſtromir'ſchen Codex (ſ. S. 352, Note 1). Woſtokow, dieſer „Entdecker des Organismus der altkirchenſlaviſchen, oder altbulgariſchen Sprache," als welchen ihn die Ruſſen verehren, ſagt von dieſem Codex: „Cyrills Autograph ſei in der Bulgarei oder in Moravien geblieben, davon ſei nach hundert Jaren eine Abſchrift für Wladimir in Kiew, davon noch ſpäter eine für die Sophien-Kirche in Nowgorod, und endlich von dieſer die vorliegende Oſtromir'ſche genommen worden."

Dieſes Oſtromir'ſche Evangelium iſt nach Woſtokow*) eine Handſchrift auf Pergamentblättern mit ſchönſter Uncialſchrift in zwei Columnen geſchrieben; beſteht aus 294 Blättern (8 Zoll Länge, faſt 7 Zoll Breite). Es wurde dieſes Denkmal nach Ableben der Kaiſerin Katharina II. in ihren Gemächern gefunden und im Jare 1806 Kaiſer Alexander I. unterbreitet, welcher es in die kaiſ. öffentliche Bibliothek niederzulegen befal. Der Codex enthält auf der Rückſeite der erſten Miniatur (Abbildung des Evangeliſten St. Johann) die Aufſchrift: „Evangelie Sofijskoje Aprakos," woraus geſchloſſen wird, die Handſchrift habe der Sophienkirche in Nowgorod angehört, und iſt, worauf der Name Aprakos hindeutet, ein Evangeliar, in dem die Evangelien nach den Sonntagen, beginnend von Oſtern, geordnet ſind, wie ſie von der orthodox-griechiſchen Kirche gebraucht

---

7) Radices linguae slovenicae veteris dialecti. Scripsit Franciscus Miklosich, Phil. et Jur. Doctor. Lipsiae, Weidmann MDCCCXLV. 147 S. gr. 8°.

8) Desſelben Gelehrten: S. Joannis Chrysostomi Homilia in ramos palmarum Slovenice, latine et grace cum notis criticis et glossario edidit etc. Accedunt epimetra duo ad historiam Serbiae spectantia. Vindobonae, Beck 1845. VIII und 72 S. in 8°.

9) Desſelben: Vitae Sanctorum. E codice antiquissimo palaeoslovenice cum notis criticis et glossario edidit etc. Accedunt epimetra grammatica quinque. Vindobonae, Wenedikt 1847. IV und 54 S. 8°. Desſelben mit Dümmler herausg. „Die Legende vom heil. Cyrillus." Wien 1870. (Denkſchriften der W. Akademie).

10) Joſeph Dobrovsky: a) Entwurf zu einem allgem. Etymologikon der ſlaviſchen Sprachen. Prag 1813. 8°. 86 S. b) Slavin, Botſchaft aus Böhmen an alle ſlaviſchen Völker, oder Beiträge zur Kenntnis der ſlaviſchen Litteratur nach allen Mundarten, 6 Hefte. Prag 1806. 8°. 479 S. c) Slowanka, zur Kenntnis der alten und neuen ſlaviſchen Litteratur, der Sprachkunde nach allen Mundarten, der Geſchichte, Alterthümer. Prag 1. Liefg. 1814. S. 254. 2. Liefg. daſelbſt 1815. S. 252.

11) A. Schleicher: Die Formenlehre der kirchen-ſlaviſchen Sprache, erklärend und vergleichend dargeſtellt. Bonn 1852.

12) A. Leskien: Handbuch der altbulgariſchen Sprache. Weimar 1871 (und andere in dieſes Fach einſchlagende Arbeiten).

13) V. Jagić: Studien über das altſlowen. glagolit. Zographos-Evangelium, im Archiv für ſlaviſche Philologie I.

14) L. Geitler: Staro-bulharská Fonologie se stálým zřetelem k jazyku litevskému (= altbulg. Phonologie mit ſtehender Rückſicht auf die lithauiſche Zunge). Prag 1873.

Außer dieſen Schriften ſind einzuſehen jene wiſſenſchaftliche Abhandlungen und Kritiken dieſer ſlaviſtiſchen Tätigkeit der Philologen zumal in den deutſchen Zeitſchriften, z. B. Berliner Jahrb. f. Wiſſenſch. Kritik 1837, über Kopitárs „Glagolita Clozianus" von Purkinë; Göttinger Gel. Anz. 1836 Nr. 33—35, v. Jakob Grimm über daſſelbe Werk; Gel. Anz. der k. bayr. Akademie 1837 Nr. 140—142, v. Schmeller; Wiener Jahrb. der Lit. Bd. LXXVI S. 103—133, v. Moritz Haupt; Göttinger Gel. Anz. 1823 Nr. 35; Grimms und Kopitárs Recenſionen der Dobrovsky'ſchen „Institutiones linguae slavicae dialecti veteris. Vindobonae 1822" etc. etc.

*) S. Hanka: Sazawo-Emmauntinum XXVIII. S. Note 3.

wurden. Es iſt geſchrieben im Jare 1056 und 1057 zu Nowgorod für den Statthalter (posadnik) Oſtromir, durch den Diakon Grigorij (Gregorius). Das iſt bis dato das älteſte Exemplar einer Cyrilliſchen Handſchrift mit angegebener Jareszal. Der Abſchreiber war ein ruſſiſcher Slave, wie das aus einzelnen Ruſſismen hervorleuchtet, welcher jedoch im Allgemeinen die Rechtſchreibung der kirchen-ſlaviſchen Sprache, — welche in anderen, ſpäteren Handſchriften mehr oder weniger verändert erſcheint — beobachtet hat. Es iſt auch deshalb dieſes Denkmal ſo wichtig, weil es am nächſten ſteht zu den Anfängen der kirchen-ſlaviſchen Literatur. Daſs der Codex aus einem bulgariſchen Original in der Mitte des 11. Jarhunderts copirt worden, geht aus den Schriftzügen und Wortformen, am unzweideutigſten aber aus dem Epilogus hervor: [Lateiniſche wörtliche Überſetzung: „Gloria tibi, Domine Rex coelestis, quod dignatus es me scribere Evangelium hoc. Coepi autem id scribere anno 6564 et absolvi id anno 6565*). Exaravi autem Evangelium hoc servo Dei dicto in baptizmo Josepho et in seculo Ostromiro propinguo Izaslavi ducis. Ego Gregorius Diaconus exaravi Evangelium hoc. Coepi autem scribere mensis Octobris die XXI in festo Hilarionis, et absolvi mensis Maji die XII festo Epiphanii. Et rogo omnes lectores: nolite maledicere, sed postquam correxeritis legite. Sic enim et sanctus Apostolus Paulus dicit: Benedicite, et non maledicite. Amen“].

Im 16. Jarhundert gab es in Rußland, zumal in Kiew und Nowgorod, mehrere änliche Denkmale der erſten cyrilliſchen Literatur, aber ſie ſind entweder in den vielen kriegeriſchen Stürmen, welche über Rußland kamen, vernichtet worden, oder ſie liegen noch irgendwo in den Archiven oder im Schutt alter Türme begraben. Die Herausgeber der erſten cyrilliſchen Bibel zu Oſtrog im Jare 1581 erzälen in der Vorrede, daſs ihnen der Moskauer Car Johann Vaſilievic eine Handſchrift der cyrilliſchen Bibel übermittelt habe aus der Zeit Vladimirs I., welcher 988 zu Cherſon ſich und ſeine Großen taufen ließ und ein mächtiger Beförderer des Chriſtentums wurde**).

In Bulgarien haben ſich Cyrill und Method, ſowie ihre Schüler und Erben ihrer welthiſtoriſchen Miſſion durch die verdolmetſchte Bibel und Grundlegung einer Literaturſprache am tiefſten in das Herz und Gemüt der Nation eingegraben. Die Bibel cyrilliſcher Verdolmetſchung und die liturgiſchen, altſlaviſchen Bücher ſind annoch im Gebrauche. Auf dieſen Grundlagen hat ſich ſchon in den erſten 60 Jaren des bulgariſchen cyrilliſchen Chriſtentums eine Literatur erbaut, wie ſich einer änlichen in dieſer Epoche (861—927) kein ſlaviſches Volk rühmen kann.

Aus Bulgarien hat ſich die ſlaviſche Bibel und der ſlaviſche Gottesdienſt nach Rußland verpflanzt. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunſt verbreitete ſich dann die altſloweniſche Bibel in vielen Millionen von Exemplaren. Der Editio princeps von Oſtrog (1581) folgten die Ausgaben: Moskau 1663; ich beſitze ein N. Teſtament v. J. 1815; Petersburg 1730—1739, 1751, 1756, 1757, 1759, 1762, 1763, 1778, 1784, 1797, 1802, 1806, 1811, 1815, 1822, 1862, 1863; Kiew 1758, 1779, 1788 ꝛc. In der Neuzeit erſchienen mehrere Ausgaben, welchen auch eine neuruſſiſche Überſetzung beigegeben wurde.

In Dalmatien und Kroatien hatte ſich frühzeitig auch ein beſonderes ſlaviſches Alphabet, ein wenig verſchieden von dem Cyrilliſchen, die ſogenannte Glagolica, glagolitiſche Schrift, eingebürgert und ſogar bis nach Bulgarien ausgebreitet. Es iſt nämlich die ſehr warſcheinliche Vermutung, daſs das glagolitiſche Alphabet eine Erfindung der dalmatiniſchen Slaven ſei, welche bei der Verfolgung der cyrilliſchen Liturgie — denn die lateiniſchen Mönche waren wie im Norden, ſo auch hier im Süden den ſlaviſchen Apoſteln abhold — durch die nach Bulgarien

*) Nämlich nach Erſchaffung der Welt, daher nach unſerer Zeitrechnung (6565—5508 = 1057) 1057 n. Chr.

**) S. „kratke očerky russkoj istorii“ v. Ilowaiskij, Moskau 1866 S. 19. Karamzin: Istorija. gosud. ross. (Geſchichte des ruſſ. Reiches I, 201 ff.).

ſich flüchtenden Dalmatiner daſelbſt eingefürt und bekannt gemacht wurde. Es exiſtiren Handſchriften aus jener Zeit, in welchen beide Alphabete in den Schriftſtücken vorkommen*). Die glagolitiſch geſchriebenen Bücher enthielten anfänglich Abſchriften der Texte der cyrilliſchen Verdolmetſchung der Bibel, aber nachträglich, als die ſlaviſche Liturgie in Dalmatien vollends unterſagt und ihre Ausübung verfolgt wurde, hat man dieſe Bücher nach dem römiſchen Ritus und im Geiſte der römiſchen Kirche geändert, der ganze Gottesdienſt wurde nach und nach, zwar mit ſlaviſchen Bekenntnisformeln gemengt, aber entſchieden römiſch, und ſo erſchienen die glagolitiſch geſchriebenen Bücher der röm. Hierarchie nicht mehr ſo gefärlich für den Katholizismus wie die Cyrilliſchen. Daher blieb die Glagolica bis auf den heutigen Tag unangefochten und erfreut ſich bei der Maſſe der Serbo-Kroaten Dalmatiens eines großen Anſehens, wiewol es nicht zu leugnen iſt, daſs die Zal der Glagoliten in Dalmatien und Kroatien von Tag zu Tag mehr ſchwindet.

Erſt die Reformation goſs friſchere Waſſerbäche eines waren chriſtlichen Lebens in die durch das Feuer der Verfolgung verbrannten Gefilde. Im Süden ermannten ſich erſt die Slowenen und begannen, von ihrem Adel eifrig und mächtig unterſtützt, ſlaviſche Gottesdienſte wieder einzufüren; aber es fehlte das reine Wort Gottes, es fehlten Bücher, doch der Mut war da und die Bekenntnisfreudigkeit ſtellte ſich ſofort ein. Wir begegnen ſchon im Jare 1555 einem ſloweniſchen „Evangelium Matthaei, nunc primum versum in linguam schlavicam“; zwei Jare ſpäter 1557 erſchienen ſloweniſch die 4 Evangelien und die Apoſtelgeſchichte von Primoz (Primus) Truber in Tübingen. Im Jare 1560 von demſelben die übrigen Schriften des N. Teſtaments. Tübingen 1566: „Celý Psalter“ (der ganze Pſ.); 1567—1577 die übrigen Teile des A. Teſtaments. Im Jare 1562 erſchien in Tübingen: „Prvi del Novoga Testamenta“ (Erſter Tl. des N. Teſtaments, 4 Evang. und Apoſtelgeſch.) von Anton Dalmatin und Stephan Iſtrian („s pomozhu drugih bratov sada prvo verno ztlmazhen“ = mit Hülfe anderer Brüder jetzt zum erſtenmal treu verdolmetſcht). Im folgenden Jare 1563 erſchien der andere Teil des N. Teſtaments kroatiſch und mit glagolitiſchen Buchſtaben gedruckt ebenfalls in Tübingen. Ebenda 1564: Propheten (Eine Probe, Jeſaias) von Leonhard Merčerič (Mercheritſch). 1575: Jeſus Sirach, verdolmetſcht von Georg Dalmatinac in Laibach. Ebenda von demſelben 1578: „Vsiga Svetiga Pisma pervi deil (= Erſter Tl. der ganzen h. Schrift); 1580: „Salamonove pripavisti“ (= Die Sprüche Salomos). Mit den einzelnen Teilen der h. Schrift bekannt gemacht, ſehnten ſich die Slowenen auch nach anderen Kirchenbüchern und gottesdienſtlichen Ordnungen, Katechismen, Erbauungsbüchern, Symbolen ꝛc. Und nach und nach erhielten ſie auch dieſe. So z. B. Luthers Katechismus Tübingen und Urach 1561. Derſelbe mit Erklärung des Athanaſianiſchen Symbols und einer Predigt über die Macht und Kraft des waren chriſtlichen Glaubens und zwar mit beiden ſloweniſchen Alphabeten — cyrilliſchen und glagolitiſchen, Tübingen 1561. N. Teſtament, cyrilliſch und glagolitiſch 1563. Melanchthons Loci communes, glagolitiſch und cyrilliſch 1562. Poſtilla oder kurze Erklärung der Sonn- und Feſttags-Evangelien, urſprünglich von Dr. M. Luther, Phil. Melanchthon und Joh. Brentius verfaſst und von Anton Dalmatin und Steph. Iſtrian ſloweniſch verdolmetſcht, glagolitiſch 1562; cyrilliſch 1563. Augsb. Confeſſion, kroatiſch und ſloweniſch, ſogar mit allen bei den Südſlaven damals üblichen Alphabeten, glagolitiſch, lateiniſch und cyrilliſch gedruckt, und zwar cyrilliſch und glagolitiſch im Jare 1562, lateiniſch 1564. Der Titel auf der kroatiſchen Ausg. lautet: „Artikuli, ili deli prave stare krstianske vere sada v novie iz latinskoga, nemskoga i krainskoga jazika va chrvacki verno stlmačeni“ (= Artikeln oder Teile des alten, waren, chriſtlichen Glaubens, jetzt von Neuem aus dem Lateiniſchen, Deutſchen und Sloweniſchen ins Kroatiſche treu verdolmetſcht.“). Die ſo berühmt gewordene, im Jare 1543

*) S. Pypin: Hiſtor. d. ſlav. Litteratur. St. Petersburg 1879, S. 39.

in Venedig gedruckte italieniſche Schrift: „Tratato utilissimo del beneficio di Giesu Christo“ überſetzte Anton Dalmatin ins Slowenische und erſchien das berühmte Zeugniſs mit glagolitiſchen Schriften gedruckt in Tübingen 1563*).

Endlich über das Schickſal des letzten Verſuchs einer neuen ſlowenischen Herausgabe der ganzen heil. Schrift in Laibach. Hier ſind zu nennen Georg Dalmatin, ein Slowene aus Gurkfeld in Krain, und Anton Dalmatin, ein Kroate aus Dalmatien; der letztere wurde wegen eifriger Verbreitung der heil. Schrift in ſlowenischer Überſetzung ausgewieſen und fand bei den ſlowenischen Ständen eine Zuflucht; der erſtere war Pfarrer in Turjak (Auersperg). Außer dieſen waren Primoz Truber, Vikar und Domherr in verſchiedenen Städten Kärnthens und Karnioliens, dann der Gelehrte Adam Bohorič, ein Schüler Melanchthons, Stephan Iſtrian, Georg Juričič, Leonhard Merčerič die eifrigſten Verbreiter der heil. Schrift, weshalb ſie auch vielen Verfolgungen ausgeſetzt waren. Dieſe Männer nun machten ſich zuſammen und nahmen die Arbeit vor, die ganze Bibel im Zuſammenhang korrekt ſlowenisch herauszugeben. Georg Dalmatin war der berufenſte Kenner nicht nur der alten Sprachen, ſondern auch des Slowenischen, welcher, unterſtützt von den Ständen, das großartige Unternehmen endlich nach vielen Widerwärtigkeiten zu Ende fürte. Dalmatin muſste vorerſt die Vorarbeiten prüfen, die vielfachen teilweiſen Überſetzungen, welche nur nach den lateiniſchen, italieniſchen und deutſchen Überſetzungen gemacht wurden, nach dem Original richtig ſtellen, die Sprache ſelbſt, welche mit Barbarismen verunreinigt war, durch den cyrilliſchen Text reinigen. Der erſte Teil, enthaltend die 5 Bücher Moſis, erſchien 1578 bei Johann Manela in Laibach**). Die Arbeit vollendete Dalmatin bereits im Jare 1581 und überreichte ſie dem von den ſlowenischen Ständen eingeſetzten Gelehrten-Ausſchuſſe, behufs Authentiſirung des großartigen Werkes. Im Ausſchuſſe ſaßen die beſten Theologen und Slaviſten jener Zeit: Adam Bohorič, Jeremias Hamburger, Superintendent von Gratz, Chriſtoph Spindler, Superintendent in Laibach, Bernhard Steiner, Pfarrer von Klagenfurt, Joh. Schweiger und Felician Truber, Son des erſten ſloweniſchen Schriftſtellers und Reformators, Pfarrer von Laibach. Plötzlich, unverhofft, wurde die Buchdruckerei Mannelas auf Befehl des Erzherzogs Karl geſchloſſen und die weitere Verbreitung der heil. Schrift ſtrenge unterſagt***).

Die Stände entſendeten ſogleich die Gelehrten Mag. Georg Dalmatin und Adam Bohorič, neben zwei Typographen Jac. Reiner und Leonhard Mraula und zwei Gehülfen nach Wittenberg, um hier die Arbeit zu vollenden†).

So erſchien denn endlich vollendet am 1. Januar 1584 zu Wittenberg die ganze ſlowenische Bibel unter folgendem Titel: „Biblia, tuje: vse sveta pisma stariga in noviga testamenta, slovenski tolmačena, skuzi Juria Dalmatina“ (= B. d. i. die ganze heil. Schrift N. und A. Teſtament). Mit der Bibel zugleich erſchien ein „Windiſch Geſang- und Betbüchel“ von Dalmatin und

---

*) S. Chr. Fried. Schnurrer: Slaviſcher Bücherdruck in Württemberg im 16. Jarh. Tübingen 1799. Dobrovsky: Slawin, 2. Aufl. 1834. Pypin: Geſch. der ſlav. Litteraturen S. 286 ff.

**) Hans Mannel (Jannez Mandelz, auch Manlius genannt) wurde als Typograph von Truber nach Laibach im Jare 1561 gebracht, wo er ſlowenische Bücher bis zu ſeiner Ausweiſung druckte (1582). Er flüchtete ſich mit ſeiner Typographie nach Ungarn, wo er bei den eifrigen lutheriſchen Grafen Batthyany, Nadasdi, Erdödi Arbeit und Unterſtützung fand bis 1605. A. Dimitz l. c. S. 52.

***) S. Jahrbuch der Geſell. für die Geſchichte des Proteſtantismus in Öſterreich IV. Jahrg. 2. Heft. Wien und Leipzig. Julius Klinkhardt. Beiträge zur Ref.-Geſchichte in Krain von A. Dimitz.

†) A. Dimitz l. c. „Verzeichnis, was die würdigen wolgelehrten beiden Herren Mag. Georgius Dalmatinus und Adamus Bohoric ſammt dem Johann Jac. Reiner und Leonh. Mraula, auch andern zwei Jungen und alſo 6 Perſonen bei mir Dr. Polycarpo Leiſern allhier zu Wittenberg von dem 23. Mai bis auf den 26. Dez. dieſes 83 Jars verzehrt haben.“ S. 66.

„windiſche Gramatik*) unſerm Vaterland zum Beſten," wie ſich die Verfaſſer in ihrem Dankſchreiben an Ludwig, Herzog zu Württemberg am Neujarstag 1584 ausdrückten (Dimitz l. c. S. 55), indem ſie demſelben einige Exemplare verehrten. Über die Schwierigkeiten, welche dann mit der Einfürung der erſten vollſtändigen ſloweniſchen Bibel nach Slowenien (Kärnthen, Krain, Steiermark) verbunden waren, leſe man noch bei dem vortrefflichen Dimitz ſowol l. c. als auch in ſ. Geſch. Krains VII. Bd.

So wie Luthers Bibelüberſetzung für die Deutſchen, ſo wurde die Bibelüberſetzung Dalmatins für Slowenien ein Muſter der Sprache, nach welcher ſich die Schriftſteller richteten. Dasſelbe Phänomen werden wir bei der böhmiſchen Bibelüberſetzung antreffen. Dalmatin überflügelte weit ſeinen Lehrer und Gönner Primus Truber in ſeiner Bibelüberſetzung, von welcher Kopitár — der Schmäher der ſloweniſchen Reformatoren — urteilte, „daſs die Sprache der Bibel Dalmatins eine ſolche Vollkommenheit und Reinheit erreichte, daſs ſie zwei Jarhunderte hindurch in Nichts veralterte."

In Kroatien unterhielt Graf Georg Zrinský eigene Buchdruckereien in Varasdin und Nedeliſte (1570), in welchen Bibeln und ſonſtige, zumeiſt kirchliche Bücher gedruckt wurden, aber fruchtlos ſuchet der Liebhaber das Wortes Gottes nach ihnen, die jeſuitiſche „Reformations-Commiſſion" hat auch in Kroatien ſo wie bei den Slowenen vandaliſch gewütet und alles verbrannt und vernichtet. Über die kroatiſchen Vorkämpfer der Reformation ſind kaum einige Namen in der Erinnerung geblieben, alle ihre Werke ſind von den Jeſuitenmuſen durch Feuer vernichtet worden. So z. B. iſt bekannt, daſs der Erzdechant Michael Bučič ein Neues Teſtament, kroatiſch überſetzt und eine Chriſten-Lehre in der Zrinskiſchen Buchdruckerei drucken lies, ein anderer: Anton Wramec Erklärung der Evangelien daſelbſt veröffentlichte, allein, es iſt Niemanden gelungen auch nur ein Exemplar von jenen Publikationen gefunden zu haben. —

Mit dem Worte Gottes blieb es nunmehr ſtill. Die ſiegreichen Jeſuiten hatten nur mit dem Verbrennen der Bibel zu tun, erſt im Jare 1784, alſo zwei Jarhunderte nach der Dalmatiniſchen Bibelausgabe (1584), erſchien für die katholiſchen Slowenen in Laibach eine Bibel von Blaſius Kumerdey unter dieſem Titel: „Sveta pisma, i. e. Biblia sacra in Slavo-Carniolicum (wollte nicht ſagen slovenicum) idioma translata. Lublana. (Laibach).

In der Neuzeit erbarmten ſich der katholiſch gewordenen Slowenen und Kroaten nicht Theologen, und nicht Katholiken, ſondern Philologen, Slaviſten und die engl. Bibelgeſellſchaft. So überſetzte der berühmte Slaviſt und gelehrte Serbe Georg Daničič die Bibel ſerbo-kroatiſch und die engl. Bibelgeſellſchaft gab ſie (Peſt 1864—1866) mit beiderlei Buchſtaben (cyrilliſch und lateiniſch) heraus.

Ein luther. Slowak, Dr. Bogusl. Šulek, gab für die katholiſchen Kroaten das N. Teſtament heraus. Für die lutheriſch gebliebenen Slowenen in Ungarn erſchien im Jare 1848 in Güns: „Novi Zákon ali Testamentom goszpodna nasega Jezusa Krisztusa, zdaj oprvics (?) z Greskoga na sztári szlovenszki jezik obrnyeni po Kuzmics Stevani, Surdanszkom Farari. I knige Zoltárszke. V Köszegi 1848.

Dieſe Ausgabe iſt ein Unicum in der ſlaviſchen Bibelüberſetzungsgeſchichte. Schon die Orthographie iſt ein Abſurdum. Magyariſche Orthographie, magyariſche Worte und magyariſirte Endungen der ſlaviſchen Worte machen dieſe Ausgabe zu einem philologiſchen Monstrum horrendum, ingens, cui lumen ademtum est.

Endlich für die orthodoxen Serben dies- und jenſeits der Save und Donau gab im Jare 1847 in der Mechitariſten-Druckerei in Wien der berühmte Sla-

*) Dieſes Werk iſt unter folgendem Titel erſchienen: „Arcticae horulae successivae de Latino-Carniolana Litteratura, ad Latinae linguae analogiam accomodata, unde Moshoviticae, Rutenicae, Polonicae, Boemicae et Lusaticae linguae cum Dalmatica et Croatica cognatio facile deprehenditur, Praemittuntur his omnibus tabellae aliquot Cyrillicam, Glagoliticam et in his Rutenicam et Moshoviticam Orthographiam continentes." Das iſt die erſte ſloweniſche Grammatik, verfaſst von dem ſloweniſchen Reformator Adam Bohorič, dem ächten Schüler zweier chriſtlicher Reformatoren Methods und Melanchthons.

viſt Wuk Stephan Karadzič auf eigene Koſten das N. Teſtament mit Cyrillica gedruckt*) heraus.

Wie die ſüdöſtlichen Slaven ihren Cyrillo-Methodeiſchen Codex an dem „Ostromirovo Evangelie," dieſer Mutter aller Bibelüberſetzungen der ſüdöſtlichen Slaven, haben, ſo ſollte auch den Weſtſlaven ein änliches Denkmal ihres erſten chriſtlichen literariſchen Lebens beſchieden ſein. Es iſt dies der Reimſer Codex „Texte du Sacre," welchen Hanka**) ſo ſiegreich für Böhmen reklamirt mit Zuſtimmung Schafáriks***), Grigorovičs und anderen Slaviſten. Dieſer Reimſer Codex iſt kraft der philologiſchen und paläographiſchen Studien, welche über beide Codexe angeſtellt und durchgefürt wurden, um kein Jar jünger von dem Oſtromir'ſchen.

Die Schickſale des Reimſer Codexes beſchreibt Hanka (l. c. S. III—XXVIII) ſehr gründlich, woraus wir erſehen, daſs dieſes Bruchſtück der wichtigen Handſchrift von dem Sazawer Abte Prokop, welcher ſeit 1030—1053 dem Kloſter vorſtand, und welchem der gut inſtruirte Chroniſt Anonymus Sazavienſis (apud Cosmam) berichtet, er wäre „sclavonicis litteris a sanctissimo Quirillo episcopo quondam inventis et statutis canonice admodum imbutus" herrühre und laut der Schluſsformel vom Jare 1395 vom Kaiſer Karl IV. dem Emmauſer Kloſter in Prag zur Ehre des h. Hieronymus und des h. Prokop geſchenkt wurde. Nach der Vergleichsberechnung — mit dem Oſtromir'ſchen ganz erhaltenen Evangeliar — iſt dieſer Reimſer Codex nur ein Elftel ($^1/_{11}$) des Ganzen, welchem die Vernichtungswut ſo arg zuſetzte, es ſind nämlich nur 16 Blätter in den Beſitz des Kaiſers Karl IV. gekommen.

Der zweite Teil des Codexes iſt böhmiſch verfaſst und mit glagolitiſchen Buchſtaben geſchrieben, enthält das Pontifikale und iſt datirt vom Jare 1395. Beide Teile ließ man ſchon hier zu Emmaus in einen Band zuſammen binden und reichlichſt mit Reliquien in Gold eingefaſst und mit Edelſteinen belegen. 1450 kam der Codex durch eine huſſitiſche Geſandtſchaft nach Konſtantinopel; von da erhielt ihn 1546 der Kardinal von Lothringen, der ihn der Kathedrale zu Reims ſchenkte. In der Revolution verſchwand er aus ihr, ſpäter kam er in die Reimſer Municipalbibliothek, wo ihn im Jare 1835 der ruſſiſche Gelehrte A. J. Turgénieb entdeckte, der königliche Schönſchreiber Silveſtre auf Koſten des ruſſiſchen Kaiſers Nicolaus als Editio princeps herausgab (ſ. den Titel oben) und Hanka durch glückliche Dechiffrirung der Schluſsformel es als das älteſte Denkmal der chriſtlich-ſlaviſchen Vorzeit für Böhmen revindicirte und unter dem angefürten Titel herausgab. Die Polemik über das Alter der Handſchrift, welche Kopitár inſcenirte, und welche Hanka in ſeiner Einleitung zu dem Sazawo-Emmauntinum mit ſchlagenden Gründen entkräftete, können wir füglich hier übergehen. Es iſt eine ſehr verdienſtliche Arbeit dieſe Hanka'ſche Herausgabe des Codexes, teils wegen der Vollſtändigkeit und Korrektheit des altſloweniſchen Urtextes nach der Editio princeps des „Texte du Sacre," teils wegen der Parallelſtellen, welche aus dem Oſtromir'ſchen Evangelium und aus der erſten, amtlich veranſtalteten Oſtroger Herausgabe der Bibel (1581) beigegeben ſind, aus denen man die verſchiedenen Verſionen der erſten fünf Jarhunderte der chriſtlich-ſlaviſchen Litteratur recht anſchaulich vor ſich hat.

---

*) „Novy Zaviet gospoda nasega Jisusa Christa. Preveo Wuk Stef. Karadžič. U Beču v Stampariji Jermenskoga Manastyra 1847. Dieſe Ausgabe war von den Serben ſchlecht aufgenommen wegen einiger Neuerungen in dem Cyrilliſchen Alphabete, dann wegen Gebrauch vieler Worte, welche dem Volke nicht — oder doch nicht überall bekannt ſind. Man zog ſogar den lieben alten Wuk, welcher redlich 27 Jare daran gearbeitet hat, in Verdacht, daſs er dem Volke vorerſt das Alphabet, dann die Sprache ſelbſt, endlich ſogar den Glauben rauben wolle; er verkehre zu viel mit Proteſtanten und Katholiken ꝛc., S. Podunavka vom 20. Febr. 1848 Nr. 8 Belgrad. Man war ſehr ungerecht gegen den Mann. Ein treuherziger Mann, ein großer Liebhaber des Wortes Gottes, dabei aber ſeiner orthodox-griechiſchen Confeſſion ſehr warm zugethan.

**) S. unſere Note 2, 3 S. 352.

***) Národopis 2. Aufl. 1842 S. 38. Älteſt. Denkm. d. böhm. Spr. 1840 S. 160.

Wir geben nun ein Verzeichnis der Abſchriften der ganzen Bibelüberſetzungen; alles das Töchter der cyrilliſchen Mutter. Es iſt eine anſehnliche Zal.

1. Bibli česká = Böhmiſche Bibel. Fol. Papier vom Ende des 14. Jarhunderts. Nikolsburg. Bibliothek.
2. „ „ vom Jare 1391, größtenteils oberhalb des lat. Textes böhmiſch überſchrieben. Olmützer Bibl.*).
3. „ Leskovecká (B. v. Leskovec), Pergamenthandſchrift von einer vornehmen böhm. Dame ſchön und ſehr rein geſchrieben (in Dresden).
4. „ Litomerická (Leitmeritzer) Pergamenthdſchr. vom Jare 1411 (Gf. Wratislavs Archiv).
5. „ Česká. Papierhandſchr. Folio vom Anfange des 15. Jarh. 2 Exempl. (Nikolsb. Bibl.)
6. „ „ Zwei Bde. Pergamenthandſchr. Folio vom Jare 1417 (Olmützer Lyceal-Bibl.)
7. „ Glagolická (Glagolitiſche Bibel) vom Jare 1416. Pergam. Fol. Aus dem ſlaviſchen Kloſter zu Emmaus in Prag, wo dieſelbe im Gebrauche war.
8. „ Olomoucká (Olmützer Bibel) in 1 Foliobande. Perg. one Jaresangabe. Zweites Exempl. mit Malereien, desgl. Perg. (Olm. Bibl.)
9. „ česká (böhm.), Papierhandſchr. Fol. (Böhm. Muſeum).
10. „ „ Litomerická malá (Leitm. kleine) in 1 Pergam.-Bde. vom Jare 1429.
11. „ „ Perghdſchr. Folio, welches Exemplar D. M. Carda aus Mähren bekam.
12. „ „ 8°, Perghdſchr. von einer Taboriter-Müllerin im 15. Jarh. geſchrieben. (Prag. öff. Bibliothek XVII. A. 10.)
13. „ „ Perg. Folio in der Nikolsb. Bibl. 12.
14. „ „ änlich der vorangehenden daſelbſt.
15. „ „ in Stockholm. Perg. 2 Foliobände. (Bocek.)
16. „ „ Hrochs B. gr. 8°. Pergam. Vorm. bei den Dominikanern in Prag.
17. „ „ paděrovská, Taboriterbibel vom Jare 1435. Perg. Folio in der Hofbibl. in Wien. Philipp von Paděrow, Hauptmann der Burg Oſtrameč, ließ ſie abſchreiben 1433—1435.
18. „ „ vom Jare 1456. Fol. Perg. gleichlautend mit Nr. 17. (Bei den Ciſterziten in Winer Neuſtadt.)
19. „ „ přepsána z dobré staré Tetinské Bible, ježto ji bylo tři sta a několiko (na Kraji psano: Šest) dvadcati let (= Böhm. B., abgeſchrieben aus einer guten alten Tetiner Bibel, welche dreihundertzwanzig und einige (am Rande ſteht: ſechs geſchrieben) Jare alt war. Hdſchr. vom Jare 1462, demnach wäre dieſes Exemplar eine Abſchrift von einem der älteſten ſlaviſchen Handſchriften der Bibel.
20. Bibli Pernsteinská (Pernſt. Bibel) vom Jare 1471 mit großer Schrift auf Perg. geſchrieben. Prag. öff. Bibl.
21. „ Dlauhoveská vom Jare 1475. Fol. Perg. Öff. Bibl. zu Prag.
22. „ Hodejovská, Perg. Folio, vormals in dem Sazawer Kloſter, jetzt in Prag. öff. Bibl.
23. „ Pergam. Fol. in ſchwarzem Sammet gebunden. Prager öffentliche Bibliothek.
24. „ Kladrubská, Fol. Perg. aus dem 15. Jarhundert.
25. Bibli Talemberská (Talemberg. B.), Fol. Perg. in rotem Sammet gebunden. Es fehlt der größte Teil von Apoſtelgeſchichte und Offenbarung Johannis.

*) Jungm., Geſch. d. böhm. Liter. 2. Ausg., Prag 1849, S. 16. Boček: Codex dipl. et epistol.

26. Bibli čtvrté recensi (= Bibel der vierten Rezenſion) in 1 Bde. Perg. Folio, befindlich in Strahow*).
27. „ Lobkovická (Lobkovicer B.), Perg. Folio vom Jare 1480, in rotem Sammet geb. und mit meſſingenem Beſchlag und Clauſuren verſehen und mit dem Embleme der Lobkovitzer Familie (Adler) verziert. In Stockholm.
28. „ Ein Bibelexemplar in der Prager öff. Bibl. Perg. Folio, jedoch nur bis zu dem 24. Kapitel Hiobs reichend.
29. Ein zweites Exemplar auf Papier in Folio mit großer Schrift geſchrieben, als Fortſetzung des vorangehenden Exemplars, endet mit dem letzten Buch der Makkabäer.
30—31. Zwei Teile einer böhmiſchen Bibel, endend mit dem Pſalter. Nikolsb. Bibliothek.
32. Č. B. v Schaffhauſen (böhm. Bibel). Gr. Folio. Papier.
33. Ein Exemplar der Bibel durch die Königin Chriſtine nach Rom gebracht, kann weder in Rom noch in Paris erfragt werden.
34. Ein Teil einer böhm. Bibel auf Papier in 4° geſchrieben in Leitmeritz, endet mit dem Pſalter.
35. Ein Bibelexemplar in der Prager öff. Bibl. in 4°, Papier, enthaltend den Pſalter, 4 Bücher der Könige und Paralipomenon, Eſra, Nehemia, Tobiä, Judith, Eſther, Hiob.
36. Ein anderes Exemplar ebendort vom Jare 1465, wo das N. Teſt. und vom Alten die Bücher Tobiä, Judith, Eſther, Hiob, die Bücher Salomos, Jeſus Sirach und Eſra enthalten ſind.

Sehen wir nun zu den Handſchriften der einzelnen Teile der Bibel:

37. Nový Zákon český (= B. N. Teſt.) in der Bibliotheca Bodleyana. Cod. 1083 **).
38. „ „ „ vom J. 1417. Perg. 4° bis zum J. 1784 in der Bibl. der Kreuzherren in Prag, ſeitdem wird dieſe Hdſchr. vermiſst.
39. „ „ „ Perg. vom Jare 1422, dabei Huſſens Traktat über den Genuſs des Blutes des Herrn beim hl. Abendmal. Im böhm. Muſeum Nr. 942.
40. „ „ „ Perg. Klein-Folio vom Jare 1425. In der öff. Bibl. XVII. D. 30.
41. „ „ „ Perg. Kl.-4°. vom Anf. des 15. Jarhunderts. In der öffentl. Bibl.
42. „ „ „ Papier. 4° vom 15. Jarh. In der öff. Bibl. Sub XVII. E. 13. Der Anfang fehlt. Dieſelbe Überſetzung wie des Bibelexemplars daſelbſt sub. XVII. A. 10 (Unſere Nr. 12) bis aufs Wort. Nur die Offenb. Joh. iſt einer anderen Überſetzung und in beiden unvollſtändig ***).

---

*) S. Tomſa: Über die Veränderungen in der čechiſchen Sprache nebſt einer čech. Chreſtomatie ſeit dem 13. Jarhundert bis jetzt, Prag 1805, 8°, S. 263, wo aus dieſer Hdſchr., ſowie aus der Leitmeritzer (Nr. 10) das 1. Kap. Geneſis, und 2. Kap. Tobiä abgedruckt ſich vorfinden. Jungm. l. c. S. 92.

**) S. Le Long. in bibl. Sacra p. 438 edit. Paris. 1723 fol.

***) Die Sprache dieſer Handſchr. zeigt bereits, wie weit ſie ſich von dem Original entfernt hat. Z. B. Der Reimſer Kodex hat Matth. 2, 1: „Isusu rodivšu sia v Vithleomě Judějstě v dni Iroda carja se vl'svi ot vostok priidoša do Ierosolima“; dieſe Handſchrift nach 600jähriger Beraubung der Sprache um ihre kirchliche Öffentlichkeit ſchrieb dieſe Stelle alſo: „A Kdyż sie bieše narodil Ješiš v Betlemě Judasově ve dnech Erodesa Krále ai mudrci (= vlsvi, ruſſiſch volchvy und mudreci) prijidechu od vy´chodu slunce do Jeruzalema“.

43. „ „ „ Pap. Fol. one Jareszal. In der öff. Bibl. sub XVII. D. 17.
44. „ „ „ 4° vom Jare 1466. Ebendort.
45. „ „ „ Fol. one Jareszal. Ebendort XVII. D. 10.
46. „ „ „ Fol. mit Vorwort des Hieronymus. Ebendort XVII. D. 37.
47. „ „ „ Fol. vom Jare 1469. In der Bibl. des Gener.-Seminars zu Preßburg.
48. a) Nový zákon (N. Teſt.) Pergam. 8° one Jareszal aus dem 15. Jarhundert. Öff. Bibl. XVII. D. 5.
b) „ „ 4° vom 15. Jarhundert. Öff. Bibl. XVII. E. 6.
49. „ „ „ „ „ Olmütz. Bibl. (Boček.)
50. „ „ 8° vom Jare 1480. Pap. (Böhm. Muſeum 943.)
51. „ „ Fol. Pap. 1481. (Strahower Bibl. Prag.)
52. „ „ „ „ 1481. (Gräfl. Noſtitz'ſche Bibl.)
53. „ „ Tetavsky (Tetauer), deshalb ſo genannt, weil demſelben eine Belehrung beigegeben ſich findet, welche Balthaſar von Tetava ſeinen Sönen im Jare 1579 gab, welche Belehrung auf Befehl des Joh. Tetavſky von Tetawa von neuem abgeſchrieben wurde. Es gehört der 2. Hälfte des 15. Jarhunderts an. (Jungm. l. c. 556.)
54. N. Z. in 4°. Pap. vom Jare 1426. Prag. öff. Bibl.
55. „ „ in 12°. Perg. 273 Blätter. Einſt bei dem luth. Pfarrer Rybay in der Slowakei.
56. „ „ 4° vom Jare 1470. Nikolsb. Bibl.
57. „ „ se Žalmy (mit Pſal.) Pap. 4°, in der Kloſterbibl. zu Raygern in Mähren.
58. „ „ auf Papier 4° vom Jare 1459. Bei Gubernial Secretair Cerroni in Brünn.
59. „ „ 4° im böhm. Muſeum. Zu bemerken, daſs hier der Abſchreiber 1 Kor. 10, 16 den Halbvers vom Kelche ausgelaſſen hat.
60. „ „ Fol. Pap. in der Winer Bibl. Cod. theol. 2128.
61. „ „ 4° in der Lobkovitzer Bibl. zu Roudnicz in Böhmen. Unvollſtändig vorne und rückwärts fehlen Blätter.
62. „ „ 8°, Papier. Ebendaſelbſt.
63. Žaltár (Pſalter) vom J. 1416 in der Ollmützer Bibl.
64. „ ſehr ſchön geſchrieben vom Anf. des 16. Jarh.'s. Prag. Öff. Bibl.
65. „ mit Summarien auf Pap. geſchrieben. 4°. Öff. Bibl. vom Jare 1475 sub. XVII. E. 15.
66. „ mit vielen kleineren Teilen des A. Teſtaments und Gebeten. Folio, in der Bibl. der Prager Kirche.
67. Zaltar s Proroky (Pſalter mit Propheten). 4° vom Jare 1428. Öff. Bibl. XVII. E. 16.
68. Proroci (Prophph.) und das Buch Tobiä vom Jare 1471 in Stockholm. Änliche Handſchr. in der Bibl. der Prager Kirche in 8°.
69. Knihy Šalomaunovy (Bücher Salomons), „welche 1440 Franko von Wſſerob für den Herrn Thomas Müller in Kuttenberk geſchrieben hat". In der Lobkovizer Bibl. zu Prag.
70. Vytah z Knihy Ecclesiasticus 1497 (Ausz. aus d. Ecclesias.). Öff. Bibl. XVII. H. 2.
71. Passie (Paſſional) nach allen 4 Evang. vom 15. Jarh. Öff. Bibl. XVII. B. 13.
72. Žaltár chudých (Armen-Pſalter). Bei den Franziskanern in Prag.
73. „ mit einigen Liedern aus den hl. Schriften. Öff. Bibl. XVII. F.-8. Unter dieſen Liedern ſind viele, die annoch in der luther. Slowakei öffentlich geſungen werden, z. B. der Pſalm Zachariä: „Požehnaný pan Bůh izrael-

ský“ = „Gelobet ſei der Herr Iſraels“. S. Tranoscius Kancional S. 3); „Propuſt, propuſt“ (Pſalm Simeons: Herr nun läſſeſt ꝛc.) Tranosc. S. 77; „Welebí duše má Hospodina (das Lied Mariens Luc. 1, 46: Meine Seele erhebet ꝛc.) Tranoscius S. 371; „Kdožkoli chce spasen býti“ (das Athanaſianiſche Symbol, quicunque) Tranosc. S. 331; „Tě Boha chválime (das Ambroſianiſche Te deum laudamus) Tranosc. S. 336 u. ſ. w.

74. Žaltár (Pſalter) vom Jare 1511 geſchrieben von Waclav von Wodňan. Öff. Bibl. XVII. J. 5.

75. Žalmy a některé časti Bibli (Pſalmen und einige Teile der Bibel), eine Handſchrift in 4° aus dem 15. Jarh. in der öffentl. Bibl. XVII. F. 4. Dieſe Pſalmen verglichen mit denen von Nr. 73 ſind derſelben Überſetzung. Folgen Bücher der Könige mit Vorwort des Hieronymus, Paralipom., Eſra, Nehemia, Judith, Eſther, Hiob.

76. Epištoly sv. Pavla (die Epiſteln des heil. Paulus) vom Jare 1411 in der Olm. Bibl.

77. Prislovie Šalomaunova (Salomon. Sprüche), Eccles., d. B. der Weisheit, Salomos Gebet, Cantic. Canticor. Zu Ende ſteht; Skonaly se Cantica, piesnice piesni“. (Hier enden die Cantica etc.) per Andream Figuli d'Rokyczano, plebanum in Zerežitz 1436. In der öffentl. Bibl. XI. A. 14.

78. Nový zákon a některé knihy St. Zákona (N. T. und etliche Bücher des A. T.'s), wie Tobia, Judith, Eſther, Hiob, Sprüche, Prediger, Weish., Sirach, in der Prag. öff. Bibl. XVII, B. 15 vom 15. Jarh.

79. Knihy Paralipomenon (Büch. Paralip.) vom Jare 1487. Zwei B. der Makkabäer 1486. Fünf Bücher Eſra 1486—87. Tobiä, Judith, Eſther 1484—87. 3 Bücher Salomos: Sprüche, Ecclesiastes, Cant. Canticor. Das Buch der Weish. 1488. Handſchr. auf Papier in der Bibliothek des Pfarrers Fojta in Solopyſk. (Bei Jungmann l. c. p. 94 unter lauf. Zal 590.)

80. Pisně Šalomaunovy (Salomon. Lieder) vom Jare 1436 in der Prager öff. Bibl. XI. D. II, Bl. 57.

81. Čteni sv. Evangelium (d. h. Evang.), Fol. vom 15. Jarh. in der Prager öffentl. Bibl. XI. B. fol. 1—22.

82. Proroctví Sofoniaše (Proph. Zephaniä), Bruchſt. vom 15. Jarh. in 4°. Prag. öffentl. Bibl. XI. D. 6. fol. 260.

83. Zákon nový, Slovanský (ſlaviſch. N. Teſt.) enthält nur die 4 Evangelien in 4°. Öff. Bib. XVII. A. 14.

84. Zjevenie Jezu Kristowo (Offenbarung Jeſu Chriſti). Öff. Bibl. XI. F. 9. Fol. 245.

85. Evangelia a Epištoly s Kalendarem (Ev. u. Ep. ſamt Kalender für Laclav Sternberg geſchr. im Jare 1505 in Pilſen. Pergam. in 4° in der Waldſteiniſchen Bibl. zu Dux.

86. „ „ na celý rok (Ev. und Ep. auf das ganze Jar) vom 15. Jarh. in der Prager öffentl. Bibliothek ꝛc.

Neuen Aufſchwung erhielt die Ausbreitung und Populariſirung der Überſetzungen der heil. Schrift durch die Buchdruckerkunſt. Schon im Jare 1475 erſchien in Pilſen das Neue Teſtament in Folio, 209 Blätter. 1480—81 in 4°*). Die erſte ſlaviſche Bibel, die Alte Schrift des Alten und Neuen Teſtaments, erſchien in Prag 1488, Folio, 610 Blätter, prací Jana Pytlika, Severina Kramaře, Jana od Čápů a Matěje od Bílého Lwa (die Namen der Unternehmer und Vollfürer der Ausgabe). Im Jare 1489 erſchien die 2. Auflage in Kuttenberg (na Horách Kutnách) bereits mit Bildern in Holz geſchnitten, Folio, 612 Blätter durch Martin z Tisnova. Die dritte gedruckte Bibel datirt vom J. 1506 und iſt in Venedig bei Peter Lichtenſtein in Folio gedruckt worden, 570 Blätter.

*) S. Dlabač: Nachricht von einem bisher noch unbekannten Neuen Teſt Prag 1816.

In der Vorrede ſagen die Herausgeber: „Dieſe Arbeit übernahmen die Ehrſamen Männer Jan Hlawſa, Waclav Sowa, Burian Lazar, Bürger der Altſtadt Prag.“ Die Korrektoren (vom Kelche) Jan Jindrišſký aus Žatec, Tomáš Molek aus Königin-Grätz trachteten und waren bemüht, damit die Überſetzung ihren Landsleuten verſtändlich werde, und ſie haben das dritte (ſonſt vierte) Buch Eſra zugetan, aus welchen in den früheren Ausgaben der Bibel nur ein Teil ſich gedruckt vorfindet.

Außer dieſen ganzen Bibeln erſchienen noch Neue Teſtamente im Druck: in Prag 1498, in 4°, 354 Blätter; 1513 in 4°, 386 Bl. In Jung-Bunzlau 1518 bei Nocolaus Claudianus, 4° 416 Bl. Auf dem Titel ſteht bei dieſem letzteren: „cum gratia et privilegio reverendissimi generalis in Ordine“, nämlich des Direktors der Brüdergemeinde, welcher vom J. 1518—1528 den Lukas Prazſký vorſtand. Dies iſt alſo die Editio princeps des Neuen Teſtaments, veranſtaltet durch die klaſſiſchen Männer aus der Gemeinde der böhm. Brüder. Im Jare 1525 erſchien in Jung-Bunzlau ein Neues Teſt. in 4° von Georg Štyrſa, 335 Blätter. Ein gut erhaltenes Exemplar findet ſich in in der Strahower Biblioth. in Prag.

Die vierte im Druck erſchienene böhm. Bibel iſt die von Paul Severin in der Altſtadt Prag 1529 in Folio gedruckt, 569 Blätter; die fünfte der Reihe nach 1537, Folio, 607 Blätter, ebenfalls in Prag; die ſechſte erſchien in Nürnberg 1540 bei Leonhardt Milchthaler, verlegt von Melch. Koberger, Nürnberg. Bürger, Fol. Das alte Teſtament enthält 401 Blätter, das N. Teſt. 105. Das Hieronymiſche Vorwort zum N. T. 1 Bl., Regiſter 6 Bl. Die ſiebente Bibli česká vom Jare 1549 erſchien in Prag, Kleinſtadt bei Barthol. Netolický. Verlag desſelben in Gemeinſchaft mit Melantrich von Rožďálovicz, Folio, 629 Blätter. Die achte Ausgabe 1556—1557, Fol., 605 Blätter. Die neunte 1561 bei Georg Melantrich von Aventin; die zehnte unter dem Titel: Bibli česká, d. i. die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Teſtaments. Gedruckt in Prag, Altſtadt mit Koſten des Georg Melantrich v. Aventin 1570, zugeſchrieben dem Kaiſer Maximilian. Dieſelbe erſchien zum elftenmal noch im J. 1577, zugeſchrieben dem Kaiſer Rudolph.

Alle dieſe elf Ausgaben der ganzen Bibel und mehrerer Neuen Teſtamente ſind von einzelnen gelehrten und frommen Männern nach dem zufällig beſeſſenen Material an Überſetzungen eingerichtet und ſowol der Anordnung der hl. Schriften als auch der Sprache nach vielfach mangelhaft geweſen. Die vollkommenſte Überſetzung der ganzen hl. Schrift erfolgte in den Jaren 1579—1593 auf der Burg Králic in Mähren. Wie die Slovenen an dem Freiherrn Johann v. Ungnad, die Kroaten an dem Grafen Georg Zrinſky, ſo fanden die weſtlichen Slaven an dem edlen Ritter Chriſti, Freiherrn Johann von Zerotin, einen mächtigen Mäcen, welcher die beſten Gelehrten der Brüdergemeinde, Böhmen, Mähren, Slowaken um ſich ſammelte, 15 Jare lang ſie auf ſeiner Burg Králitz mit allem Nöthigen verſah und alle Koſten der ſplendideſten Überſetzung und Ausgabe der Bibel ſelbſt trug. Dieſe Bibel trug den Namen Kralicer Bibel, oder auch Šestidilná (= Sechsbändige Bibel), weil ſie in 6 Bänden erſchien. Die Überſetzer gehören der böhmiſch-mähriſchen Brüdergemeinde an und waren folgende: Mag. Albert Mikulás, Lukas Helic, Joh. Eneás, Iſaias Coepolla, Georg Streyc alias Vetter, Joh. Efraim, Paul Jeſensky (Jeſenius) und Johann Kapito. Dieſe Gelehrten bearbeiteten das Material der älteſten ſlaviſchen Überſetzungen, und beobachteten dabei zwei Grundſätze, erſtens dem heiligen Originaltexte gerecht zu werden, und zweitens dem Sprachgebrauche der Nation, wie er ſich in dem letzten Jarhundert fixirt hatte, um ſo eine richtige und verſtändliche Überſetzung herzuſtellen. Dies gelang den Kraliczer Gelehrten auch vollkommen für viele Jarhunderte. Die ſtrengſten Sprachkritiker aller Zeiten, nicht nur ein Adam von Weleslavina, böhmiſcher Bruder dem Bekenntnis nach, ſondern auch der jeſuitiſche, vielfach genannte Steyer, erklären die Sprache der Kraliczer Bibel für ein Muſter

der Vollkommenheit und Reinheit des ſlaviſchen Stils. Ein rechtſchaffener theologiſcher Schriftſteller muſs auch heute, nach 300 Jaren, noch bei den Kraliczern in die Schule gehen, wenn er, zumal für die ſlaviſchen Evangeliſchen ſchreiben will. In dieſes Lob der Kraliczer ſtimmen auch die neueſten Slaviſten Jungmann, Safarik, Kollár ꝛc. ein.

Der erſte Band dieſer Kraliczer Bibel enthält die 5 Bücher Moſis und erſchien 1579; der zweite erſchien 1580 und enthält Joſua bis Eſther; der dritte, 1582, enthält Hiob bis Pſalter; der vierte Band erſchien 1587 und enthält die Propheten; der fünfte erſchien 1588 und enthält Apokrypha, endlich der ſechſte Band erſchien im Jare 1593 und enthält das Neue Teſtament mit reichen Randgloſſen und Erklärungen. Dieſe Bibel iſt die erſte, welche die Kapitel numerirt und in Verſe einteilt, ſowie die Apokrypha, welche in den früheren Ausgaben der Bibel unter den kanoniſchen Schriften willkürlich eingereiht waren, am Ende des altteſtamentlichen Kanons mitteilt.

So erhielt die altſlaviſche Mutter der Cyrilliſchen Bibelüberſetzung eine ebenbürtige Tochter nach 700 Jaren, welche wider zu einer Großmutter von unzäligen Töchtern geworden iſt. Ich füre nur noch einige der bekannteſten böhmiſchen und mit dieſen verwandten Bibelausgaben an. Die Kraliczer Bibel wurde in zweiter Ausgabe im Jare 1596 veranſtaltet mit derſelben Vorrede, wie die editio princeps, one Angabe des Ortes. Die dritte und letzte durch die Brüdergemeinde veranſtaltete Kraliczer Bibel erſchien im Jare 1613. In demſelben Jare erſchien dieſe Bibel in Prag bei Samuel Adam von Weleslavina. Johann Amos Comönius gab in Amſterdam im Jare 1638 einen Auszug aus dieſer Kraliczer Bibel. Dann, zumal in Böhmen, ſchwiegen die bibliſchen Muſen und ſprachen nur die römiſchen.

Erſt 1722 erſchien in Halle a. S. auf Unkoſten des edlen und frommen Heinrich Erdmann Henkel in 5000 Exemplaren dieſe Bibel in einem handlichen Oktavformate, welche die beiden gelehrten Slowaken Superintendent Daniel Krman und Pfr. Matthäus Bel bevorworteten und mehrere ſchöne Gebete von Arndt beifügten. Dieſelbe erſchien wider 1745, aber ſehr fehlerhaft und one der Vorrede. Im Jare 1766 erſchien abermals in Halle von J. Theophil Elsner, Senior der Brüdergemeinde in Berlin, korrigirt und bevorwortet die heil. Schrift unter dem Titel: Biblia Sacra, d. i. die Bibel ꝛc., hierauf in Preßburg 1787 bei F. A. Pacek; und abermals in Preßburg von Prof. Georg Palkovič 1808. Der Domherr in Gran, Georg Palkovic, überſetzte die Bibel für katholiſche Slowaken und ließ ſie im Jare 1829 in Gran erſcheinen. In Berlin erſchien die Kraliczer Bibel im Jare 1807, 1813, 1824, und in Güns in Ungarn 1842. Zum tauſendjärigen Jubiläum des ſlaviſchen Chriſtentums ließ Paſtor Ružička die dritte Ausgabe der Kraliczer Bibel, jene vom Jare 1613, in Prag 1863 drucken, jedoch one Randgloſſen und mit einer Vorrede, in der er den Inhalt der Vorrede der editio princeps mitteilte. Dieſe Bibel iſt nach Ableben Ružičkas in den Verſchleiß der Agentur der Engl. Bibelgeſellſchaft gekommen und wird one die Vorrede verkauft. Unzälig ſind die Ausgaben der N. Teſtamente in der böhmiſch-ſlaviſchen Sprache; Elsner — in der Vorrede zu der Bibelausgabe von 1766 — zält ihrer im 16. Jarhundert 21 Ausgaben. Das 17. Jarhundert war hingegen ganz ſteril, im 18. erwachte wider ein regeres Leben. In Halle ließ Stefan Orban das N. Teſtament nach der Kraliczer Bibel 1709 drucken; bei Mich. Hartmann in Zwittau erſchien dasſelbe 1720 in 12°; abermals in Halle 1722, in Lubno 1730, wider in Halle 1744 u. 1764, in Berlin 1752, in Preßburg 1775 in 12° und 1781—1783 bei Fr. A. Pacek in 8°, und wider 1787 in 12°, in Prag 1786, wider in Preßburg von J. Milec 1805—1806 in 2 Bänden. Eine ſtereotypirte Ausgabe des Neuen Teſt.s erſchien in Leipzig bei Tauchnitz 1841, in Güns 1839, die beiden letzteren fehlervoll. In Preßburg bei Wiegand erſchien ein N. T. in 8° 1840. Außer dieſen von Evangeliſchen herausg. hl. Schriften erſchienen ſolche mehrmals auch für Katholiken, darunter eine ſehr ſchöne Ausgabe in Prag bei J. L. Kober von dem Pater Fr. S. Bez-

děka 1862 f. Die Engl. Bibelgeſellſchaft gibt die N. Teſt. in verſchiedenen Formaten und in verſchiedener Schrift heraus. Böhmen, Mähren, Schleſien und die Slowakei ſind mit dem Worte Gottes reichlichſt verſehen; der gottesdienſtliche Gebrauch jedoch iſt beſchränkt auf die proteſtantiſchen Gemeinden, in welchen die Liturgie ſowol wie das Wort Gottes in der Mutterſprache gepflegt werden.

Es erübrigt nur noch einige Gebiete der ſlaviſchen Bibelüberſetzungen zu erwänen: Polen, Ruthenien, Kaſchuben und Ober- und Nieder-Lauſitz. In Polen verlautet wärend eines Halbtauſends von Jaren des polniſchen Chriſtentums gar nichts von Bibelüberſetzungen in die lebende Volksſprache.

Die teilweiſen Bibelüberſetzungen — natürlich nach der Vulgata — begannen mit dem Ende des 13. Jarhunderts. Es iſt auf uns eine Handſchrift des polniſchen „Pſalters der Königin Margarethe“ gekommen, herausgegeben Wien 1834. Eine Handſchrift der polniſchen Bibel aus der 2. Häfte des 14. Jarh.'s befindet ſich in der Kollegiumsbibliothek zu Sáros-Patak in Ungarn, welche Prof. Dr. Ant. Malecki 1872 unter dem Titel „Bibel der Königin Sophie“, herausgab; es wäre der Mühe werth, wenn ein Slaviſt dieſe älteſte Bibelüberſetzung, welche die Polen ausweiſen können, mit den älteſten altſloveniſchen und böhmiſchen Bibelausgaben vergleichen möchte.

Auch in Polen fing erſt die Reformation an, eine Bibelüberſetzungslitteratur zu pflegen; der berühmte polniſche Dichter Jan Kochanovsky ſang die Pſalmen des David nach, 1578. Wir geben hier ferner in chronologiſcher Reihenfolge die Jareszalen der Ausgaben von polniſchen Überſetzungen ſeit der Reformation: 1561, 1563, 1572, 1574, 1577, 1578, 1599, 1617, 1632, 1657, 1660, 1726, 1738, 1740, 1768, 1806, 1850, 1855. Der Titel der letzteren lautet: „Biblia święta, t. j. Vszistko pismo święte starego i nowego przimierza. Z zsidowskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetlumaczone. W Wroclawie drukiem Grassa, Bertha i spolki 1855 (= die heil. Bibel d. i. die ganze heil. Schrift A. und N. Teſt.'s aus der hebr. und griech. in die polniſche Sprache fleißig und rein verdolmetſcht. Breslau, Druck von Graß, Berth und Genoſſen 1855). —

Von einer beſonderen ruthen iſchen Bibelüberſetzung, auch nach der durchgeſetzten Union mit Rom, habe ich keine Kenntnis.

Auf den Ausſterbeetat geſetzt ſind die preußiſchen Kaſchubeu, die älteſten Überreſte der pommerſchen Slaven. 100,000 Seelen in Dörfern lebend und ſtark mit Deutſchen untermiſcht. Der Sprache nach erinnern ſie an das polniſche Idiom, haben jedoch ihre beſonderen Eigentümlichkeiten. Die heil. Schrift haben ſie nicht überſetzt. Luthers Katechismus wurde ſchon im Jare 1643, dann 1752 und endlich durch Paſtor Mrongovius 1828 herausgegeben. Mrongovius iſt ein Kaſchube von Geburt (1764—1855) und war ein lutheriſcher Paſtor der polniſchen Gemeinde in Danzig, ein hochgebildeter Mann, der ſich dieſes armen Fiſchervölkchens annahm. Er bereiſte die kaſchubiſchen Dörfer, und in der Schrift „Baltiſche Studien 1828“ gab er von ihnen Nachrichten, welche ſehr belehrend waren. Und als der preußiſche Landtag von Königsberg 1843 beſchloſs, dieſe 100,000 Kaſchuben — ſehr unevangeliſch — um ihre kaſchubiſchen Gottesdienſte zu bringen und anordnete, daſs von nun an die Geiſtlichen deutſche Gottesdienſte bei den Kaſchuben einfüren ſollen, da legte ſich der fromme und nur das Reich Chriſti ſuchende Mrongovius ins Mittel bei dem Könige Fr. Wilhelm IV. ſowol wie bei den chriſtlich geſinnten Magnaten Pommerns bittend und die Sache erklärend, ſodaſs nach 3 Jaren 1846 der Landtagsbeſchluſs rückgängig gemacht wurde: die Gottesdienſte wurden wie ehedem kaſchubiſch abgehalten und dieſe Sprache im Neuſtädter (Wayerov kaſchubiſch) Gymnaſium gelehrt (ſeit 1852).

Endlich komme ich zu der lauſitz-ſerbiſchen Bibelüberſetzung. Dieſer ſlaviſche Stamm wird verſchiedenartig geſchrieben (z. B. Wenden, Soraben, Sorben, Surben), ſie ſelbſt nennen ſich Serben und werden von allen orientirten Schriftſtellern ſo genannt (Sing. Serb, Plural Serbjo, und ihre Sprache serbska oder serska reč). Ihr geographiſcher Name aber iſt ſeit uralten Zeiten Lužičane (Lauſitzer).

Schon zu Beginn des 16. Jarhunderts erſchien in der lauſitzer Sprache ein

Katechismus, warſcheinlich Huſſens, deſſen Exemplare jedoch bis jetzt one Erfolg geſucht werden. In der Berliner königlichen Bibliothek iſt eine Handſchrift des Neuen Teſtamentes aus dem Jare 1548 von Miklavuſch Jakubica überſetzt. Die Überſetzung iſt nach Luther hergeſtellt und dem böhmiſchen ſowie dem altſloweniſchen ſehr nahe *). Das älteſte in der ſerbiſchen Sprache gedruckte Werk iſt Luthers Katechismus mit einer kleinen Sammlung von Liedern und Gebeten, herausgegeben von Albin Moller 1574. „Enchiridion Vandalicum“ von Andreas Tharäus 1610 iſt abermals Luthers Katechismus in der Niederlauſitzer ſerbiſchen Mundart. In der Oberlauſitzer Mundart erſchien der kleine Katechismus Luthers, überſetzt von dem Paſtor Waceslav Worech (Warichius) ſchon im Jare 1597. Im Jare 1627 überſetzte Gregor Martin die ſieben Bußpſalmen. Dies die Grundlage und gleichſam Vorbereitung zu einer ſerbiſchen Bibellitteratur, welche erſt der Stammvater eines frommen und gelehrten Geſchlechtes in der Lauſitz, der Branzels, Michael Branzel oder Frenzel ins Leben fürte. Mich. Branzel (Frenzel), lutheriſcher Paſtor in Koſel (1628—1706), überſetzte anfänglich das N. Teſt., dann einzelne Teile des Alten, wobei er ſein Augenmerk ſtets korrigirend und mit anderen, zunächſt böhmiſchem und polniſchem Texte ſeine Überſetzung vergleichend, auf die Vervollkommnung und wiſſenſchaftliche Polirung der Sprache richtete. Bevor er aber dieſe Überſetzung veröffentlichte, ſchrieb er philologiſche Abhandlungen über die ſerbiſche Sprache, dann belehrende Volksſchriften, und trachtete einer vollkommeneren ſlaviſchen Rechtſchreibung bei den Lauſitzer Serben die Ban zu ebnen. Dann, wie zur Probe, ließ er das Evang. Matthäi und Marci nebſt den drei ökumen. Symbolen im Druck erſcheinen 1670; dann im Jare 1693 den Pſalter, welcher mit der Zeit vier Ausgaben erlebte (und zwar in den Jaren 1729, 1733, 1820 und 1856). Endlich nach 20järiger unausgeſetzter treuer Arbeit im J. 1706 gab er das N. Teſtament heraus. Im 75. Lebensjare erblindete er ganz, und doch mit Zuhilfenahme ſeines älteſten Sones Abraham, der ein vorzüglicher Kenner der Originalſprachen der Bibel war, überſah er und korrigirte noch einmal ſeine Arbeit und gab ſie heraus, unterſtützt von den lauſitzer Ständen. Dieſes N. T. kam heraus in den Jaren 1727, 1786, 1741, 1335 und 1856.

Die Bibelſtudien Frenzels waren geſegnet, auf der Grundlage ſeiner Vorarbeiten kam dann auch das Alte Teſtament zu Stande. Seine Schüler machten ſich zuſammen und vollendeten das Werk Frenzels. Joh. Lang, Matth. Jokus, Joh. Běmer und Joh. Wawěra haben nach 21järiger Arbeit, wobei ſie fleißig die Vorarbeiten Frenzels und die älteren Bibelüberſetzungen, namentlich die altſloveniſche Cyrills zu Rate zogen, im J. 1728 die ganze Bibel in ſerbiſcher Überſetzung herausgegeben. Dieſe Bibel in der Oberlauſitzer ſerbiſchen Sprache kam dann mehreremale heraus und zwar in den Jaren 1742, 1797, 1820, 1850 und 1856.

Ein Zeitgenoſſe und Freund des Abraham Frenzel, Bohumil Fabricius (1679—1741), Superintendent in Kotbus, gab für die Niederlauſitzer eine neue Bearbeitung des Neuen Teſtaments und den kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers heraus. Johann Friedrich Frizo vollendete die Fabriciusſche Arbeit und gab die ganze hl. Schrift des Alten Teſtaments in der Niederlauſitzer Mundart und mit der „vandaliſchen“ Orthographie 1797 heraus; Joh. Sigismund Friedrich aber veröffentlichte von neuem dieſe Bibel unter folgendem Titel: To Boże Pißmo Starega Teſtamenta ſa Lutherußom. Do Niederlauſiſkeje ſerſkeje Rězi pſcheſtajone wot Johann Friedrich Friza, Fararä Golkojzach a Gulbine a wotnowotki pſchegledane wot Johann Sigismund Friedrich Schindler Huſchego Fararä Pizün. Barlinč 1824. Schiſchczane podlä Döncha. (= die Gottes-Schrift Alten Teſtaments nach Lutherus in die Niederlauſitzer Sprache überſetzt und von Neuem durchgeſehen von ꝛc. Berlin 1824.) Dr. **Hurban.**

*) Die Zeitſchr. der Lauſitzer „Matica“ 1862: „Najstaršej serbskaj rukopisaj“ (= die älteſte ſerbiſche Handſchr.): „Der Brief des Jakobus.“ In wendiſcher Überſetzung aus der Berliner Handſchrift vom Jare 1548 zum erſten Male mitgeteilt von Hermann Lotze, Leipzig 1867.

Sleidanus, Joh., der berühmte Annalist der Reformationsgeschichte, wurde 1506 oder 1508 zu Schleiden in der Eifel geboren, ein Altersgenosse und Landsmann des am 1. Okt. 1507 ebendaselbst geborenen Joh. Sturm. Mit diesem besuchte er die heimische Schule, empfing dann weitere Ausbildung in Lüttich. Er soll in Köln studirt haben (die Matrikel hat seinen Namen nicht), und man hält ihn für den Verfasser einer Anzal von Übersetzungen griechischer Epigramme, welche in einer 1525 bei Joh. Soter in Köln erschienenen Sammlung mit dem Namen „Sleidanus" gezeichnet sind; vorher soll er nach seinem Vater Philipp sich Philipsohn genannt haben. Joh. Sturm soll bei einer Reise durch Köln seinen Landsmann von dort nach Löwen mitgenommen haben zur Fortsetzung seiner humanistischen Ausbildung. Dann hat er kürzere Zeit hindurch dem Son des Grafen Manderscheid, der vom Heimatsorte Schleiden Grundherr war, als Lehrmeister gedient. Das älteste sichere Dokument über ihn besitzen wir in einem Briefe Sleidans aus der Zeit der Eröffnung des Augsb. Reichstages (bei Krafft, Briefe und Dokumente, S. 63 ff.). Damals lebte er nach vorangegangenem Aufenthalt in Löwen seit einiger Zeit in Lüttich, in Freundschaft mit Humanisten, dabei mit warmem Herzen der Sache der Reformation zugetan und zugleich mit klarem Blick den scharfen Gegensatz zwischen den kaiserlichen Intentionen und der evangelischen Bewegung Deutschlands durchschauend. Im Jare 1533 siedelte er nach Frankreich über, wo er neun Jare lang in Stellungen weilte, die ihn dem politischen Leben nahe fürten. Wir finden ihn 1534 in Paris, Nov. 1535 wird er in Orleans inskribirt, wol um dort zum Lic. der Rechte zu promoviren. Ende 1536 empfahl ihn sein Freund Joh. Sturm bei seinem Fortgang von Paris dem Kardinal du Bellay, Bischof von Paris, als Sekretär, um dessen Korrespondenz mit den deutschen Protestanten, speziell mit Straßburg zu besorgen. Fünf Jare diente er so teils diesem, teils seinem älteren Bruder, Kardinal Wilhelm von Langey, als Korrespondent nach Deutschland. Beide waren Vertreter einer mit dem deutschen Protestantismus Verbindung suchenden Richtung der franz. Politik. Ebenso hat Sleidanus hernach von Straßburg aus dem Kardinal du Bellay als Korrespondent gedient und im Interesse des deutschen Protestantismus daran gearbeitet, diesem an der französischen Politik einen Rückhalt gegen die Übermacht des Kaisers zu verschaffen. Er gehörte zu jenen praktischen Politikern, die sich über die wahren Gesinnungen Kaiser Karls gegen die Protestanten nie hatten täuschen lassen und die one Bedenken mit der durch die Verhältnisse gewiesenen Notwendigkeit rechneten, in Frankreichs Antagonismus gegen die spanisch-habsburgische Machtentfaltung einen Schutz für den Protestantismus zu suchen. (Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von H. Baumgarten, Sleidans Briefwechsel S. XIII.) In Frankreich wandte er sein Interesse derjenigen Geschichtschreibung zu, welche die Ereignisse der Gegenwart zum Gegenstande nimmt. 1537 gab er in lateinischer Bearbeitung einen Auszug von Froissards Geschichtswerk heraus: Joh. Froissardi historiarum epitome. In der Vorrede preist er die Bedeutung, welche die Geschichte der Gegenwart für den Statsmann habe. Als im J. 1540 die franz. Politik den Anschluss der Schmalkaldener, vor Allem Landgraf Philipps, an den Kaiser zu hindern suchte, und zu diesem Zweck ein Gesandter zum Tage von Hagenau abgesandt wurde, wurde Sleidan in geheimer Mission diesem Gesandten, dem du Bellay als Katholiken nicht völlig traute, beigeordnet. Bei dieser Gelegenheit kam er zuerst in Hagenau wie in Straßburg mit den Männern, welche die evangelische Bewegung leiteten, in persönliche Berürung. Hier reifte wol in ihm der Entschluss, publizistisch an dem großen Kampfe teilzunehmen und die Materialien zu einer Geschichte der deutschen Reformation zu sammeln. Heimgekehrt schrieb er „Bescheidner, historischer, unschmählicher Bericht an alle Churfürsten und Stände des Reichs, von des Papsttums Auf- und Abnehmen", eine mächtige Streitschrift gegen den Papst als das „Nebenhaupt", „der weder Kaiser noch keinem Potentat auf Erden hold ist, sondern allein und überall herrschen will", er sei der geborne und geschworne Feind des Kaisertums, der sich dazu als Antichrist offenbare in seiner blutigen Verfolgung des Evangeliums. Hier verhüllte Sl. noch seinen Namen in Baptista Lasdenus. Bald ließ er eine zweite

Oration an den Kaiſer nachfolgen, die er dieſem franzöſiſch überſandte, jedoch deutſch und ſpäter auch lateiniſch drucken ließ. Er ſucht hier dem Kaiſer Gottes Walten in ſeinem Leben zu deuten, der ihn, ſo oft er im Bunde mit dem Papſte das Evangelium habe unterdrücken wollen, ſtets durch Kriege an der Ausführung ſeiner Pläne gehindert habe. Seine Beſtimmung ſei, den rechten Glauben wiederherzuſtellen; aber dazu müſſe er ſich von der Abhängigkeit vom Papſte losſagen, die nur auf Betrug, nicht auf gültige Rechtstitel ſich gründe. [Beide Reden ſind neu herausgegeben von Eduard Böhmer, Zwei Reden an Kaiſer und Reich von Joh. Sleidanus, Stuttg. Litter. Verein CXLV, Tübingen 1879.]

Seine erſte diplomatiſche Miſſion blieb erfolglos; Philipp v. Heſſen näherte ſich dem Kaiſer. 1541 ſetzte du Bellay eine neue Miſſion direkt an die Häupter des ſchmalkaldiſchen Bundes durch. Dem Geſandten Morlet wurde Sleidanus als Dolmetſcher mitgegeben. Aber unterwegs ſchon erfuren ſie, daſs ihre Miſſion geſcheitert war; Philipp wie Joh. Friedrich lehnten Verhandlungen mit Frankreich ab. Die Geſandten begaben ſich zwar noch nach Regensburg, aber one beſſeren Erfolg. Statt eines Bündniſſes mit Frankreich wurden Beſchwerden über die Bedrückung der franzöſ. Proteſtanten an König Franz gerichtet. Sleid. kam dadurch in Verdacht, als habe er ſelbſt derartige Beſchwerden inſpirirt; der Straßburger Rat bemühte ſich, ihn in ausfürlichem Schreiben vor dem franzöſ. König deswegen zu rechtfertigen. Im Sommer 1542 verließ er Frankreich, begab ſich wol zunächſt in ſeine Heimat, beſuchte im Sommer 1543 noch einmal Paris, ließ ſich dann 1544 in Straßburg nieder. Mit Frankreich blieb er jedoch als politiſcher Korreſpondent auch ferner in Verbindung.

Butzer, deſſen „kürtzern Catechismus“ Sl. 1544 lateiniſch edirte („Catechismus ecclesiae et scholae Argentinensis“) wandte ſich damals an Landgraf Philipp mit dem Vorſchlag, ihn als Geſchichtsſchreiber von „Gottes Wunderwerk und Gutthaten“ in den Reformationskämpfen anzuſtellen. Dazu möge man ihm die nötigen Mittel und den Einblick in die Urkunden und Dokumente jener Begebenheiten ſchaffen. Er meldete, Sl. habe ſchon „die vornehmſten Stücke dieſer Hiſtorie“ geſammelt, und bat, daſs ſich der ſchmalkaldiſche Bund der Sache annehmen wolle. Der Krieg mit Frankreich drängte einſtweilen den Vorſchlag zurück. Sl. bearbeitete inzwiſchen die Memoiren des franzöſ. Hiſtorikers Ph. Comines über Ludwig XI. und Karl v. Burgund in lateiniſcher Sprache, wobei er ſich in einer angefügten descriptio Galliae als ſorgfältigen Beobachter öffentlicher Einrichtungen dokumentirte. Er widmete die Arbeit den Häuptern des ſchmalkaldiſchen Bundes, die auf Butzers Drängen ſich endlich zu einem förmlichen Vertrage mit Sl. beſtimmen ließen. Dieſer ging rüſtig an die Arbeit, ſodaſs er das erſte Buch ſchon am 11. Juli 1545 an Jakob Sturm ſenden konnte. Hier hatte ihm der ſoeben erſchienene 1. Band der Opp. Luth. Witeb. die nötigſten Urkunden geliefert. Nun aber bedurfte er des Zutritts zu den Archiven. Eine ganz verunglückte Sendung zu Heinrich VIII. unterbrach auf kurze Zeit ſeine Arbeit; ſo verfehlt ſein diplomatiſches Auftreten in England war, ſo ſammelte er doch dort manches Material und knüpfte wertvolle litterariſche Bekanntſchaften an. Neue Unterbrechungen brachte das J. 1546: erſt eine Reiſe zum Tage von Frankfurt, dann ſeine Eheſchließung, dann eine Miſſion in Worms und einen Beſuch in der Heimat. Im Sommer wollte er die Arbeit fortſetzen, Landgraf Philipp lud ihn auch nach Marburg ein, um dort die Archivalien zu benutzen, wärend Kurſachſen ihn beſchied, es ſeien nur wenig für ihn brauchbare Akten in Torgau oder Wittenberg vorhanden, von dieſem Wenigen ſolle er Abſchriften reſp. Auszüge erhalten. Da brach der Krieg aus, der auch ihn in die übelſte Lage brachte. Die Zalungen des Bundes an ihn hörten auf, ebenſo die Korreſpondentendienſte für Frankreich; da ſuchte er neue Subſidien in England, wohin Butzer und Fagius gewichen waren. Er dedicirte an die dortigen Machthaber verſchiedene Schriften: außer der nunmehr vollendeten Überſetzung des Cominäus eine Summa doctrinae Platonis de republica et legibus ſowie Claudii Sesellii (Claude de Seyssel) et de rep. Gall. et Regum officiis libri duo. Endlich im März 1551 verſchaffte ihm Cranmer von König Eduard das Verſprechen einer järlichen Penſion. Herbſt

1551 bis April 1552 weilte er als Gesandter in Trident, bald darauf mußte er an einer Gesandtschaft zu König Heinrich II. teilnehmen. Seine Gönner verschafften ihm nunmehr eine dauernde Anstellung in Straßburg mit einer Besoldung von 150 Gulden (seit Juni 1552). Mit diesen Mitteln war es ihm aber unmöglich, Reisen für sein Geschichtswerk zu unternehmen; er blieb auf das beschränkt, was ihm Straßburg, das Archiv des Pfalzgrafen Otto Heinrich, seine persönlichen Erinnerungen und Sammlungen und die Mitteilungen seiner dortigen Freunde boten. Später kamen wol noch Weimarer Archivalien dazu. Wärend des Krieges war er (also one Benutzung von Archivalien) bis zum Ende des 4. Buches gelangt (Okt. 47). Beim 5. Buche nahm er im Sept. 1552 die Arbeit wider auf. Am 2. April 1554 meldet er: „absolvi totum opus“. Im Mai finden wir ihn als Abgesandten Straßburgs auf dem Konvent zu Naumburg (Corp. Ref. VIII, 282 ff.; Salig I, 682, II, 1043). Unter schwerem häuslichen Leid, dem Tode seiner Frau und pekuniären Bedrängnissen, machte er im Herbst sein Opus druckfertig. Im Winter 54/55 ging der Druck bei Wendelin Rihel in Straßburg vor sich — da drohte noch in letzter Stunde der Magistrat (auf Anregen des Kaisers) die Edition zu verwehren; endlich kam die Genehmigung. Aber Herzog Christoph von Württemberg lehnte die Dedikation ab und riet, das Buch nicht ausgehen zu lassen. Kurfürst August von Sachsen nahm die Widmung an (23. März 1555). Aber nun gabs von allen Seiten Rumor. Niemandem hatte er es recht gemacht. Nicht nur am kaiserl. Hofe zürnte man, auch von verschiedensten Seiten der Evangelischen fülte man sich durch seine Erzälung verletzt. Charakteristisch ist besonders Melanchthons Seufzer: er könne das Buch nicht loben, denn unschöne Handlungen sollten nicht in schöne Worte gekleidet werden. Sl. erzäle Vieles, welches, wenn es nach seinem Wunsche ginge, vielmehr mit ewigem Stillschweigen bedeckt werden müsste. Er wünscht, dass wenigstens jüngere Leute die Geschichte dieser Verwirrungen nicht lesen möchten, die nur unsere Torheit und Erbärmlichkeit zeigten. Corp. Ref. VIII, 483 *).

Sl.'s Dienstzeit in Straßburg, wo er auch an der Schulverwaltung teilgenommen, lief Juni 1556 ab; bei dem Verdruss, den er mit seinem Buche angerichtet, wollte ihn kein Fürst in seine Dienste nehmen. Doch als in Duisburg eine Universität gegründet werden sollte, gedachte man ihn als Professor der Geschichte zu berufen, aber inzwischen hatte ihn im August 1556 eine Krankheit ergriffen, der er Ende Oktober erlag (30. oder 31.). Kurz zuvor (Juni 1556) war seine Schrift de quatuor summis imperiis libri tres erschienen, die alsbald der beliebteste Leitfaden der Weltgeschichte wurde und nicht allein in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, Holland und England, sogar von bairischen Jesuiten, in Übersetzungen und Bearbeitungen als Lehrbuch in Schulen viel gebraucht worden ist bis ins vorige Jarhundert hinein. (Dieselbe enthält mehr Kirchen- als Weltgeschichte, betont die Unrechtmäßigkeit und den Trug des Papsttums; dieses im Verein mit dem Türken wird das Menschengeschlecht plagen bis zur Erscheinung Christi. — Die beigefügten Quellencitate gehören übrigens erst späteren Herausgebern an.)

Sein Hauptwerk, „de statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare Commentariorum libri XXVI“ (das 26. Buch, welches bis zum September 1556 reicht, fand man in seinem Nachlass) ist das grundlegende Geschichtswerk über die deutsche Reformation geworden. Es ist der Hauptsache nach eine leichthin verbundene Sammlung der wichtigsten Urkunden und urkundlichen Relationen. Die politischen Ereignisse sind anfangs nur wenig, später immer ausfürlicher berücksichtigt. Seiner Sprache dient Cäsar als Vorbild. Die Urkunden gibt er in bald längeren, bald kürzeren Exzerpten, bei denen er freilich, um sprachliches Ebenmaß herbeizufüren, manches verwischt und abschwächt. Einzelne Missverständnisse haben ihn zu Irrungen gefürt; der Vorwurf eines tendenziösen Verschweigens trifft ihn in Sachen der Doppelehe Philipps. „Aber schwerlich möchte es jemand gelingen, ihn einer absichtlichen Lüge oder auch nur einer Verdrehung

*) Vgl. u. a. auch die Schrift „Widerruff Bergerij“, Straßb. 1561, Bl. E 6b.

oder unredlichen Benutzung eines Aktenstückes mit Grund zu zeihen". Man hat in neuerer Zeit viele Vorwürfe gegen ihn erhoben zum Teil von der unbilligen Forderung aus, dass er mit unseren wissenschaftlichen Mitteln und für die Bedürfnisse des Historikers des 19. Jarh. hätte schreiben sollen; so hat man ihn mangelhafter Quellenbenutzung geziehen; aber er hat offenbar unter schwierigsten Verhältnissen redlich benutzt, was ihm zugänglich war. Man vermisst bei ihm Unmittelbarkeit der Anschauung oder die Mitteilung seiner persönlichen Erlebnisse; man nennt seine Methode verfehlt und ungeschichtlich, weil sie die große Volksbewegung der Zwanziger Jare gar nicht zur Anschauung bringe; man versichert, aus Sl. gar nichts lernen zu können. Aber neben der lehrreichen Erscheinung, dass der Protestantismus nach wenigen Jarzehnten schon die Kunde von den Stürmen seines ersten Auftretens verloren hatte, bezeugt doch Sleidans Geschichtschreibung zugleich, dass es Männer gab, welche im Stande waren, den Protestantismus als eine einheitliche Erscheinung aufzufassen und als solche ihren in Partikularismus allerlei Art sich scheidenden und verfeindenden Glaubensgenossen vor Augen zu malen. Der Generation, für welche Sleidan geschrieben hat, ist seine Geschichtschreibung von außerordentlichem Werte gewesen; in leidenschaftlich erregter Zeit ein Geschichtsbild, das nicht als Streitschrift die Gegensätze verschärfen, sondern in edler Einfachheit in der Erzälung der großartigen Entstehungsgeschichte der evangelischen Glaubensgenossenschaften Getrenntes und Verfeindetes vereinigen und versönen wollte.

Sl.'s Geschichtswerk wurde alsbald ins Deutsche übersetzt, erlebte viele Auflagen, auch mehrere katholische Gegenschriften (Fontaine 1558. Casp. Gennep 59. Laurentius Surius 64); man schrieb ihn nach Kräften aus und schmähte ihn zugleich. Die beste Ausgabe lieferte Am Ende, Frankf. a. M. 1785. 86 in 3 Teilen 8°. Vergl. speziell über seine Commentarii die Arbeiten von Th. Paur, J. Sl.'s Commentare über die Regierungszeit Karls V., Leipzig 1843; Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber; C. Senden, De J. Sleidano reformationis Coloniensis . . scriptore, Coloniae 1870; Kampschulte in Forschungen zur deutschen Geschichte IV, 1864, S. 57—69; Maurenbrecher, Studien und Skizzen, S. 212 ff.

Zur Biographie: Pantaleon, Prosopographiae heroum, Basil. 1565. 66, Tom. III, 392 sq.; Beuther in der deutschen Ausgabe der Comment., Straßb. 1568; Schadäus in seiner Fortsetzung zu Sleidan, Straßb. 1625; D. W. Moller, Disputatio circularis de Jo. Sleidano, Altdorf 1697; Am Ende in Schelhorns Ergötzlichkeiten II u. III, und in „Vermischte Anmerkungen über den berühmten Geschichtschreiber Joh. Sl.", Nürnb. 1780; am besten: H. Baumgarten, Über Sleidans Leben und Briefwechsel, Straßb. 1878 [dazu: Krafft in Theolog. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Prediger-Verein, IV, Elberfeld 1880, S. 110—117] und Sleidans Briefwechsel, Straßb. 1881. Seine Briefe an du Bellay veröffentlichte Geiger in Forschungen zur deutschen Gesch. X, S. 167 ff. **G. Kawerau.**

Smaragdus. Von den verschiedenen mittelalterlichen Mönchsschriftstellern dieses Namens ist unstreitig der bedeutendste

1) Smaragdus, Abt des Klosters St. Mihiel in der Diözese Verdun an der Maas, einer der gelehrtesten Vertreter der fränkischen Theologie im karolingischen Zeitalter. Für das hohe Ansehen, das er unter Karl d. Gr. genossen haben muss, zeugt der Umstand, dass er im Jare 810 zusammen mit den Bischöfen Jesse und Bernarius und dem Abte Adelhard von Corvey als Gesandter des fränkischen Kaisers die Beschlüsse der Synode zu Aachen vom Jare 809, betreffend den Zusatz Filioque im Symbolum, an den Papst Leo III. zu überbringen und bei den damals gefürten Streitverhandlungen über den Ausgang des heil. Geistes und den liturgischen Gebrauch des Symbols als Sekretär oder Protokollfürer zu fungiren hatte (s. die von ihm aufgezeichneten Acta collationis Romanae bei Baronius Ann. a. 809, num. 54—63, in Labb. Coll. concil. Tom. VII, sowie bei Migne in der Gesamtausg. des Smaragdus, Paris 1852, S. 971 ff.). Auch bei Ludwig dem Frommen muss er viel gegolten haben, wie ihm denn derselbe nicht bloß zalreiche Schenkungen und Immunitäten für sein Michaelskloster

erteilte (ſ. die Chartas Ludovici Pii et Lotharii filii ejus pro monast. S. Michaelis bei Baluz. Miscell. l. IV, und daraus bei Migne S. 975 ff.), ſondern auch ihn nebſt dem Biſchof Frotharius von Toul († um 837) zum Schiedsrichter in dem Streite des mailändiſchen Abts Ismundus mit ſeinen Mönchen beſtellte (vgl. die von ihm und von Frothar gemeinſchaftlich verfaßte Epist. ad Ludovicum Augustum aus dem Jare 824 unter den Briefen Frothars bei Duchesne Script. rer. Franc. Tom. II, p. 71 sqq.). Sein Todesjar iſt unbekannt. Doch ſcheint er Ludwig d. Fr. nicht überlebt zu haben. — Seine Schriften, die jetzt, wenigſtens zum größeren Teile, von Migne und Pitra in des erſteren Patrologie, T. 102, S. 1—980 (1851) geſammelt herausgegeben ſind, verraten eine nicht unbedeutende patriſtiſche Beleſenheit und einen praktiſch-frommen Geiſt, der von der friſchen und bibliſch-nüchternen Grundrichtung der fränkiſch-deutſchen Theologie unter Karl d. Großen nicht unberürt geblieben zu ſein ſcheint. Allein ſie entbehren faſt aller Originalität der geiſtigen Konzeption. Der Verfaſſer gehört zu jenen reproduktiven Naturen, deren Vermögen über eine zwar gewandte, aber durchaus trockene Compilation der Leiſtungen Früherer nicht hinauslangt. — Er kann deshalb mit manchen anderen theologiſchen Autoritäten der älteren Karolingerzeit, wie Alkuin, Theodulf, Jonas von Orleans, Agobard von Lyon, Claudius von Turin, die ſämtlich wenigſtens auf einzelnen Gebieten produktiv zu ſein beſtrebt waren, nicht auf eine Linie geſtellt werden. Sein exegetiſches Hauptwerk: Commentarius s. Collectiones in Evangelia et Epistolas, quae per circuitum anni in templis leguntur (zuerſt Straßburg 1536, dann wider bei Migne a. a. O. S. 1—594) iſt eine Compilation für den Gebrauch predigender Prieſter (daher vom Verfaſſer als Liber Comitis bezeichnet), in welcher die exegetiſchen Bemerkungen zalreicher älterer kirchlicher Schriftſteller, namentlich des Origenes, Hieronymus, Ambroſius, Auguſtin, Gregor d. Gr., Caſſiodor, Eucherius, Iſidorus und Beda, kritiklos in der ſprechſalartigen Weiſe früherer Catenenſchreiber zuſammengetragen ſind, mit haltloſem Hin- und Herſchwanken zwiſchen grammatiſch-hiſtoriſcher Methode der Schriftauslegung und überſchwenglicher Allegoreſe. Mehr Eigenes bietet ſchon ſein zweites Hauptwerk dar: ein Commentar zur Mönchsregel des heil. Benedikt von Nurſia (Expositio s. Commentaria in reg. S. Bened., herausgeg. Köln 1595; dann in Rhabanus Maurus Opp. Tom. IV, p. 246 sqq.; bei Migne S. 690—932), worin Smaragdus ſich als Anhänger und Gönner der ſtrengen monaſtiſchen Reformgrundſätze ſeines Zeitgenoſſen Benedikts von Aniane kundgibt. Eine änliche Tendenz verfolgt drittens das Diadema monachorum, eine Sammlung aſketiſcher Regeln und Betrachtungen, betreffend die vornehmſten Pflichten und Tugenden des Mönchslebens, aus den K.-Vätern, beſ. aus Caſſian und Gregor d. Gr. zuſammengetragen und in 100 Kapiteln angeordnet (nach den früheren Ausgaben, Par. 1532, Antw. 1540 und Par. 1640, in der Biblioth. max. Tom. XVI, und bei Migne S. 593—690). Ein Auszug daraus iſt gewiſſermaßen die Via regia, eine für Kaiſer Ludwig d. Fr. beſtimmte und demſelben durch eine beſondere Epistola nuncupatoria gewidmete moraliſche Hodegetik in 32 Kapiteln, worin die nur für die Mönche geeigneten aſketiſchen Vorſchriften weggelaſſen, die übrigen aber je nach Bedürfnis erweitert oder ins Kurze gezogen ſind (zuerſt bei Dachery Spicileg. Nova ed., Par. 1723, Tom. I, p. 238 sqq.; dann bei Migne S. 932—970). Hiezu kommen noch die ſchon oben angegebenen Acta collationis Romanae und Ep. Frotharii et Smaragdi ad Ludov. Aug.; desgleichen eine Epistola Caroli M. ad Leonem III. Pontif. de process. Sp. Sancti (bei Migne Tom. 98, col. 923), welche eigentlich Smaragdus abgefaßt haben ſoll, ſowie einiges Ungedruckte, z. B. ein Commentarius in Prophetas und eine Historia monasterii S. Michaelis, worüber Mabillon Anall. 350 sqq. zu vergleichen. Die Grammatica major s. Comment. in Donatum, von welcher Mabillon a. a. O. S. 358 f. Proben aus einer Corbeienſiſchen Handſchrift mitgeteilt hat, ſcheint die früheſte ſeiner Arbeiten zu ſein, verfaßt vor ſeinem Gelangen zur Abtwürde, wärend er noch Magiſter der Schule ſeines Kloſters war (zwiſchen 800 u. 805). Sie iſt zwar keine hervorragende Leiſtung, läßt ihn aber doch als einen der ſtrebſameren mittelalterlichen Bearbeiter der latei-

niſchen Grammatik erſcheinen. Vgl. Keil, De grammaticis quibusdam latinis infimae aetatis, Erlang. 1868, ſowie im übrigen Mabillon, Vetera Analecta, Par. 1723, p. 350 sqq.; Hauréau, Singularités historiques et litteraires, Par. 1861, p. 100 sqq.; A. Ebert, Allgemeine Geſchichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II (1880), S. 108—112. Von dem bisher Geſchilderten verſchieden iſt

2) Smaragdus oder, wie er mit ſeinem eigentlichen Namen hieß, Ardo, ein Freund und Schüler Benedikts von Aniane, der als Augenzeuge ſeines Todes die Abfaſſung einer Lebensgeſchichte dieſes Heiligen aufgetragen bekam, ſich dieſer Aufgabe mit Geſchick, in ſchlichter Darſtellung eine reiche Fülle intereſſanten biographiſchen Materials verarbeitend, unterzog (ſ. dieſe Vita S. Benedicti Anianensis bei Mabillon, Act. SS. O. S. B., Saec. IV, part. I, p. 191 sqq.; auch bei Migne Thl. 103, S. 354 ff.) und im J. 843, 60järig, von ſeinen Kloſtergenoſſen als Heiliger verehrt, ſtarb. Vergl. Ebert a. a. O. S. 346. — Hierzu kommt:

3) Smaragdus, Abt eines Kloſters zu Lüneburg in Sachſen, der erſt um das Jar 1000 gelebt haben kann, da ſein Kloſter erſt 972 von Herzog Hermann Billung gegründet wurde. Über ſeine etwaige ſchriftſtelleriſche Tätigkeit iſt nichts näheres bekannt. Einer nicht hinreichend ſicher begründeten Vermutung zufolge wäre er Verfaſſer jener Grammatica major geweſen (vergl. Dachery, Spicileg. I, pag. 238). **Zöckler.**

Smith, John Pye, Doktor der Theologie und der Rechte, Mitglied der königlichen naturwiſſenſchaftlichen, ſowie der mikroſkopiſchen und der geologiſchen Geſellſchaft in London, Son eines Buchhändlers in Sheffield, geb. den 25. Mai 1774, ſtudirte von 1796 an Theologie in der Independenten-Akademie in Rotherham (Yorkſhire), wurde im Jare 1800 Profeſſor („Tutor") der klaſſiſchen, fünf Jare darauf der theologiſchen Wiſſenſchaften in der (jetzt in das new college der Independenten in St. Johns Wood-London aufgegangenen) Independenten-Akademie in Homerton-London, welchen Poſten er — ſpäter ſamt dem eines Vorſtehers dieſer Anſtalt — und der Paſtoration einer nahe gelegenen Independentenkirche (Old Gravel-Pit Meeting House) bis kurz vor ſeinem Tode, 51 Jare lang, behielt.

Von früher Jugend an durch ſeltene Gewiſſenhaftigkeit, ernſte Selbſtprüfung und die edelſte, demütigſte Frömmigkeit ausgezeichnet (vgl. die Auszüge aus ſeinen Tagebüchern in den „Memoirs of the life and writings of Dr. J. P. Smith" von John Medway S. 5 ff., insbeſondere S. 17 den feierlichen Bund, den er in der Stille mit Gott ſchloſs, aufzeichnete und mit ſeiner Namensunterſchrift beſiegelte), wandte er ſich mit Begeiſterung erſt den klaſſiſchen und dann mit ernſtem Forſcherfleiß den theologiſchen Studien zu. Sein umfaſſender Blick, ſeine große, aus echter Demut entſpringende Achtung vor der Anſicht anderer, ſein aufrichtiges Streben nach Gründlichkeit ließ ihn bald die wachſende Bedeutung der deutſchen theologiſchen Litteratur erkennen, in deren Studium er ſich mit ausdauerndem Eifer hineinwarf. Durch die genaue Berückſichtigung derſelben in ſeinen Schriften und Vorleſungen erwarb er ſich das große Verdienſt, einer der Erſten geweſen zu ſein, der die engliſche theologiſche Welt auf die Wichtigkeit der neueren deutſchen Theologie aufmerkſam machte und ihr mit dem Studium derſelben voranleuchtete (vgl. z. B. das Vorwort, womit er die Überſetzung von Tholucks „Guido und Julius" introduzirte; den Abdruck eines in den Archives du Christianisme erſchienenen Briefs sur la vie religieuse dans les Universités Allemandes im Vorwort ſeines Werks „scripture testimony to the Messiah", ſ. unten, und die warme Empfehlung des Studiums der deutſchen Sprache für Theologie Studirende am Schluſſe dieſes Werkes, Bd. II, S. 432 ff.); daher er bald für einen der größten Gelehrten unter den Diſſenters galt.

Unter den theologiſchen Fragen ſcheint die Socinianiſche Kontroverſe frühe das Hauptaugenmerk Smiths auf ſich gezogen zu haben, und hier, in der Bekämpfung des Unitarianismus, liegt auch die Hauptbedeutung des Man-

nes. Der Übertritt des Rev. Thomas Belsham († 1829) zu den Unitariern scheint hierzu die nächste Veranlassung gewesen zu sein (s. Smiths „Letters to the Rev. Th. Belsham", 1. Ausg. 1804, 2. Ausg. 1805); die Schrift desselben „Calm Inquiry on the Person of Christ" legte Smith den Gedanken nahe, in einer eingehenden Abhandlung alle Angriffe der Unitarier aus der hl. Schrift zu widerlegen. So entstand das Hauptwerk Smiths, auf das er seine „Hoffnung, sich nützlich gemacht zu haben, am meisten gründete" (vgl. Vorwort zur 4. Auflage) und das ihm auch einen bleibenden Ehrenplatz in der englischen Theologie sichern wird: „The scripture testimony to the Messiah: an inquiry with a view to a satisfactory determination of the doctrine taught in the holy scriptures concerning the person of Christ", vier Bücher in zwei Bänden, erste Ausgabe 1818 und 1821, sechste Ausgabe 1871. Dasselbe ist eine bedeutende Weiterbildung früherer ähnlicher Versuche, wie Dr. van Wynpersses gekrönte Abhandlung über die Gottheit Christi, ins Englische übersetzt von Rev. John Hall; Bischof Huntingfords Gedanken über die Lehre von der Dreieinigkeit; Dr. Wardlaws Vorlesungen über die Socinianische Kontroverse; Professor Moses Stuarts Briefe an Dr. Channing über die Dreieinigkeit und Gottheit Christi; Grinfields Schrift über die Gottheit Christi; Dr. Urwicks Schrift über die Anbetung Christi, und anderer, die alle für den neueren Stand der Kontroverse nicht mehr genügen. Smith gibt in diesem Werke in klarer, wolgeordneter, besonnener Darstellung eine vollständige und unparteiische Darlegung des ganzen Schriftzeugnisses für die Person Jesu als des göttlich zu verehrenden Messias, unter steter Berücksichtigung der unitarischen (besonders Belshams) Ansichten und namentlich auch der neueren deutschen Theologen, wie Bretschneiders, de Wettes, Gesenius, Griesbachs, Hengstenbergs, Kuinöls, Michaelis, Rosenmüllers, Seilers, Semlers, Tholucks, Wegscheiders u. a., jedoch mit Ausschluss von Strauß und Baur auch in den neueren Auflagen.

Der Weg, den er hiebei einschlägt, ist folgender. Nach einleitenden Bemerkungen im ersten Buche über die Beweisart, die diese Untersuchung fordert, Schriftinterpretation, über die Fehler und Irrtümer der orthodoxen wie der unitarischen Schriftsteller in dieser Kontroverse, über das sittliche Verhalten, die Notwendigkeit einer demütig frommen Gesinnung bei dieser Frage sucht er die allgemeine Erwartung eines großen Befreiers und Urhebers allgemeiner Glückseligkeit von den frühesten Andeutungen und Spuren hievon sowol in der Profanlitteratur der ältesten Heidenvölker, als in der hl. Schrift durch alle folgenden Entwickelungsstufen hindurch bis auf die Zeit der Erfüllung des göttlichen Ratschlusses zu verfolgen, wobei er bestrebt ist, aufs sorgfältigste nach einander die Eigenschaften zu erweisen, deren Vereinigung in Einer Person dieselbe zum erwarteten Erlöser stempeln müssen. Da geht er denn im zweiten Buche nach kurzer Hinweisung auf die Erwartung eines Erlösers unter den alten Persern, Indiern, Ägyptern, Mexikanern, Griechen und Römern, die wir etwas vollständiger wünschen möchten, über zur Darlegung der Erkenntnis, die wir aus dem Alten Testament über die Person des Messias schöpfen können; dann folgt eine Betrachtung aller messianischen Weissagungen vom *πρῶτον εὐαγγέλιον* an bis zum Schluss der Prophetie. Das Resultat dieser Untersuchungen ist, dass eine lange Reihe von Stellen uns hinweise auf einen ursprünglich (1 Mos. 3, 15) und widerholt (von 1 Mos. 22, 18 an) von Gott verheißenen, von den erleuchtetsten Männern beständig erhofften, allmählich in eminentem Sinne des Wortes „Messias" genannten Erlöser, der als wirkliches menschliches Wesen, als Nachkomme Adams, Abrahams, Davids, als Weibessame in vorzüglichem Sinne (wofür Smith auch Jer. 31, 22 geltend zu machen geneigt ist), als der vollkommen treue Knecht Gottes (Jes. 42, 1; 52, 13), als der alle anderen an Würde überragende, höchste Gesandte Gottes*), als göttlicher Lehrer (Jes. 11, 2; 9, 6), als Verkündiger

*) Den מַלְאַךְ יְהוָה betrachtete Smith als die zweite Person der Gottheit; in dem besonderen, mit Fleiß und Genauigkeit geschriebenen Abschnitt über den „angel of Jehovah" Bd. I, S. 296—308 sucht er nachzuweisen, dass derselbe einerseits als allwissend und allgegen-

eines neuen Gesetzes (5 Mos. 18, 18—19; Jes. 9, 7), als Hoheprieſter in neuer, höherer Weiſe (Pſ. 110, 4), als Friedensſtifter zwiſchen Gott und der Welt (Jes. 9, 6), als Erlöſer von allen ſittlichen und natürlichen Übeln (2 Sam. 23, 1—7) erſcheinen, durch die Bosheit des Verſuchers, den Ungehorſam der Menſchen und ſeine freiwillige Selbſtaufopferung zum Heil aller das Äußerſte erdulden (1 Mos. 3, 15; Pſ. 22 und 69; Jes. 52—53; Sach. 12, 10), dann aber mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, die Segnungen der durch ihn geſtifteten Erlöſung über alle Nationen verbreiten und eine heilige, geiſtliche und ewige Herrſchaft aufrichten werde (vergleiche 1 Moſe 49, 10; 2 Sam. 23, 1—7; Pſ. 2. 45. 72. 110; Jes. 11, 5; Dan. 7, 13—14); daſs ferner dieſer warhaft menſchliche Erlöſer von einer Reihe von Stellen bezeugt ſei als Gottes Son (Pſ. 2, 7; Jes. 9, 6), als von Ewigkeit her exiſtirender, ſchon in der Patriarchenzeit wirkender (Pſ. 40, 7 bis 9; Micha 5, 1—2 und die vom Engel Jehovas handelnden Stellen), ſich als allgenugſamer Beſchützer ſeines Volks erweiſender (Jes. 40, 9—11 u. a.), Anbetung von Engeln und Menſchen verdienender (Pſ. 2, 12; 97, 7; Jes. 45, 21 bis 25), ewig unveränderlicher Schöpfer (Pſ. 102, 25—28), als אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, אֵל (Pſ. 45, 7; Jes. 9, 5—6; 45, 21; 6, 1; Mal. 3, 1); יְהוָה (2 Sam. 23, 4, wo übrigens die Worte, die Smiths Überſetzung enthält, „Jehovah, die Sonne", im Grundtext fehlen; Jes. 6, 5; 8, 13; 40, 3 und 10; 45, 21—25; Sach. 2, 3. 6). Um der Gefar des Polytheismus willen muſste aber das Geheimnis der Dreieinigkeit den Iſraeliten noch verſchloſſen bleiben (I, S. 332).

Nach einem Blick auf die „erhabenen, aber unvollkommen verſtandenen und ſich widerſprechenden Anſchauungen vom Meſſias, ſeiner Präexiſtenz, Herrſchaft und über alle Kreatur erhabenen Würde in der Zeit nach dem Aufhören der Prophetie, beginnt nun Smith in Buch III, ſich auf den chriſtlichen Standpunkt ſtellend, die zweite Hälfte des Beweiſes, nämlich die Nachweiſung, daſs Jeſus der erwartete Meſſias iſt, da in ſeiner Perſon alle obigen Züge und Eigenſchaften ſich vereinigen. Auch hier befolgt Smith dieſelbe induktive Methode, indem er zuerſt, ganz unabhängig vom A. Teſtam., alle die Weſenszüge, die Jeſu im N. Teſtam. beigelegt ſind, zu eruiren ſucht. Ausgehend vom Bericht über die wunderbare Empfängnis, ſtellt er zuerſt die Ausſagen Johannis des Täufers von Jeſu zuſammen und entwickelt ſodann das Selbſtzeugnis Jeſu von ſich als Son Gottes, als alles menſchliche Erkennen überſteigend (Matth. 11, 27; Joh. 10, 15), als Gleichheit in Macht und Ehre mit dem Vater in Anſpruch nehmend (Joh. 5, 17—30. 36), als Eins mit dem Vater (Joh. 10, 24—38) und als Menſchenſon, als vom Himmel herniedergekommen (Joh. 3, 13), als Klarheit mit dem Vater beſitzend vor der Welt (17, 5), als vor Abraham exiſtirend (8, 58), als beſtändig gegenwärtig bleibend (Mtth. 28, 19—20; 18, 20); weiterhin die Ausſagen Jeſu von ſeiner perſönlichen Wirkſamkeit bei der Auferweckung der Toten und dem Weltgericht, und ſchließt dieſen Abſchnitt mit einer Zuſammenſtellung der Fälle, in denen Jeſus eine den Anſchein von religiöſer Verehrung annehmende Huldigung ſich gefallen ließ, wozu Smith Matth. 2, 2. 11; 5, 8; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 9. 17; Joh. 20, 28 rechnet. Nach einem Blicke auf die ware Menſchheit Jeſu, ſeine Unſchuld und ſittliche Vollkommenheit, auf die Urſachen und eigentümliche Natur ſeiner Leiden, ſodann auf den Herzenszuſtand und die Stufe der Erkenntnis von Chriſti Perſon, auf der die Jünger wärend ihres Umgangs mit Chriſto ſtanden, geht ſodann Smith im vierten Buche zur Lehre der Apoſtel von Chriſti Perſon über, entwickelt zunächſt die Ausſagen der Apoſtelgeſchichte (beſonders die von der Anbetung Chriſti handelnden, Apg. 9, 14, 21; 22, 16; 2, 21; 1, 24; 14, 23; 20, 32; eigentümlicherweiſe wird auch der Taufbefehl erſt hier behandelt,

---

wärtig, als Gegenſtand der Anbetung, als bei ſich ſelbſt ſchwörender Gott, als Jehovah ſelbſt, andererſeits wider als von ihm unterſchieden und nur als Geſandter Gottes handelnd dargeſtellt werde, und zieht aus dieſer Einheit, die auch zugleich einen Unterſchied involvire, den Schluſs, daſs er die zweite Perſon der Gottheit ſei. Smith ſtimmt alſo hierin mit Hengſtenberg, Kurtz (früher), Keil und anderen überein.

II. Bd., S. 176 ff.), dann das Zeugnis des Johannes nach dem Prolog des Evangeliums, den Briefen und der Apokalypse, das des Petrus, Judas, Jakobus und endlich des Paulus, dem nach der in England fast allgemein herrschenden Ansicht auch der Hebräerbrief zugeschrieben wird, wobei nach einander die Stellen betrachtet werden, in denen Christus als Urheber und Geber geistlicher Segnungen, als Quelle der Autorität und der Wunderkraft der Apostel, als gleich Gott unveränderlich, allwissend, als Herr eines ewigen Königreichs, als Gegenstand religiöser Liebe, Unterwürfigkeit und Anrufung (1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 11—14; 2 Kor. 12, 7. 9; Hebr. 1, 6), als mitwirkend bei der Weltschöpfung und Erhaltung, als die Weltvollendung herbeiführend, als unter seinen Benennungen auch den Namen Gott führend (bei Röm. 9, 5 wird die Beziehung des θεὸς εὐλογητός auf Christus sehr eingehend verteidigt S. 370 ff.; hierher wird auch gerechnet Hebr. 1, 8; 3, 1—5; 2 Thess. 1, 12; Eph. 5, 5; Tit. 2, 13; 1 Tim. 3, 16), und wider als vom Vater unterschieden (1 Kor. 8, 9; 3, 23; 11, 3; 1 Tim. 2, 5—6 u. a.) erscheint. —

Indem Smith hieraus das Resultat gewinnt, dass das Neue Testament Jesum als Eins mit dem Vater „in Willen, Absicht, Tätigkeit und Existenz" bezeuge, ihm göttliches Wesen, göttliche Werke und Ehre zuschreibe, ihn Herr und Gott nenne und ihm dabei doch eine ware Menschheit beilege, zieht er die zwei Linien der Untersuchung, die sich nun als vollkommen übereinstimmend ergeben, in den Schluss zusammen, dass die Person Jesu in ihrer einzigartigen Verbindung der Menschheit und Gottheit der erwartete Welterlöser, der Christ ist.

Dr. Lloyd, der frühere Bischof von Oxford, konnte nicht umhin, dieses Werk eines Dissenters die „beste Schutzschrift, die in England gegenüber den Behauptungen und Entstellungen der modernen Unitarier existire", zu nennen; und wir nehmen keinen Anstand, zu sagen, dass es auch in Deutschland etwas mehr Beachtung verdiente, als ihm seither zu Teil geworden zu sein scheint.

In der zweiten Hälfte seines akademischen Wirkens zog dieser vielseitige Geist, der zu gleicher Zeit über hebräische Sprache, Glaubenslehre, Exegese, Ethik, biblische Antiquitäten, biblische Kritik, Kirchengeschichte, Pastoralia und einige Zweige der Mathematik und Naturwissenschaften Vorlesungen halten konnte, auch das neu erwachende Studium der Geologie in den Kreis seiner Beschäftigung, um die von ihr ausgehenden, immer lauter werdenden Angriffe auf die hl. Schrift einer selbständigen Prüfung unterwerfen zu können (s. Memoirs S. 406 ff.). Auch diese Studien haben eine schöne Frucht getragen. Als ihm im Jare 1839 das Korpus der Kongregationalisten, das alljärlich einen seiner hervorragendsten Theologen eine Reihe öffentlicher, nachher dem Drucke zu übergebender Vorlesungen über einen theologischen Gegenstand („the Congregational Lecture" genannt) halten läßt, die Übernahme der „lecture" für dieses Jar übertrug, wälte er zu seinem Gegenstande: Offenbarung und Geologie oder das Verhältnis der heil. Schrift zu einigen Teilen der geologischen Wissenschaft". Hieraus entstand das ziemliches Aufsehen erregende, bald (1848) schon in vierter Auflage erscheinende Werk: „On the Relation between the Holy Scriptures and some parts of Geological Science." In dieser Schrift hat es zum ersten Mal ein englischer Theologe gewagt, die von der geologischen Wissenschaft ans Licht geförderten Tatsachen vollständig zuzugeben, zugleich aber auch gesucht, ihr wares Verhältnis zum mosaischen Bericht, d. h. ihre Übereinstimmung mit demselben, nachzuweisen. Er sucht nämlich darin, und zwar mit sehr beachtenswerten Gründen, zu beweisen, dass die gewönlich in der Schrift gefundene Ansicht von einer erst neueren Erschaffung der Welt, von einem vorhergehenden allgemeinen Chaos, das die Erde bedeckt habe, von einer Erschaffung himmlischer Weltkörper nach der der Erde, ferner die Ableitung aller Vegetabilien und Tiere von einem einzigen Schöpfungscentrum, die Ansicht, dass die niedere Tierwelt vor dem Falle des Menschen dem Tode nicht unterworfen gewesen sei, endlich die Ansicht einer geographisch universellen Sündflut nicht mit genügenden Gründen von Seiten der geologischen Wissenschaft gestützt werden könne; dagegen sucht er die Annahme einer präadamitischen Schöpfung, in der bereits Leben und Tod herrschte, und

auf die ein nur einen Teil der Erde berürendes Chaos, ſodann in den ſechs Schöpfungstagen (jeden von ungefär 24 Stunden) eine partielle, auf eine beſtimmte Erdgegend beſchränkte Neubildung, und weiterhin eine nur auf alle Wonſitze der Menſchen ſich erſtreckende, anthropologiſch, nicht aber geographiſch univerſelle Sündflut folgte, als ebenſo von den Reſultaten der geologiſchen Forſchung geboten, wie mit der heiligen Schrift übereinſtimmend nachzuweiſen. Dieſe vom heutigen Stand der Geologie freilich zum teil überholte Schrift wurde der Bahnbrecher für viele ſpäteren Unterſuchungen, die vom bibliſchen Geſichtspunkte aus über dieſe Fragen in England angeſtellt wurden.

Ein überaus gewiſſenhafter, allezeit mit Ruhe und Unbefangenheit die Argumente des Gegners würdigenden Kritiker, war Smith mit ſeinem beſonnenen, milden und dabei doch entſchiedenen Urteil (vgl. z. B. in der Diſſentersfrage ſeine entſchiedene Verteidigung der Nonkonformität gegenüber der engliſchen Statskirche in dem „essay on the duty of Christians to enter into full communion with Congregational Churches“ von 1796, ferner in „the protestant Dissent vindicated in a letter to the Rev. Sam. Lee, D. D.“, 2. Ausgabe 1835, und „the Protestant Dissent further vindicated — in a rejoinder to Dr. Lee“, 1835, dabei aber auch ſeine Milde und Verträglichkeit gegenüber den anderen evangeliſchen Denominationen in der Predigt „on the temper to be cultivated by Christians of different Denominations towards each other“, 2. Ausg. 1835), mit der Gründlichkeit ſeines nach und nach eine erſtaunlich große Sphäre des Wiſſens bemeiſternden Forſchungstriebes (in Betreff der Gründlichkeit ſeiner klaſſiſchen und philologiſchen Studien vergleiche ſein „Manual of Latin Grammar“, 2. Ausg. 1816), mit ſeinem daraus entſpringenden univerſellen Blick und ſeiner liberalen Anſchauungsweiſe eine warhaft woltuende Erſcheinung, wie ſie unter den engliſchen Theologen uns nicht zu häufig begegnet, hochverehrt und geliebt von den Studenten, die ihn oft nur „the blessed Doctor“ nannten, auf der Kanzel jedoch bei ſeiner für ein engliſches Publikum zu lehrhaften, ruhigen, nie gewaltſam auf das Gefül einſtürmenden, aber einer genauen Texterklärung ſich befleißigenden, die Sache erſchöpfenden und wolgeordneten Predigtweiſe nicht ſehr populär. Seine Gebete dagegen waren ſo ergreifend, daſs man den Eindruck bekam, „er denke nicht bloß an Gott, ſondern er ſehe ihn“. Unter ſeinen gedruckten Predigten und ſonſtigen kleineren, meiſt apologetiſchen Schriften nennen wir beſonders: „The Apostolic Ministry compared with the pretensions of spurious religion and false philosophy“, a Sermon 1810; „the celebration of the Lords supper every Lords day“; „the adoration of our Lord Jesus Christ vindicated from the Charge of Idolatry“, a Sermon 1811; „the guilt of neglecting the Knowledge of Christ“; „the means of ascertaining the truth of religious sentiments“; „four discourses on the sacrifice and priesthood of Jesus Christ“, 4. Ausgabe 1859; „Answer to a printed paper entitled: Manifesto of the Christian evidence Society“, 2. Ausg. 1830; „Principles of interpretation as applied to the prophecies of Scripture“, a Sermon, 2. Ausg. 1831; „on the personality and divinity of the Holy Spirit“, a Sermon 1831; „on Church Discipline, according to the authority of Christ“, 1831; „on the reasons of the Protestant Religion — adapted to the Popish aggression of 1850, 2. Ausg. 1851; „The Mosaic account of the Creation and the Deluge, illustrated by the discoveries of modern science“, 1837.

Am 5. Februar 1851 entſchlief der 76järige taub gewordene Greis, der erſt wenige Monate zuvor ſeine Ämter niedergelegt hatte, ſanft im Glauben an ſeinen Herrn, für deſſen göttliche Verehrung er ſo geſchickt, ſo ausdauernd und doch ſo demütig geſtritten hatte. Der Abney-Park-Kirchhof (Norden Londons) empfing die Gebeine dieſer anima pia et candida. Nach ſeinem Tode erſchienen noch ſeine „Theological lectures“ (ein brauchbares Handbuch für Studenten), herausg. von W. Farrer 1854 und ſeitdem öfters. **Chriſtlieb.**

Socin und der Socinianismus. Die Reformation des 16. Jarhunderts mant uns an ein Schiff, das, ſowie es die Anker gelichtet und den Hafen

verlaſſen hat, auf gefarvolle Stellen geraten iſt; es muſs mitten durch Klippen hindurchfaren und iſt in Gefar, durch einen Anſtoß ſei es nach der einen, ſei es nach der andern Seite hin zu zerſchellen. Auf der einen Seite erſcheinen die neu entſtandenen Kirchen von den Anabaptiſten bedroht, auf der anderen von den Antitrinitariern. Der letzteren traten —, von jenen früheſten, zugleich auch anabaptiſtiſch gerichteten Widerſachern der Dreieinigkeitslehre wie Denk, Hetzer, Kautz ꝛc. an bis zu Servet und deſſen nächſten Nachfolgern (Gentilis, Blandrata, Alciati ꝛc.) eine beträchtliche Zal hervor, denen es jedoch fürs Erſte noch an jeder feſteren einheitlichen Organiſation mangelte. Auch der ältere Socin (Lelio Sozzini) —, geb. zu Siena 1525, geſt. 1562 zu Zürich (nach einem unruhigen Wanderleben, das ihn ſeit 1547 in widerholte Berürungen mit den Vorkämpfern der Reformation in Zürich [Bullinger], Genf [Calvin], Wittenberg [Melanchthon] gebracht und ihn u. a. auch zweimal [1556 und 1558] nach Polen gefürt hatte), gehörte zu dieſen noch iſolirt ſtehenden, auf Sammlung einer Gemeinde ihrer Glaubensgenoſſen nicht ausgehenden Antitrinitariern. Wird der Name der ſocinianiſchen Partei zuweilen mit auch von ihm hergeleitet, ſo geſchieht das mit Unrecht oder wenigſtens ungenauer Weiſe. Begründer der großen Antitrinitarierſekte, die man als Socinianer oder ältere (polniſch-ſiebenbürgiſche) Unitarier vom modernen (engliſchen und amerikaniſchen) Unitariertum unterſcheidet, wurde erſt Lelios Neffe Fauſtus Socinus, über deſſen Schickſale und Lehrwirken jetzt vor allem näher zu handeln iſt.

Fauſto Sozzini, geb. 1539 in Siena als Lelios Bruderſon, von mütterlicher Seite mit dem berühmten Geſchlechte der Piccolomini verwandt, wurde frühe zur Waiſe und genoſs eine nachläſſige Jugendbildung bei ziemlich mangelhaftem Unterricht, den ſein heller Verſtand nie ganz zu erſetzen vermochte. Dem Beiſpiele der Anen und insbeſondere auch ſeines Oheims Lelio folgend, widmete er ſich anfangs der Rechtswiſſenſchaft, beſchäftigte ſich aber daneben mit religiöſen und theologiſchen Fragen. Der Unterricht in theologiſchen Dingen, den er genoſs, nachdem er zu einiger Urteilsfähigkeit gelangt war, war antirömiſch nach ſeinem eigenen Geſtändnis. Es ſcheint aber dieſer Unterricht hauptſächlich oder faſt ausſchließlich in den Belehrungen beſtanden zu haben, die er von ſeinem Oheim Lelio, ſei es durch Briefe, ſei es bei perſönlicher Anweſenheit, empfing. Denn Lelio erkannte frühe den Geiſt, der ſich in ſeinem Neffen regte, und ſagte oftmals, dieſer werde ſein angefangenes Werk zur Vollendung füren. Bei Anlaſs der Verfolgung, die 1559 über ſeine Familie einbrach, begab ſich Fauſtus nach Lyon und nach dreijärigem Aufenthalte daſelbſt nach Zürich, um die Papiere ſeines daſelbſt verſtorbenen Oheims in Sicherheit zu bringen, ſie zu ſtudiren, ſich in die darin niedergelegten Anſchauungen hineinzuleben; es waren wenig zuſammenhängende Abhandlungen, viele einzelne Notizen (parvula ab ipso conscripta, multa annotata, Fock S. 161). Da aber der Inhalt mit dem, was von Anfang an in des Fauſtus Geiſte ſich geregt, übereinſtimmte, wurde er ſo in der eingeſchlagenen Richtung befeſtigt und ſeine Überzeugungen rundeten ſich zu einem Ganzen ab. Er rühmte daher, außer der heil. Schrift nur ſeinen Oheim zum Lehrer gehabt zu haben, ſo daſs man ihn (mit mehr Recht als neuerdings einen gewiſſen anderen) den Neffen als Onkel nennen dürfte.

Damals begann er ſeine litterariſche Tätigkeit mit der Explicatio primae partis primi capitis Evang. Joa. 1562, welche anonym erſchien und damals von Vielen dem Lelio zugeſchrieben wurde; ſchon ſie kann als eine Art Programm des Antitrinitarismus gelten. Fauſtus kehrte hierauf in ſein Vaterland zurück und verbrachte 12 Jare (1562—1574) am Hofe des Grozherzogs Franz von Medici in Florenz, durch Ämter und Ehren ausgezeichnet, dabei freilich verſunken in die Zerſtreuungen des Weltlebens, wie er ſich ſelbſt deſſen anklagt. In der Tat verfaſste er in dieſer langen Zeit nur eine einzige kleinere Abhandlung theologiſchen Inhalts: De S. S. Script. autoritate. Endlich konnte er das Hofleben nebſt den vielerlei Hemmungen, die es ſeinem theologiſchen Drange auferlegte, nicht mehr ertragen. One ſeine Entlaſſung vom Großherzog zu nehmen, wol aus Beſorgnis, ſie nicht zu erhalten, verließ er Florenz und Italien und wider-

ſtand allen noch ſo freundlichen Einladungen des freiſinnigen Fürſten zur Rückkehr. Die nächſten 4 Jare (1574—1578) verlebte er meiſt in Baſel, beſchäftigt mit der Ausbildung ſeines Syſtems und mit der praktiſchen Bewärung und Ausbreitung desſelben in Unterredungen und Disputationen. So entſtanden zwei ſeiner bedeutendſten Schriften: „De Jesu Christo Servatore“ gegen den franzöſiſchen ref. Geiſtlichen Covet, und „De statu primi hominis ante lapsum“ gegen den Florentiner Pucci. Unter ſolchen Beſchäftigungen traf ihn Blandratas Einladung nach Siebenbürgen zur Bekämpfung des dortigen Nonadoranten Franz Davidis (vgl. u.). Seine Disputationen mit dieſem hartnäckigen Gegner der Anbetungswürdigkeit Jeſu blieben one Erfolg; an dem grauſamen Verfaren gegen ihn (ſ. u.) hat er keinen Anteil gehabt, obſchon er erklärte, daſs diejenigen, welche, wie Davidis, die göttliche Verehrung Chriſti verwarfen, des chriſtlichen Namens unwürdig ſeien. Der über dieſe Sache entſtandene Hader, ſowie eine damals in Siebenbürgen ausgebrochene Peſt bewogen ihn ſchon 1579, dieſes Land zu verlaſſen. Er begab ſich ſofort nach Polen, wo ſeit ſeines Oheims doppelter Anweſenheit der Name Socin einen guten Klang hatte. Fortan war er bis an ſein Ende im Jare 1604 unabläſſig bemüht, die verſchiedenen auseinanderſtrebenden Parteien der daſigen Unitarier in Eine Gemeinſchaft zu vereinigen.

Vorerſt freilich ſchien keine Hoffnung vorhanden, daſs ſeine Bemühungen Erfolg haben würden. In Krakau, wo er ſich niederließ und vier Jare verweilte, meldete er ſich vergeblich zur Aufnahme in den Verein der Unitarier und zur Zulaſſung zu ihrer Kommunion. Das Haupthindernis beſtand darin, daſs Socin ſich entſchieden weigerte, ſich einer neuen Taufe zu unterziehen. Die Widertaufe wurde nämlich von allen Eintretenden verlangt nnd niemand one dieſelbe zum Abendmale zugelaſſen. Fauſtus miſsbilligte zwar die Kindertaufe, meinte aber, daſs nur die von anderen Religionen zum Chriſtentum Übertretenden getauft werden ſollten. Wenigſtens ſolle es Jedem, der ſchon einmal die Taufe empfangen, freiſtehen, ob er ſich wider taufen laſſen wolle, oder nicht. Mit jener anabaptiſtiſchen Richtung hing der Grundſatz zuſammen, daſs es dem Chriſten verboten ſei, obrigkeitliche Ämter zu bekleiden, Prozeſſe zu füren und Kriegsdienſte zu leiſten, welchen Grundſätzen manche Unitarier huldigten und welchen Socinus nicht zuſtimmte. Andere Differenzen betrafen dogmatiſche Punkte und traten weniger in den Vordergrund; ſo der Gegenſatz zwiſchen den eine reale perſönliche Präexiſtenz Chriſti behauptenden Arianern oder Farnovianern (Anhänger des Stanislaus Farnovski) und den dieſelbe leugnenden übrigen Unitariern; nicht minder die Kontroverſe wider eine Partei von Chiliaſten (Millennariern) unter Budzinski, Gregor Pauli ꝛc., ſowie endlich die wider den auch in Polen damals noch ſtark verbreiteten Nonadorantismus unter Chriſtian Franken, Jak. Paläologus, Simon Budney oder Budneus (in Litthauen, Fürer der dort verbreiteten Partei der Budneiſten) u. a. Vgl. das weiterhin unten Mitzuteilende.

Leicht hätte ein anderer Charakter durch dieſe Schwierigkeiten ſich abſchrecken und von einer ſolchen Gemeinſchaft gänzlich entfremden laſſen. Socinus wurde aber gerade um ſo mehr gereizt, ſich der Gemeinſchaft, die ihn verſtoßen, zu nähern und ihr ſeine Grundſätze einzuflößen. Es erklärt ſich das einesteils aus der Feſtigkeit ſeines Charakters, andernteils aus ſeiner Überzeugung, daſs die unitariſche Gemeinſchaft, ungeachtet ſie damals noch vielerlei ihm unſympathiſche Elemente in ſich ſchloſs, doch die einzige religiöſe Gemeinſchaft ſei, an die er ſich anſchließen könne. So verwendete er denn alle ſeine Kraft darauf, den Unitarismus zu heben, nach ſeinem Sinne zu einigen und zu verteidigen — in Wort und Schrift auf Synoden und in beſonderen Unterredungen, ſowie in einer Reihe von Schriften. Er wurde die Hauptſtütze desſelben, und ſchon dies muſste weſentlich dazu beitragen, daſs ſeine beſonderen Anſichten Eingang fanden. Am Abende ſeines Lebens hatte er die Genugtuung, zu ſehen, daſs in den Hauptpunkten eine Einigkeit gewonnen war. Seine Anſicht von der Taufe erhielt 1603 auf der Synode von Rakow den Sieg. Damit war die anabaptiſtiſche Richtung ausgemerzt. Auch in jenen dogmatiſchen Punkten hatte Socinus die

Mehrzal ſeiner Gegner zu ſeiner Anſicht bekehrt oder doch zum Schweigen gebracht.

Aus dem Privatleben des Mannes iſt noch dieſes anzufüren, daſs er 1583 Krakau verließ aus Furcht vor Verfolgung von Seite des Königs Stephan Bathory. Auf den Rat des Dudith, mit dem er in freundſchaftlicher Verbindung ſtand, ſiedelte er ſich in einem Dorfe nahe bei Krakau, Pawlikowice, an und heiratete daſelbſt die Tochter des adeligen Dorfbeſitzers Chriſtoph Morsztyn; ſeine Verbindung mit dieſer angeſehenen Familie diente dazu, ſeinen Einfluſs auf die polniſchen Adeligen zu erhöhen. Dazu trug aber auch ſeine liebenswürdige Perſönlichkeit, der feine Anſtand ſeiner Manieren bei. Er verlor um dieſe Zeit ſeine Güter in Italien. Dieſer Schlag war für ihn um ſo empfindlicher, als er den Ertrag derſelben auch auf Beſoldung von Abſchreibern verwendete; fortan muſste er ſelbſt ſeine Bücher abſchreiben, wenn er ſie für ſeine zalreichen Freunde vervielfältigen wollte, one zum Druck zu rekurriren. In den Jaren 1585 und 1587 kam er nach Krakau zurück. Im Jare 1588 beſuchte er die Synode zu Brzesc in Litthauen, wo er ſeinen Einfluſs auf die Unitarier dauernd befeſtigte. An Miſshandlungen fehlte es nicht, zuerſt 1594 durch eine Truppe Militär, dann 1598 am Himmelfartsfeſte, wo er, krank und bettlägerig, von Krakauer Studenten, die durch römiſche Prieſter fanatiſirt worden waren, aus dem Bette geworfen, halb nackt durch die Stadt geſchleppt und blutig geſchlagen wurde und nur mit genauer Not durch Vermittelung eines Profeſſors der Univerſität, Martin Vadovita, der ihn in ſein Haus aufnahm, dem Tode der Erträkung entgehen konnte. Mit großer Standhaftigkeit trug er dieſe Verfolgung. „Ich widerrufe nicht, rief er der ihm miſshandelnden Rotte zu; der ich geweſen bin, bin ich und werde ich ſein durch die Gnade des Herrn Jeſu Chriſti bis zu meinem letzten Athemzuge. Tut ihr, was Gott euch zu tun geſtattet!“ Wärend des Tumultes waren alle Papiere, Schriften und Bücher Socins, die man in ſeiner Wonung gefunden, auf dem Marktplatz verbrannt worden. Bis zu ſeinem Tode im Jare 1604 lebte er nun wider außerhalb Krakaus in einem benachbarten Dorfe Lucławice, deſſen Beſitzer ihn beherbergte. Sämtliche Werke des Mannes ſind geſammelt in T. I und II der von ſeinem Enkel Wiſzowaty 1656 ff. herausgegebenen Bibliotheca fratrum Polonorum, auch unter dem beſ. Titel: Fausti Senensis opera omnia in duos Tomos distincta. Es ſind darunter Schrifterklärungen, polemiſche Schriften gegen Katholiken, Proteſtanten und Unitarier, poſitiv-dogmatiſche Schriften, darunter als bedeutendſte 1) die Praelectiones theologiae, 2) die Christianae religionis brevissima Institutio per interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant, ſowie 3) ein Fragmentum Catechismi prioris F. L. S. qui periit in Cracoviensi rerum ejus direptione.

Unmittelbar nach ſeinem Tode erſchien der von ihm vorbereitete Rakowſche (Rakauer) Katechismus, das Hauptſymbol der Socinianer. Socin war nebſt einem anderen Unitarier, Statorius, beauftragt worden, eine neue verbeſſerte Ausgabe des älteren Katechismus von 1574 zu beſorgen (ſ. Fock a. a. O. S. 152). Beide Männer wollten aber eine ſelbſtändige Arbeit. Fauſtus ſchrieb die oben angegebene Institutio, deren Vollendung durch ſeinen Tod unterbrochen wurde. Nachdem auch Statorius, der ſich nach Socins Tode mit der Sache beſchäftigte, geſtorben war, wurde die Arbeit von Valentin Schmalz, Hieronymus Moskorzowski und Völkel zu Ende gefürt, auf Grund der Schriften Socins. So erſchien 1605 der genannte Katechismus in polniſcher Sprache. Im Jare 1608 erſchien eine deutſche Ausgabe des größeren Katechismus, 1609 eine lateiniſche, von Moskorzowski verfaſste und mit Zuſätzen bereicherte, Jakob I. von England gewidmete Ausgabe unter dem charakteriſtiſchen Titel: Catechesis ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, m. ducatu Lithuaniae etc. affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Christi esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur — neuerdings gewönlich kurz als Catech. Racoviensis citirt (vergl. über ihn: J. A. Schmidt, De catechesi Racov., Helmstad. 1707; Köcher, Katechet. Geſch. der

Waldenſer, böhm. Brüder ꝛc., Jena 1768). — Eine zweite lateiniſche Ausgabe erſchien 1665 zu Amſterdam, mit Verbeſſerungen und Zuſätzen von Joh. Crell und Joh. Schlichting, warſcheinlich von Wiszowaty und Stegmann beſorgt. Eine 3. und 4. Ausgabe erſchienen gleichfalls in Amſterdam 1680 und 1684, wovon beſonders die letztere vieles Eigentümliche bietet. Nach der Ausgabe von 1609 beſorgte Oeder eine neue, mit lutheriſch-orthodoxer Widerlegung begleitete Edition 1793, Frankf. a. M. und Leipzig. Bei der unten zu bietenden Skizze des ſocinianiſchen Lehrbegriffs werden wir vorzugsweiſe die Ausgabe von 1609 zugrundlegen.

Bis zum Tode Socins hatte der Unitarismus in Polen einen bedeutenden Aufſchwung gewonnen. Es gab viele ſocinianiſche Gemeinden, die freilich an Mitgliedern nicht ſtark waren; den faſt ausſchließlichen Beſtandteil bildete der Adel, der ſich damals durch humaniſtiſche Bildung auszeichnete. Faſt alle dieſe Gemeinden beſaßen mehr oder minder bedeutende Schulen. Die bedeutendſte Gemeinde und Schule war die von Rakow im Palatinat Sendomir. Die Stadt war urſpünglich von einem Reformirten, Joh. Sieninski, Kaſtellan von Zarnow, im Jare 1569 gegründet worden. Sie hob ſich bald und viele Socinianer ſiedelten ſich daſelbſt an, beſonders ſeitdem Jakob Sieninski, der Son des Begründers, zum Socinianismus übertrat (1600) und daſelbſt eine Schule, Gymnasium bonarum artium (nach Sands Ausdruck), gründete, in deren höheren Klaſſen philoſophiſcher und theologiſcher Unterricht erteilt wurde, ſodaſs die künftigen Geiſtlichen darin die Vorbildung zu ihrem Amte erhalten konnten. Mit dieſer Hochſchule war eine von Krakau dahin verpflanzte Buchdruckerei verbunden, worin faſt alle Hauptſchriften der polniſchen Socinianer gedruckt wurden. Die Schule ſtand unter der Aufſicht und dem Schutze der angeſehenſten Edelleute, welche für das Wol des „ſarmatiſchen Athens“ die eifrigſte Sorge trugen. Die Anſtalt erhielt daher bald einen außerordentlichen, weit über die Grenzen Polens und der Partei reichenden Ruf. In ihrer Blütezeit zälte ſie an tauſend Schüler, unter ihnen faſt dreihundert Söne adeliger Eltern. Evangeliſche und Katholiken ſtudirten in Rakow neben Anabaptiſten und Unitariern, one Unterſchied der Konfeſſionen und des Standes, Alle durch muſterhafte, ſtrenge Disziplin verbunden. Die Bedeutung Rakows wurde noch gehoben durch die Generalſynode der Socinianer, die ſich daſelbſt alljärlich auf die Dauer von acht bis vierzehn Tagen verſammelte, zuſammengeſetzt aus ſämtlichen Geiſtlichen, Älteſten und Diakonen der verſchiedenen Gemeinden. Sie beſchäftigten ſich mit allen Angelegenheiten und Fragen, welche die äußeren und inneren Verhältniſſe der Gemeinden betrafen; neben den Generalſynoden und unter ihnen ſtanden die Partikularſynoden, gebildet aus den Geiſtlichen, Älteſten und Diakonen eines gewiſſen Diſtrikts. Dieſe wolorganiſirte Kirchenverfaſſung trug viel zur Hebung und Feſtigung des Gemeindelebens bei.

Was aber noch weſentlicher die Blüte des Socinianismus fördern half, waren die vielen ausgezeichneten Geiſtlichen, Theologen und Gelehrten, die aus der Rakower Schule hervorgingen oder auf dieſelbe einwirkten. — Der ſchon genannte Valentin Schmalz, geboren in Gotha 1572, 1591 in Straßburg, wo er ſtudirte, durch Woidowski für den Unitarismus gewonnen, dann nach Polen übergeſiedelt, wo er die Taufe nochmals empfing und zuerſt Rektor der Schule zu Szmigel, dann 1598 Prediger in Lublin, endlich 1605 Prediger und Lehrer in Rakow wurde († 1622), gehört zu den eifrigſten und tätigſten Beförderern des Unitarismus. Im Intereſſe desſelben machte er viele Reiſen und ſchrieb im ganzen 52 Schriften, die eine heftige Polemik atmen und worunter die bedeutendſten eine über die Gottheit Chriſti ſowie die gegen den Wittenberger Profeſſor Franz gerichteten ſind. Der ebenfalls ſchon genannte Johann Völkel, geb. in Grimma, trat nach Vollendung ſeiner Studien in Wittenberg zum Socinianismus über 1585, wobei er ſich wider taufen ließ, wurde Rektor der Schule in Wengrow, bald darauf Prediger der Gemeinde Phillippow in Litthauen, ſpäter in Szmigel. Er ſtarb, nachdem er wegen Widerſetzlichkeit von der allgemeinen Synode für kurze Zeit ſuspendirt geweſen war, im Jare 1618. Er hatte, als zeitweiliger Amanuenſis Socins,

ſich deſſen Zutrauen und Liebe in beſonders hohem Grade erworben und erhalten. Sein Hauptwerk: „De vera religione“, eine ſyſtematiſche Darſtellung des Socinianiſchen Lehrbegriffs, hat in ſeiner Partei ein faſt ſymboliſches Anſehen erlangt (nach ſeinem Tode von Joh. Crell herausgegeben, Rakow 1630, und vervollſtändigt durch die Lehre von Gott und ſeinen Eigenſchaften). — Chriſtoph Oſtorodt, geb. in Goslar, Son des dortigen Predigers, ſtudirte in Königsberg, ward darauf Rektor der Schule in Suchow in Pommern an der polniſchen Grenze. Hier trat er in Verbindung mit Unitariern und wurde 1585 nach Empfang der Taufe in ihre Gemeinſchaft aufgenommen. Er verlor ſo ſeine Stelle in Suchow und flüchtete mit Mutter und Bruder, die er für ſeinen Glauben gewonnen, nach Polen, wo er ſich bald große Achtung erwarb. Er war eine zeitlang Prediger in Rakow und ſtarb 1611 als Prediger der Gemeinde Buskow bei Danzig. In ihm regte ſich vorzugsweiſe ſtark das anabaptiſtiſche Element des Unitarismus: Kriegführung, Bekleidung, öffentliche Ämter, Rechtsſachen, Eidesleiſtung, Reichtum, das alles war ihm ein Greuel. Heftig bekämpfte er die Schriften, worin das alles als mit dem Chriſtentum vereinbar dargeſtellt wurde, ſelbſt wenn dieſelben die Approbation der Socinianiſchen Generalſynode erhalten hatten. So ſtritt er auch heftig wider Valentin Schmalz, der behauptet hatte, daſs nicht alle Vorſchriften Chriſti und der Apoſtel zur Seligkeit nötig ſeien. Oſtorodt war deshalb im Begriffe, aus dem Verbande der ſocinianiſchen Gemeinden auszutreten, als ein durch Deputirte der Generalſynode veranſtaltetes Kolloquium wenigſtens äußerlich den Frieden herſtellte, ſodaſs Oſtorodt wegen ſeiner Härte und Übereilung um Verzeihung bat. Da er, wie man erſt nach ſeinem Tode erfuhr, ſeine Gemeinde gegen die anderen aufgereizt hatte, ſo bedurfte es neuer Verhandlungen, um den Frieden zu befeſtigen. Die bedeutendſte und bekannteſte Schrift Oſtorodts iſt die „Unterrichtung von den vornehmſten Hauptpunkten der chriſtlichen Religion“, welche in populärer Darſtellung und one Originalität die Sätze Socins reproducirt. — Der gleichfalls ſchon oben genannte Hieron. Moskorzowski (Moscorovius), ſeit 1595 zu den Unitariern übergegangen, Begründer und Patron der unitariſchen Gemeinde des ihm angehörenden Städtchens Czarkow, geſtorben 1625, verfaſste außer jener lateiniſchen Ausgabe des Rakowſchen Katechismus verſchiedene polemiſche Schriften, ſowie eine „Apologie der Socinianer“, an den poln. König und Senat gerichtet. — Über Adam Goslaw, Andr. Woidowski und einige andere ſocinianiſche Theologen derſelben Generation vgl. Fock S. 193 f.

In der folgenden Generation der ſocinianiſchen Lehrer nimmt durch ausgezeichnete Begabung, tüchtige Bildung und unermüdlichen Fleiß Johann Crell die erſte Stelle ein. Geboren in Helmersheim in Franken 1590, erhielt er in Nürnberg ſeine Vorbildung und ſtudirte ſeit 1606 auf der Univerſität Altorf. Hier wurde er durch Profeſſor Soner und den Socinianer Güttich (Gittichius), der daſelbſt ſtudirte, für den Unitarismus gewonnen. Schon war er Baccalaureus geworden und ſtand im Begriff, mit der Inſpektion der ſtudirenden Jugend betraut zu werden, als man Verdacht gegen ihn ſchöpfte; denn zu jenem Amte war die Verpflichtung auf die Auguſtana erforderlich, die Crell nicht leiſten konnte, und daher jenes Amt von ſich wies. Er entfloh 1612 heimlich aus Altorf nach Polen, wo man ihn mit offenen Armen empfing; 1613 erhielt er in Rakow eine Profeſſur der griechiſchen Sprache, 1616 das Rektorat über die Schule, 1621 vertauſchte er dieſe Stelle mit dem Amte eines Predigers in Rakow, welches er bis an ſeinen 1631 erfolgten Tod bekleidete. Crell iſt ein äußerſt fruchtbarer Schriftſteller geweſen, ſeine Werke füllen den 3. und 4. Tomus der Bibliotheca fr. Polon. Es ſind bibliſche Kommentare, zwei Bücher De uno Deo patre (der ſchärfſte ſocinianiſche Angriff auf die orthodoxe Trinitätslehre), ferner die Verteidigung der Schrift Socins „de Christo Servatore“ gegen Grotius, ſowie mehrere Schriften moraltheologiſchen Inhalts. — Ihm reiht ſich würdig an die Seite Jonas Schlichting von Bukowiec (Bauchwitz), deſſen Vater ſchon ſich der unitariſchen Gemeinde angeſchloſſen hatte. Er war geboren 1592 und bezog nach Vollendung der Vorbereitungsſtudien in Rakow 1616 die Univerſität Altorf,

wo er jedoch nur mit Mühe Aufnahme fand, infolge der bereits begonnenen Untersuchung, betreffend den daselbst grassirenden Kryptosocianismus. Nach Polen zurückgekehrt, wurde er zuerst Geistlicher in Rakow, unternahm aber bald im Interesse seiner Partei weite Reisen. Im J. 1638 reiste er nach Siebenbürgen, um die Streitigkeiten mit den Nonadoranten beizulegen, aber one Erfolg. Auf Veranlassung eines im J. 1642 verfassten Glaubensbekenntnisses der polnischen Socinianer wurde er 1647 vom Reichstage geächtet und sein Glaubensbekenntnis verbrannt. Im Jare 1658 verließ er Polen und starb 1661 zu Selchow in der Mark. Er hinterließ Kommentare zur Mehrzal der neutestamentl. Schriften, gesammelt in t. IV der Bibl. fr. Polon; ferner jene Konfession von 1642, welche nach und nach ins Polnische, Deutsche, Französische, Holländische übersetzt wurde; auch hat er mehrere apologetische Schriften verfasst. Von besonderer Bedeutung ist sein Werk gegen den Wittenberger Professor Meisner: De trinitate, de moralibus V. et N. Test., itemque de eucharistiae et baptismi ritibus, 1637.

Von den übrigen socinianischen Theologen mögen hier noch folgende erwänt werden: Martin Ruarus, geboren in Krempe in der Südermark 1589, in Altorf, wo er studirte, für den Socinianismus durch Soner gewonnen, darauf in Rakow in die socinianische Gemeinde aufgenommen, nach mehreren Reisen Rektor der Schule in Rakow als Nachfolger von Crell, später in Danzig angesiedelt (1631), wurde von da nach sieben Jaren verwiesen, durfte aber unter der Bedingung bleiben, dass er seine Ansichten nicht verbreitete. Später musste er die Stadt wirklich verlassen und lebte fortan in Straszin nahe bei Danzig. Er nahm 1645 Teil am Kolloquium zu Thorn, wo Calixt, sein Landsmann, ihn vergeblich von seinen Irrtümern zu überzeugen suchte. Er starb 1657, ein Mann von sehr vielseitiger Bildung, der u. a. wichtige Anmerkungen zum Rakowschen Katechismus sowie einen theologisch und geschichtlich interessanten Briefwechsel hinterließ. — Joachim Stegmann, zuerst Pfarrer zu Farland in der Mark, 1626 wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt, dann als reformirter Geistlicher in Danzig angestellt, aber auch hier wegen seiner Neigung zum Socinianismus abgesetzt, hierauf Rektor der Schule in Rakow bis 1631, von da an Geistlicher in Klausenburg, wo er 1633 starb. Er schrieb eine Schrift gegen Botsack, Prediger und Rektor in Danzig, der die socinianische Lehre angegriffen hatte, sowie eine über das Kriterium und die Norm der Glaubenskontroversen, als welche Norm er die Vernunft darzutun sucht. — Sein Son, Joach. Stegmann jun., gest. 1678 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde in Klausenburg, ist nebst Wiszowaty Verfasser der Vorrede zu den späteren Ausgaben des socinianischen Katechismus; schrieb auch eine „Untersuchung", welche von den beiden über die Trinität disputirenden Parteien Recht habe, eine kurze Demonstration der Warheit der christlichen Religion u. a. — Bedeutender ist Joh. Ludw. von Wolzogen, Freiherr von Neuhäusel, geb. 1599, ursprünglich reformirt; er wanderte aus Österreich nach Polen, trat hier zur unitarischen Gemeinde über, war eine zeitlang in Basel, starb 1661. Als Exeget nimmt er durch seine biblischen Kommentare seine Stelle neben Crell und Schlichting. Er schrieb außerdem ein Compendium religionis christianae und eine scharfe Kritik der Dreieinigkeitslehre. — Samuel Przypkowski, geb. 1592, studirte in Altorf (1614—1616), wurde königl. polnischer Rat, musste mit den übrigen Socinianern um die Mitte des 17. Jarhunderts Polen verlassen und starb als kurfürstl. brandenburgischer Rat 1670. Er schrieb ein Leben des F. Socin, eine Vergleichung des apostolischen Symbols mit dem heutigen, einen Traktat über Gewissensfreiheit und eine Geschichte der unitarischen Kirchen von Polen, die leider verloren gegangen ist. — Andreas Wiszowaty (Wissowatius), von mütterlicher Seite Enkel des F. Socinus, geboren 1608; studirte in Rakow unter Ruarus und Crell, bei welch letzterem er wonte, später in Leiden und Amsterdam, wo er Verbindungen mit Episcopius, Curcellāus (später bei einer Reise nach Frankfurt auch mit Grotius) knüpfte. Nach ausgedehnten Reisen leitete er seit 1643 als Geistlicher verschiedene Gemeinden der Ukraine, Volhyniens und Klein-Polens, bis er 1648 durch den Krieg von dort vertrieben wurde. Nachdem er noch mehrere Gemeinden be-

dient hatte, wurde er 1657 aus Polen verjagt durch dasſelbe Edikt, welches die ſocinianiſchen Gemeinden dieſes Landes überhaupt zugrunde richtete. Er kehrte 1661 nach Polen zurück, um die zurückgebliebenen Religionsgenoſſen zu tröſten. Seitdem lebte er bis 1666 in Mannheim als Geiſtlicher der aus Polen daſelbſt angeſiedelten Socinianer, ſpäter in Amſterdam, wo er 1678 ſtarb. Es werden von ihm 62 Schriften genannt, wovon die bedeutendſte den Titel fürt: Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo Tractatus. Außerdem veranſtaltete er mehrere Ausgaben des Rakowſchen Katechismus und die der Biblioth. fr. Polonorum. — Stanislaus Lubienik oder Lubienicki (der Jüngere), geboren 1623 zu Rakow, nach unruhigem, an Exilen und Verfolgungen reichem Leben geſtorben zu Hamburg 1675, erlangte Ruhm durch ſeine (unvollendet gebliebene) Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorum tam Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narrantur; Freistadii (= Amsterdam) 1685 — die wichtigſte ältere Geſchichtsquelle des polniſchen Socinianismus (vgl. Fock I, 209—212). — Noch nennen wir Peter Morskowski (nicht zu verwechſeln mit Moskorzowski), einen Schüler Crells, nach einander Prediger an mehreren Gemeinden, Verfaſſer der Politia ecclesiastica oder ſocinianiſchen Agende, geſchrieben im Auftrage eines Konvents von Dazwie 1646; ſie blieb Manuſkript und wurde erſt von Oeder 1745 mit Anmerkungen herausgegeben. Sie handelt in drei Büchern: 1) de membris Ecclesiae, 2) de officiis eorum qui regunt Ecclesiam, 3) de modo et ratione omnia Ecclesiae membra in officio continendi.

Der wärend der erſten Jarzehnte des 17. Jarhunderts ſo kräftig erblühte Socinianismus erlag der katholiſchen Reaktion, die unter Sigismund III., dem Jeſuitenkönig, ihr Haupt erhoben hatte. Unter ſeiner Regierung wurde ſchon 1627 die Gemeinde in Lublin, neben Rakow die bedeutendſte, durch den von Jeſuiten fanatiſirten Pöbel vernichtet. Die Jeſuiten richteten nun ihr Hauptaugenmerk auf die Rakower Schule. Unter der Regierung des Sones von Sigismund, Wladislaw IV. (ſeit 1632), bot ſich der Anlaſs auch zu ihrer Zerſtörung. Der König war zwar toleranter als ſein Vater und allen Religionsverfolgungen abgeneigt, aber in den Händen der Jeſuitenfreunde waren alle hohen Amter, beſonders die Gerichtsſtellen. Da geſchah es, daſs einige mutwillige Zöglinge von Rakow ein hölzernes, außerhalb der Stadt ſtehendes Kruzifix mit Steinen bewarfen. Sie wurden von den Eltern gehörig gezüchtigt und aus der Schule entlaſſen. Sogleich richteten die Katholiken eine Anklage gegen die ganze Gemeinſchaft der Socinianer. Sieninski, der Grundherr von Rakow, wurde des Verbrechens der beleidigten göttlichen Majeſtät angeklagt. Alle möglichen Verleumdungen wurden ausgeſtreut. Der Warſchauer Reichstag von 1638 beſchäftigte ſich mit der Sache und ordnete die Unterſuchung an, ſich die Entſcheidung vorbehaltend. Sie konnte kaum zweifelhaft ſein, da die Rakowſche Gemeinde wirklich unſchuldig war und der Reichstag zu einem Dritteil aus Proteſtanten beſtand. Aber die jeſuitiſche Partei wuſste es dahin zu bringen, daſs der Senat, entgegen der Erklärung des Reichstages, der ſich die Entſcheidung vorbehalten, und one den Angeklagten angehört zu haben, one Zuziehung der Landbotenkammer das Urteil fällte (im J. 1638). Es lautete dahin, daſs die Schule von Rakow zerſtört, die Kirche den Arianern genommen, die Buchdruckerei aufgehoben, die Geiſtlichen und Lehrer als infam erklärt und geächtet werden ſollten. Zwar widerſprachen die meiſten proteſtantiſchen Landboten, ſelbſt einige katholiſche, aber one Nachdruck. Die Verletzung der ſtatlich gewärleiſteten pax dissidentium beſchönigte man mit der Erkärung, daſs ſich nur auf die Diſſidenten in der Religion, nicht auf die über die Religion erſtreckte. Der alte Sieninski, deſſen eigener katholiſch gewordener Son einer der heftigſten Ankläger war, ſtarb bald darauf aus Gram. Bald nach ſeinem Tode ging Rakow in katholiſche Hände über, heute iſt es ein armſeliges Dorf. Mit ſchlauer Polilik ſetzte die jeſuitiſche Partei ihre Angriffe gegen die Socinianer fort, die wegen ihrer Iſolirtheit um ſo leichter zu unterdrücken waren. Es war aber auf die Unterdrückung aller Diſſidenten abgeſehen. Unter Wladislav IV. gelang es jener Partei noch, die Kirche und Schule von

Kießlin, die sich aus den Trümmern der Rakowschen gebildet hatte, zu zerstören und die Unitarier von dem Religionsgespräche in Thorn in demselben Jare (1646) auszuschließen.

Unter Johann Kasimir, der früher Jesuit und Kardinal gewesen und der im J. 1648 den Thron Polens bestieg, geschahen im Zusammenhange mit polit. Ereignissen die letzten entscheidenden Schläge wider die unitarischen Gemeinden. Schon im Kosackenkriege, der besonders die südlichen Provinzen des Reiches verwüstete, wurden die daselbst befindlichen socinianischen Gemeinden von den Kosacken versprengt und vernichtet. Die übrigen Socinianer atmeten wider auf, als die Schweden in das Land kamen. Viele ergriffen die Partei des Schwedenkönigs, von dem sie gleich vielen Protestanten und selbst Katholiken Linderung ihrer Leiden hofften. Seitdem wurden sie als Landesverräter angesehen; sie erlitten unsägliche Drangsale und viele von ihnen flüchteten nach Krakau. Mit dem Abzuge der Schweden im Jare 1658 war das Schicksal der Socinianer entschieden. Auf dem Reichstage in Warschau (1658) kam die Sache ihrer Ausweisung zur Verhandlung. Der socinianische Landbote Swanski legte sein Veto ein; dieses Vorrecht, durch eine einzige Stimme den Beschluss des ganzen Reichstags aufzuhalten, war 1652 zum erstenmale in Anwendung gekommen; jetzt setzte man sich darüber hinweg. So kam der Beschluss zu Stande, dass das Bekenntnis und die Förderung des „Arianismus" bei Lebensstrafe verboten und den Beamten die Vollziehung des Beschlusses bei Verlust ihrer Stellen geboten wurde. Der Termin von drei Jaren, den der König anfänglich den Socinianern gewärt hatte, damit sie ihre Güter veräußern könnten, wurde bald auf zwei Jare beschränkt. Vergeblich blieben die Proteste seitens Kurbrandenburgs und der Schweden. Viele Socinianer wanderten aus nach verschiedenen Gegenden und unter mancherlei Drangsalen, viele wurden katholisch, viele blieben dem Vaterlande und ihrem Glauben getreu, heimlich beschützt von Katholiken und Protestanten, worauf 1661 ein neues Edikt die Befolgung der gegen jene erlassenen Gesetze einschärfte. Die Juden, die man nicht entbehren konnte, blieben dagegen unangefochten, bald aber kam die Reihe an die übrigen Protestanten; das Blutbad von Thorn im Jare 1725 war die Folge der Erstarkung des jesuitischen Katholizismus.

Die weitere Entwickelung des Socinianismus fürt uns zunächst nach Deutschland, das demselben schon mehrere eifrige Bekenner geliefert und in der Person von Professor Soner in Altorf einen sehr einflussreichen Beförderer gewärt hatte.

Ernst Soner hatte in Leyden, wo er 1597 und 1598 studirte, die Bekanntschaft Ostorodts und Woidowskis gemacht, war durch sie für den Socianismus gewonnen worden, hatte seitdem enge Verbindungen mit den Häuptern desselben in Polen angeknüpft und suchte seit seiner Anstellung als Professor der Medizin und Physik heimlich für sein Bekenntnis zu wirken. Der Ruf, den er unter den Socinianern genoss, zog eine große Anzal derselben aus Siebenbürgen, Ungarn und Polen nach Altorf. Er prägte ihnen in philosophischen Privatissima seine Ansichten ein und gewann einige seiner nichtsocinianischen Zuhörer für diese Lehre, so Crell und Ruarus. Er wusste so geschickt zu dissimuliren, dass er bis zu seinem Tode 1612 im unangefochtenen Rufe der Orthodoxie blieb. Unter seinen Schriften ist hauptsächlich zu nennen eine Abhandlung über die Ewigkeit der Höllenstrafen. Erst einige Zeit nach Soners Tode ward zum großen Erstaunen des deutschen Publikums der Herd des Socinianismus in Altorf entdeckt. Der Rat zu Nürnberg, zu dessen Gebiet die Universität gehörte, inquirirte die Studenten; manche widerriefen, andere wurden verbannt, die Polen wurden ausgewiesen, die socinianischen Schriften, denen man habhaft werden konnte, verbrannt. Man wurde aufmerksam auf die Verbreitung socinianischer Ansichten; es erschienen mehrere polemische Schriften gegen sie, von Balduin, Scherzer, Schomer, Abr. Calov. Unterdessen hatte eine Abteilung der polnischen Exulanten in Schlesien ein Unterkommen gefunden in den polnischen Fürstentümern Oppeln und Ratibor und im Gebiete des Herzogs von Brieg, wozu Kreuzburg gehörte. Diese Exulanten hielten in Kreuzburg zwei Synoden 1661 und 1663. Die erste erließ

ein Zirkularschreiben, welches die ungerechte Vertreibung schilderte und die gegen die Socinianer erhobenen Beschuldigungen zu widerlegen suchte; die zweite sandte Wiszowaty und den jüngeren Stegmann nach der Pfalz, um den Verbannten dort einen sicheren Aufenthalt auszuwirken. Es war Hoffnung dazu vorhanden, weil man bei der Entvölkerung des Landes durch den Krieg nicht mehr so streng mit den Antitrinitariern verfaren mochte, wie Kurfürst Friedrich III., der 1572 einen Antitrinitarier hatte enthaupten lassen. Kurfürst Karl Ludwig gewärte den polnischen Exulanten einen Aufenthalt in Mannheim. Wenn sie nicht gesucht hätten, ihre Ansichten zu verbreiten, so würde man sie gewiss in Ruhe gelassen haben. Da sie aber durch Schrift und Wort Proselytismus trieben, so wurde ihnen das verboten und bald verloren sie auch ihre Aussicht auf Erlaubnis zu fernerem Aufenthalte. Sie verließen daher 1666 das Land wider und zerstreuten sich nach verschiedenen Ländern, Holland, Preußen, Schlesien, nach der Mark. Hier bildeten sich einige socinianische Gemeinden; in einer derselben, Königswalde bei Frankfurt a. O., war Samuel Crell, Enkel des Joh. Crell, Geistlicher. Samuel Crell, geb. 1660, wurde zuerst von seinem Vater unterrichtet, studirte darauf im arminianischen Gymnasium von Amsterdam 1680 und wurde später Geistlicher in Königswalde. Er verließ die Gemeinde in der letzten Zeit seines Lebens und starb 1747 in Amsterdam. In der Erlösungslehre neigte er zum arminianischen Lehrbegriffe. In mehreren Schriften suchte er zu beweisen, dass die trinitarische Ansicht der vornicänischen Kirchenlehrer verschieden gewesen sei von denen, die nach der Synode von Nicäa gekommen. Sodann schrieb er eine Abhandlung über den ersten Adam (1726) und eine unter dem Namen Artemonius über den Prolog des 4. Evang., worin er unter Vergeudung vielen gelehrten Scharfsinnes das Gefälschtsein des Textes dieses Abschnittes zu erweitern suchte (s. dagegen d. Schrift von Joh. Phil. Lavater, Anti-Artemonius s. initium evangelii S. Joannis vindicatum, Norimb. 1785). Früher (1716) hatte Crell auch ein Glaubensbekenntnis seiner Sekte in deutscher Sprache herausgegeben, welches damals die preußischen Unitarier dem Kurfürsten überreichten. Mit dem Tode Samuel Crells verschwand in der Mark der Unitarismus.

Aber nicht in den übrigen Gebieten der preußischen Monarchie. In den letzter Dezennien des 16. Jarhunderts verbreitete sich der Socinianismus in gewisse Gebiete des brandenburgischen Preußens, sodass Markgraf Herzog Georg Friedrich es nötig fand, ein Mandat gegen die Widertäufer (solche waren die damaligen Unitarier) und Sakramentirer, zu erlassen. In der Nähe von Danzig, Buskow und Straszin bildeten sich socinianische Gemeinden. In Danzig hielten sich viele und zum Teil sehr bedeutende Socinianer kürzere oder längere Zeit auf. Es wurden zu ihrer Vertreibung vom Stadtmagistrat eigene Edikte erlassen. Um dieselbe Zeit (1640) befahl der Kurfürst Georg Wilhelm auf Andringen der preußischen Stände aufs schärfste, über die Vertreibung der Antitrinitarier, Socinianer, Photinianer zu wachen. Anders gestalteten sich die Verhältnisse unter der Regierung des großen Kurfürsten, welche 1640 ihren Anfang nahm. Er hatte den Grundsatz der Duldung, womit sich die Absicht verband, sein Land zu bevölkern. Von gleicher Gesinnung war sein Statthalter in Preußen, Fürst Boguslav-Radziwil beseelt. So wurde also jenem Edikte des verstorbenen Kurfürsten weiter keine Folge gegeben und die Socinianer siedelten sich in den Ämtern Lyk, Rhein und Johannisburg an, doch one das Recht, Grundbesitz zu erwerben. Seitdem entstanden Konflikte zwischen den Ständen, welche auf Austreibung der Socinianer bestanden, und der Regierung, die ihnen Schutz gewärte und öfter zum Schein ein Edikt gegen sie erließ, das sie nicht in Ausfürung brachte. Im Jare 1665 hielten die Socinianer sogar eine Synode zu Johannisburg; doch lebten sie in beständiger Unsicherheit. Um deswillen übergaben sie 1666 dem Kurfürsten eine von jenem Sam. Przypkowski verfasste Apologie, worin sie den Grundsatz aussprachen, dass es der Obrigkeit nicht zukomme, die Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen; bald darauf übergaben sie ihm auch jenes oben erwänte, von Sam. Crell deutsch herausgegebene Glaubensbekenntnis, dessen Verfasser unbekannt ist. Im Jare 1670 erwirkten aber die Stände ein Reskript, welches die Vertreibung

der Socinianer in nahe Aussicht stellte; sie gaben dem Kurfürsten eine Supplikation ein, dieser ließ sie den Ständen vorhalten, „ob sie etwa auf andere Gedanken kommen möchten". Da zugleich der König von Polen für sie intercedirte, wurde der Sturm beschwichtigt, aber immer aufs neue widerholten die Stände ihre Anträge auf Austreibung, so 1679 und 1721, 1729 unter Friedrich Wilhelm I. Die Socinianer erhielten sich in kümmerlichen Verhältnissen und in sehr kleiner Zal bis in dieses Jarhundert hinein; eigentliche Gemeinden gab es nur in Rutow und Andreaswalde, zweien Dörfern im Oletzkoer Kreise. Jene ging nach der Mitte des 18. Jarh.'s, diese zu Anfang dieses Jarhunderts ein. Im J. 1833 gab es in Preußen nur noch zwei alte Männer als Socinianer, wovon der eine Schlichting hieß.

In den Niederlanden regten sich antitrinitarische Ideeen zugleich mit anabaptistischen, wie denn beide anfangs vielfach unter sich verbunden erscheinen. Im Jare 1569 wurde ein Antitrinitarier, Hermann von Bleckwyck, in Brügge verbrannt. In den Jaren 1597 und 1598 gewannen Ostorodt und Woidowski in Amsterdam und Leiden vielen Anhang. Die Generalstaten, sich gründend auf ein Gutachten der theol. Fakultät von Leiden, erließen 1519 ein Edikt, dass die aufgefangenen socinianischen Schriften in Gegenwart jener zwei Männer verbrannt und sie selbst aus dem Lande verwiesen werden sollten; doch konnte die ganze Richtung dadurch nicht unterdrückt werden. Der Arminianismus tat ihr Vorschub; Grotius schrieb an Johann Crell: „er wünsche dem Jarhundert Glück, wo sich Männer finden, die nicht so viel auf subtile Kontroversen hielten, als auf ware Besserung des Lebens und das tägliche Wachstum in der Heiligung." Der Socinianismus breitete sich so sehr aus, dass von 1628 an die Synoden sich mit der Sache ernstlich beschäftigten und zu widerholtenmalen die Generalstaten zu neuen Maßregeln angingen, die neue Lehre zu vertreiben. Allein alle Eingaben der Synoden blieben one Wirkung bis 1653. Damals verlangten die Generalstaten auf eine neue Synodaleingabe hin ein Gutachten von der theologischen Fakultät in Leiden, worauf der Socinianismus durch ein eigenes Edikt auf das strengste verboten wurde. Dieses Edikt wurde aber nicht streng ausgefürt, und die um dieselbe Zeit erfolgte Vertreibung der Socinianer aus Polen fürte einen Zuwachs ihrer Partei in Holland herbei.

Unter den Eingewanderten verdienen drei Männer eine besondere Erwänung. Jeremias Felbinger, geb. 1616 in Brieg in Schlesien, eine zeitlang Geistlicher in Straszin, verweilte später in Polen, Preußen, zuletzt in Amsterdam, wo er 1687 in großer Dürftigkeit lebte. Er war nicht ein strenger Socinianer; in der Erlösungslehre dachte er arminianisch und lehrte eine Auferstehung der Gottlosen zum Gericht. Er hat viele Schriften geschrieben. — Chr. Sand, der Jüngere, zum Unterschiede von seinem Vater, Geistlicher in Königsberg, wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt. Auf der Universität Königsberg gebildet, verließ er im Jare 1668 Preußen und begab sich nach Amsterdam, wo er 1680 starb. Er nahm eine Präexistenz der Seelen an; unter dem heil. Geiste verstand er ein Kollektivum von Engeln. Unter seinen zalreichen Schriften ist die bedeutendste die Bibliotheca Antitrinitariorum, erschienen nach des Verfassers Tode 1684, eine reiche Fundgrube für die litterarische Geschichte seiner Partei. — Daniel Zwicker, geb. in Danzig, 1612 durch Florian Crusius für den Socinianismus gewonnen, musste mit ihm und Ruarus 1643 die Vaterstadt verlassen, lebte seit 1657 in den Niederlanden und starb 1678 in Amsterdam. Sein Werk „Irenicum Irenicorum" machte großes Aufsehen; es ist den Obrigkeiten und geistlichen Häuptern aller Konfessionen gewidmet. Die Vernunft, die richtig ausgelegte heilige Schrift und die ware Tradition sind als die drei Grundnormen der Religionswarheit aufgestellt. — Übrigens erlangte der Socinianismus in den Niederlanden niemals freie Religionsübung; er verschmolz sich daher allmählich mit den Remonstranten, oder auch mit den laueren Taufgesinnten oder den Kollegianten.

In Siebenbürgen hatte der Unitarismus schon fast gleichzeitig mit seiner ersten Ausbreitung in dem benachbarten Polen, und zwar durch die Wirksamkeit

des abwechſelnd in beiden Ländern verweilenden theologiſch gebildeten Arztes Georg Blandrata (aus Saluzzo in Italien, geb. 1504), Eingang gefunden. Als Leibarzt des Fürſten Joh. Sigismund Zapolya II, ſeit etwa 1563 dauernd im Lande angeſiedelt, gewann er dieſen Fürſten und zalreiche Adelige für ſeine antitrinitariſchen Lehren. Theologiſcher Hauptanwalt derſelben wurde demnächſt Franz Davidis aus Klauſenburg (geb. 1510), akademiſch gebildet in Wittenberg, daher nach ſeiner Heimkehr von da um 1540 zuerſt in lutheriſchem Geiſte wirkend, ſpäter zum Calvinismus übergegangen und letztlich durch Blandrata für den Unitarismus gewonnen, den er ein Jarzehnt lang mit beträchtlichem Erfolge predigte. Nachdem 1568 durch Beſchluſs des Landtags zu Thorenburg das unitariſche Bekenntnis unter die religiones receptae Transſylvaniens aufgenommen worden war, ſchien dasſelbe gegen Ende der Regierung Zapolyas II. zur herrſchenden Landesreligion werden zu ſollen. Auch unter deſſen Nachfolger Stefan Bathori ſeit 1571 trat noch nicht ſofortiger Rückgang der unitariſchen Sache ein, da Blandrata auch bei dieſem Fürſten, obſchon derſelbe Katholik war, ſich in Gunſt zu behaupten wuſste. Allein ſchon damals ließ des Davidis Übergang zum Nonadorantismus einen inneren Zwieſpalt im unitariſchen Lager hervortreten, den die katholiſchen Gegner am Hofe des Fürſten mit Erfolg zu benutzen verſtanden. Vergebens ſuchte der von Blandrata zu Hilfe gerufene Socin Davidis ſamt ſeinem Anhange auf dem Wege des theologiſchen Disputirens zum Wideranſchluſſe an die beſonnenere Richtung zu bewegen (Nov. 1578 bis Mai 1579; vergl. oben). Die harte Strafe lebenslänglicher Einkerkerung, wozu auf Blandratas Antrag Davidis, der „Gotteslästerer und Glaubensneuerer", vom Fürſten Bathori verurteilt ward, traf indirekt auch die milderen Bekenner des Unitarismus mit. Dennoch hielt ſich, nachdem Davidis 1579 im Gefängniſſe, und Blandrata 1588 (durch Meuchelmord ſeitens eines Verwandten) geſtorben waren, die unitariſche Gemeinſchaft noch mehrere Jarzehnte hindurch in ziemlicher Stärke, muſste aber freilich, dem Einfluſſe des polniſchen Socinianismus nachgebend, das nonadorantiſche Element allmählich unterdrücken und letztlich, 1638 — durch die ſog. Complanatio Deesiana (eine Vereinbarung auf dem Landtage zu Deeſch, wonach die unitariſchen Kirchen ſich zur Anrufung Chriſti im Gebete ſowie zur Anwendung der Taufformel: „Im Namen des Vaters, des Sones und des heil. Geiſtes" verpflichten muſsten) — es vollſtändig von ſich ausſchließen. Eine faſt ununterbrochene Reihe von Bedrückungen, Beraubungen und Verfolgungen reduzirte die Partei wärend des 17. und 18. Jarhunderts und beförderte zugleich ihre zunehmende Magyariſirung. Das anfänglich in ziemlicher Stärke bei ihnen vertretene deutſche und polniſche Element iſt ſeit Ende des vorigen Jarhunderts vollſtändig erloſchen; ſchon 1792 wurde zu Klauſenburg die letzte deutſche Predigt gehalten. Als einigermaßen hervorragender theologiſcher Vertreter des transſylvaniſchen Unitarismus wärend dieſer ſeiner ſpäteren Entwicklung wird der um 1710 wirkende Lektor und ſpätere Biſchof Sentabrahami genannt, Verfaſſer einer Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, welche freilich erſt lange nach ſeinem Tode, unter Kaiſer Joſeph II (Claudiopoli 1787) zum Druck gelangte. Seit 1821 iſt der Unitarismus Siebenbürgens mit demjenigen Englands und ſeit 1834 mit dem Nordamerikas in eine engere Verbindung getreten, welche fördernd auf ſeine materielle wie geiſtige Subſiſtenz einzuwirken begonnen hat. Die Geſamtzal der ſiebenb. Unitarier betrug (nach dem Cenſus von 1869) 53,539 Seelen in 106 Kirchgemeinden, darf alſo jetzt — die etwa 1000 Seelen Unitarier Ungarns mitgerechnet — auf gegen 60,000 geſchätzt werden. Vgl. überhaupt G. v. Rath, Siebenbürgen; Reiſebeobachtungen und Studien, Heidelberg 1880, S. 80—108 (ſamt der ebenhier S. 149 angegebenen älteren Litteratur).

Wir gehen nun zunächſt nach England hinüber. Schon unter Heinrich VIII. fanden die antitrinitariſchen Ideeen Eingang und viele Bekenner derſelben ſtarben unter dieſem König und unter ſeinen Nachfolgern bis auf Jakob I. den Tod auf dem Scheiterhaufen. Jakob I. ließ noch im Jare 1611 drei Antitrinitarier verbrennen. Die polniſchen Socinianer überſandten ihm ihren Katechismus; er wurde zwar auf Parlamentsbeſchluſs 1614 durch Henkershand verbrannt; aber

dennoch verbreiteten sich seitdem socinianische Schriften in England. Der wenngleich modifizirte Socinianismus fand eine Stütze an Biddle S. 1661 (s. d. Art. Bd. II, S. 458), wurde aber 1689 von den Toleranzakten ausgeschlossen und mit strengen Strafgesetzen belegt. Allein das Aufkommen des Deismus sicherte ihm eine weit verbreitete Existenz als Richtung inmitten der Geistlichkeit. Zum Bruche mit der Statskirche gelangte die Richtung seit den siebziger Jaren des vorigen Jarhunderts durch Lindsay (Bd. IX, S. 689) und Priestley (Bd. XII, S. 228). Im Jare 1813 wurden die alten Gesetze gegen die Unitarier aufgehoben. Die jetzige Verbreitung der Partei in England beträgt über 300,000 Seelen in etwa 400 Gemeinden. Zu ihren hervorragendsten theologischen Vertretern gehört dermalen James Martineau, ein reichbegabter Prediger und geschätzter apologetischer Schriftsteller gegenüber dem Materialismus und anderen radikalen Parteien (— in welcher Richtung auch schon Priestley mit Eifer als Schriftsteller tätig gewesen war).

Nach Nordamerika verbreiteten sich die unitarischen Ideeen von England aus seit Mitte des vorigen Jarhunderts. Sie fanden besonders in Massachusets und den nächst benachbarten Neuenglandstaten bald viele Anhänger, veranlassten aber noch keine eigentliche Gemeindebildung, bis gegen das zweite Dezennium des 19. Jarhunderts. Im Jare 1815 machte ein orthodoxes Blatt, der Panoplist, aufmerksam auf die Verbreitung unitarischer Irrtümer und forderte zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft auf mit denjenigen, die in dieselben geraten waren. Die Streitigkeiten, welche darüber entstanden, bewirkten das Ausscheiden des Unitarismus aus den orthodoxen Denominationen und seine Konstituirung als besondere kirchliche Gemeinschaft. Dieselbe zält jetzt an 400 Gemeinden, von denen beinahe die Hälfte in Massachussets, in den größeren Städten dieses Statses sich findet. Außerdem gibt es etwa 2000 unitarische Vereine unter den Denominationen der Christen (Christians), die etwa eine halbe Million betragen und etwa 1500 Kirchen und Kapellen haben, sowie der Universalisten und Quäker. Der Sammelpunkt der amerikanischen Unitarier ist die 1825 gegründete American Unitarian Association in Boston nebst der blühenden Harvard-Universität zu Cambridge ebendaselbst (gestiftet 1638; zum Unitarismus übergegangen seit etwa 1820). Sie wirken durch Schriften und Traktate für die Verbreitung ihrer Partei; ihre Hauptzeitschrift ist der Christian Examiner. Berühmte Dichter und Publizisten wie Longfellow und R. W. Emerson († 1882) standen oder stehen ihnen nahe. Theologische Hauptvorkämpfer des nordamerikanischen Unitarismus waren bisher namentlich Ellery Channing (geb. 1780 zu Newport, seit 1803 Prediger in Boston, gest. 1842 zu Bennington in Vermont) und Theodore Parker zu Roxbury, Mass., gest. 1860. Vgl. die auf dieselben bezüglichen Artikel; auch G. Fischer, Discussions in Hist. and Theology, N.-York 1880, p. 283 sq. (über Channing als Theol. und Philosoph); Protest. K.-Z. 1880, Nr. 14 ff., sowie die Litteratur unten am Schlusse des Artikels.

II. Für die Lehre des Socinianismus in seiner früheren, durch modern rationalistische Einflüsse noch nicht modifizirten Gestalt, sind Hauptquellen die oben genannten Werke des Faustus Socin, der Rakowsche Katechismus, sowie die Schriften der bedeutendsten socinianischen Theologen bis um die Mitte des 17. Jarhunderts. Dieser ältere Socinianismus hält durchaus die Autorität des göttlichen Wortes fest; er ist entschieden supranaturalistisch. Aber er hat als Hintergrund einen Komplex von Ideeen und Anschauungen, welche außerhalb des Christentums stehen und durch gezwungene Exegese in das Wort Gottes hineingelegt werden, nicht one dass sie selbst einige Modifikationen erleiden und einen gewissen biblischen Anstrich nehmen. In den neueren Evolutionen des Socinianismus lösen sich diese außerhalb des Christentums stehenden Ideeen und Anschauungen vom Schriftworte ab und treten in bestimmterer Klarheit und Konsequenz hervor.

Es gilt zuerst die grundlegenden allgemeinen Prinzipien des Socinianismus zu skizziren, also seine Begriffe von Religion, Offenbarung und heil. Schrift.

Den allgemeinen Begriff der Religion läst der Socinianismus ganz bei

Seite; faſst die Religion lediglich als *chriſtliche* auf. Der Cat. Racov. hebt an mit der Definition (qu. 1): Religio christiana est via patefacta divinitus, vitam aeternam consequendi. Ähnlich Socins Brevissima Institutio zu Anfang (Rel. chr. est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem seu vitam aeternam), wo die Bezugnahme auf das Grunddogma von der nur bedingungsweiſen Unſterblichkeit und der ewigen Vernichtung der Gottloſen (vgl. u.) noch deutlicher hervortritt. Außer der chriſtlichen iſt nur noch die jüdiſche Religion dieſes Namens würdig, ſofern auch ſie auf äußerer poſitiver Offenbarung beruht. Allein die moſaiſche Religion, zu der ſich die Uroffenbarung und die Religion Abrahams entwickelt hatte, war in ſich ſelbſt unfähig, die Macht des Fleiſches zu brechen, da ſie die Hoffnung der Unſterblichkeit nicht ausſprach und die Erfüllung ihrer Gebote nur auf Verheißungen irdiſcher Glückſeligkeit gründete. Deshalb war eine höhere Stufe der Religion nötig, welche durch Aufſtellung einer höheren Belonung die Menſchen zur Gottesliebe entzündete. Im Chriſtentum ſind die ceremoniellen und juridiſchen Gebote der moſaiſchen Religion abgetan, die ſittlichen dagegen beibehalten, verſchärft und ihre Erfüllung durch höhere Verheißungen ermöglicht. So iſt das Chriſtentum lediglich ein vervollkommneter Moſaismus, laut Matth. 5, 17, vgl. Joh. 17, 3. Der Glaube an Chriſtum nihil novi attulit, — — sed novas tantum qualitates religioni addidit, quatenus Christus perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine proposuit (Fragm. catech. prior. F. Socini, Biblioth. fratr. Polonor., I, 677). Trotz dieſes ſeines grundlegenden Verhältniſſes zur neuteſt. Religion gilt das Alte Teſtament den Socinianern faktiſch als überflüſſig und entbehrlich für den Chriſten. Es enthält nach ihnen nichts, was nicht auch im Neuen Teſt., und zwar hier viel klarer und beſſer, gelehrt wäre; es kommt als Offenbarungsquelle fürs Chriſtentum nicht mit in Betracht, hat vielmehr nur noch hiſtoriſche Bedeutung (— adeo ut utilis quidem plures ob causas sit lectio Vet. Testamenti iis, qui Novum recipiunt, i. e. hominibus chr. religionis, non tamen necessaria). Übrigens wird trotz dieſer Herabſetzung des A. Teſt.'s doch eine Inſpiration auch in Bezug auf dieſes gelehrt. Die h. Schriftſteller haben nach Socin divino spiritu impulsi eoque dictante geſchrieben; freilich ſei nur das zum religiöſen Warheitsgehalt Gehörige als direkt inſpirirt zu betrachten; in Nebendingen hätten ſogar auch die Apoſtel irren können. Gemäß dieſem bedingten und beſchränkten Inſpirationsbegriff (zu welchem noch die Vorausſetzung, daſs verſchiedenes Unechte, mittelſt Kritik zu Beſeitigende, ſich in den Schrifttext eingeſchlichen habe, hinzutritt) lehrt dann der Socinianismus in ſeiner Weiſe gewiſſe Vorzüge oder Vollkommenheiten der hl. Schrift: ihre Axiopiſtie, ſofern ſie die allein wahre und göttliche Religion verkündige (nicht etwa auf Grund ihrer hiſtoriſchen Bezeugung oder auch gemäß einem inneren Zeugnis des h. Geiſtes); ferner ihre Perſpicuität, ihre Suffizienz ꝛc. Liegt hierin anſcheinend eine gewiſſe Unterwerfung unter die Autorität der Bibel als einer göttlich eingegebenen Urkunde, ſo ſtellt andererſeits der Socinianer ſich wider *über* die h. Schrift. Er beanſprucht für ſich die Selbſtentſcheidung über das, was als echter Schriftinhalt anzuerkennen ſei. Hiefür bedient er ſich zweier Kriterien: 1) desjenigen der Vernunftgemäßheit (die Bibel könne nichts Vernunftwidriges enthalten; es könne in ihr zwar manches *supra* rationem et humanum captum, aber nichts *contra* rationem sensumque ipsum communem enthalten ſein; vgl. Bibl. fratr. Pol. II, 617); 2) des Kriteriums der moraliſchen Bedeutſamkeit und Nutzbarkeit; zum Offenbarungsgehalt der h. Schrift könne nichts moraliſch Unnützes, nichts praktiſch Unverwertbares gehören. — Dieſer halbe Rationalismus des ſocinianiſchen Religionsprinzips — auf welchem es auch beruht, daſs den Symbolen nur ein ſehr relativ bindender Wert, als für gewiſſe Zeiten giltiger und wertvoller Einigungspunkte für das chriſtliche Volk, zugeſchrieben wird — entwickelte ſich im Laufe der Zeit zu einem immer entſcheidenderen Vernunftglauben; vgl. beſ. Wiſzowaty's Religio rationalis. Trotzdem bleiben zwiſchen der religiöſen Weltanſicht der ſocinianiſchen und derjenigen der modernen engliſchen und neuengliſchen Unitarier erhebliche Differenzen zurück. Bei den letzteren erſcheint alles Supra-

naturaliſtiſche viel vollſtändiger ausgeſchieden; ihr Spiritualismus zeigt einen mehr oder weniger pantheiſirenden Charakter, wie dies aus Lehrſätzen wie jener Parkerſche von der Fleiſchwerdung Gottes in der geſamten Menſchheit (The divine incarnation is in all mankind ſ. bei Fock I, 281) und zumal aus ſeiner Rückkehr zu dem von Socin ſ. Z. ſo energiſch bekämpften Nonadorantismus (der Leugnung der Anbetungswürdigkeit Jeſu) erhellt.

Wir betrachten hienach in Kürze die einzelnen charakteriſtiſchen Hauptlehren des ſocinianiſchen Glaubensſyſtems.

1) Lehre von Gott. Sie zerfällt in die Lehre vom Weſen (essentia) Gottes und von ſeinem Willen.

Das Sein Gottes, welches weſentlich mit dem Daſein Gottes zuſammenfällt, wird nicht abſtrakt metaphyſiſch, ſondern in konkreter Beziehung auf die Welt des endlichen Seins, beſtimmter ausgedrückt, in Beziehung auf den Menſchen aufgefaſst. „Was heißt erkennen, daſs Gott ſei?“ fragt der Cat. Rac. qu. 54 und antwortet: „erkennen, oder vor Allem feſt überzeugt ſein, daſs er aus ſich ſelbſt über uns göttliche Macht habe“. So iſt Sein und Herrſchaft Gottes als identiſch geſetzt; abſolute Freiheit der Willensbeſtimmung kommt Gott über uns zu; abſolut auch in dem Sinne, daſs er ſie aus ſich ſelbſt (ex se ipso) hat. — Daſs aber Gott ſei und was er ſei, nebſt allen dazu gehörigen Beſtimmungen, das kann der Menſch nur durch poſitive Offenbarung wiſſen. Und ſo müſſen ſich die Beweiſe für das Daſein Gottes in dem Beweis der Autorität der Schrift konzentriren.

In Bezug auf Gottes Eigenſchaften wird als allgemeiner Kanon aufgeſtellt, „daſs die weſentlichen Eigenſchaften Gottes (ea quae naturaliter Deo insunt) in Wirklichkeit niemals von einander getrennt werden können, ſodann, daſs wir nicht umhin können, ſie als verſchieden und unterſchieden aufzufaſſen, ſodaſs, wenn nur die eine erkannt und erläutert iſt, damit nicht eo ipso auch die anderen erkannt und erläutert ſind“. Was die einzelnen Eigenſchaften betrifft, ſo hat der Socinianismus insbeſondere das Problem der göttlichen Allwiſſenheit beſchäftigt. Dieſe Eigenſchaft, ſofern ſie ein Vorauswiſſen auch des Zukünftigen in ſich ſchließt, betrachtet er als eine beſchränkte; das notwendige Zukünftige wiſſe Gott voraus, nicht aber das Mögliche, ſo weit es von der menſchlichen Freiheit abhängt. Nach dieſer Seite hin ſei Gottes Wiſſen beſchränkt, denn ſein vollſtändiges und genaues Vorauserkennen unſerer freien Handlungen würde unſere Freiheit ſelbſt aufheben (vgl. F. Socin, Praell. theoll. c. 8—11; J. Crell, De Deo et eius attributis, c. 24; vgl. Fock, S. 438 ff.). Ein ähnliches antiprädeſtinatianiſches Intereſſe, wie bei dieſer Eigenſchaft, beſtimmt die Socinianer bei ihrer Erörterung des Weſens der Gerechtigkeit Gottes, wo ſie gegenüber Calvin das Moment der Strafgerechtigkeit ſehr zurücktreten laſſen und vielmehr das der Billigkeit (aequitas), Güte und Warhaftigkeit vorzugsweiſe betonen. — Vor Allem eingehend verweilt der Socinianismus beim Attribut der göttlichen Einheit. Dasſelbe fällt nach ihm mit der göttlichen Aſeität, ja mit dem Gottesbegriff ſelbſt zuſammen. Die Kenntnis der Einheit Gottes iſt zur Seligkeit nötig, weil wir ſonſt ungewiſs wären, wer uns die Seligkeit eröffnet hat (Cat. Rac. qu. 66). Daher in der Schrift ſo oft geſagt wird, daſs Gott Einer ſei (5 Moſ. 6, 4; Mark. 12, 29; 5 Moſ. 32, 39; 1 Tim. 2, 5; Epheſ. 4, 6; Gal. 3, 20). Ferner iſt es zur Seligkeit nützlich zu wiſſen, daſs Gott nur Eine Perſon iſt (Cat. qu. 71). So milde hierin der Gegenſatz gegen die orthodoxe Dreieinigkeitslehre ausgeſprochen iſt, ſo ſtark und entſchieden iſt die Polemik dagegen, ja ſie bildet recht eigentlich den Mittelpunkt der ſocinianiſchen Oppoſition gegen die (katholiſche wie proteſtantiſche) orthodoxe Lehre überhaupt. Schon der Katechismus iſt ſehr ausfürlich darüber; dieſelbe Oppoſition bildet das Thema vieler ſocinianiſcher Schriften. Es wird dabei ſo verfaren, daſs die Dreieinigkeitslehre zunächſt als ſchriftwidrig dargeſtellt wird. Keines der bekannten Dicta probantia aus dem A. T., welche die ältere Orthodoxie aufzufüren liebte, weder Gen. 1, 26; 3, 22; 18 ꝛc., noch Jeſ. 6, 3. 8 ꝛc., wird als beweiskräftig anerkannt. Es wird geleugnet, daſs in der Schrift der heilige Geiſt irgendwo Gott genannt werde

(Cat. qu. 80); wenn ihm bisweilen göttliche Attribute beigelegt werden, so komme dieses daher, weil er eine Kraft und Wirksamkeit Gottes sei (Luk. 1, 35; 24, 49); unter dem Namen des heil. Geistes werde daher oft Gott selbst, sofern er wirkt, verstanden. Wenn von orthodoxer Seite als Beweise der Gottheit des Sones und des Geistes Stellen angefürt wurden, wo Vater, Son und Geist auf Eine Linie gestellt werden (Matth. 28, 19 [Taufformel]; 1 Kor. 12, 4—6), von der Verschiedenheit der Gaben und Wirksamkeit bei Selbständigkeit des Geistes, des Herrn (Jesu) Gottes (1 Joh. 5, 7 [Dreizeugenspruch]) so werden auch diese Stellen zu entkräften versucht. Die Echtheit des Dreizeugenspruches wird mit Luther in Abrede gestellt; selbst wenn er echt wäre, könne er nicht Beweiskraft haben, da gleich darauf Geist, Wasser und Blut auch als Zeugen aufgefürt werden, und auch von diesen gesagt werde, sie seien Eins; dieses Einssein könne sich nur auf die zwischen Zeugen bestehende Übereinstimmung der Aussage beziehen. Hieran schließt sich weiter der Vernunftbeweis gegen die Dreieinigkeit. Es war nicht schwer, manche Schwierigkeiten, welche das kirchlich formulirte Trinitätsdogma der Vernunft darzubieten schien, aufzudecken, und so eine Reihe logischer Scheingründe für die These: Plures numero personae in una essentia div. esse non possunt (Cat. qu. 72) ins Feld zu füren. Zur Erfassung der tieferen spekulativen Gedanken der orthodoxen Lehre besaß der Socinianismus nun einmal kein Organ. Das Endresultat der socinianischen Theologie ist dieses: dass es zu keiner warhaften Vermittelung mit der endlichen Welt kommt, weil ihr Gott alle Selbstunterscheidung, sowie auch alle Vermittelung ausschließt. Als unterschiedlose Einheit aufgefasst, hat Gott keine in seinem Wesen gegründete Ursache, ein Verhältnis zu einer endlichen Welt aus sich zu setzen, und so ist das Endergebnis gerade das Gegenteil des eigentlich erstrebten Zieles, das darin bestand, die Trinität lediglich als ein Verhältnis Gottes zur Welt aufzufassen.

2) Lehre von der Schöpfung und vom Menschen. Weil der Socinianismus keine Selbstunterscheidung, keine Vermittelung Gottes in sich selbst kennt, vermag er auch die Schöpfung nicht in dasjenige nähere Verhältnis zu Gott zu setzen, welches durch den Logos, sofern er aus Gottes Wesen gezeugt und zugleich der Inbegriff der weltschöpferischen Ideeen Gottes ist, vermittelt wird. Daher fallen dem Socinianismus bei der Schöpfung Gott und Welt mehr oder weniger auseinander. Dies zeigt sich besonders darin, dass die Schöpfung aus Nichts geleugnet und eine präexistente Materie gesetzt wird, woraus Gott die Welt gebildet habe; so zwar nicht der Katechismus oder überhaupt Socin selbst, wol aber Völkel (de vera religione) und die Folgenden (Crell, Moscorov, Wiszowaty ꝛc., s. Fock S. 482). Er geht davon aus, dass die Stelle 2 Makk. 7, 28, wonach Gott die Welt ex nihilo geschaffen, nach Analogie der Stelle Weisheit Salomos 11, 17, dass Gott Alles ex informi materia gebildet, erklärt werden müsse. Das Nichts der ersten Stelle sei identisch mit der gestaltlosen Materie der zweiten, d. h. einer solchen Materie, die weder in Wirklichkeit, noch nach einer natürlichen Anlage das war, was später aus ihr gebildet ward, sodass, wäre nicht eine unendliche Kraft hinzugekommen, niemals etwas aus ihr geworden wäre. Auf änliche Weise wird noch eine andere Stelle, welche gegen die Schöpfung aus einer vorhandenen Materie spricht, auf künstliche Weise wegexegisirt; aus Hebr. 11, 3 soll angeblich erhellen, dass das Sichtbare aus etwas schon Vorhandenem, freilich Unsichtbarem hervorgebracht worden. Von welcher Art dieses vorhandene Etwas gewesen, lehre am besten die mosaische Kosmogonie. Im ersten Satze: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", sei die nachfolgende Erzälung summarisch, gleichsam in eine Überschrift zusammengefasst. Alles Folgende enthält keine neuen Momente, sondern ist nur der Kommentar zu jenem allgemeinen Ausspruche. So ist also das Tohu wabohu, welches von der Erde in ihrem ursprünglichem Zustande ausgesagt wird, die gestaltlose Materie, die deswegen in der genannten neutestamentlichen Stelle ein nicht Erscheinendes genannt wird, weil, wie es heißt (1 Mos. 1, 2), Finsternis auf der Tiefe lagerte. Moses und die Schrift überhaupt sagen nicht, dass dieses Tohu wabohu geschaffen worden, daher haben wir vollkommene Freiheit anzunehmen, was der Ver-

nunft gemäß ist. Die Schöpfung aus Nichts wird sonach geleugnet und eine präexistente Materie an deren Stelle gesetzt. Es tritt hier derselbe Dualismus zu Tage, der das ganze System beherrscht (vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturw. I, 716 ff. 766).

Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dieses Bild Gottes im Menschen besteht wesentlich in der Herrschaft über alle ihm untergeordneten, vor ihm geschaffenen Wesen (dominatus rerum omnium; imperium in res creatas). Geist und Vernunft sind in diese Herrschaft eingeschlossen, da sie die bewirkende Ursache dieser Herrschaft sind; somit ist das Bild Gottes nicht geradezu Geist und Vernunft (mens et ratio) des Menschen, sondern daraus ergibt sich erst das Gottebenbildliche. Diese Zeichnung des Bildes Gottes meint Socin 1 Mos. 1, 26 deutlich ausgedrückt zu finden, sodass die Worte: „er möge herrschen über die Fische des Meeres" nur als Epexegese der vorigen anzusehen seien; jene Worte müssten so verstanden werden: „als der da herrsche, qui scilicet dominatur" (Socin, De statu primi hom. ante lapsum adv. Puccium, in der Bibl. Fr. Pol. II, p. 286). Ferner ist der Mensch nach socinianischer Lehre lediglich sterblich geschaffen und hat von Natur mit der Unsterblichkeit nichts gemein. Die natürliche Unsterblichkeit des Menschen folgt nicht daraus, dass er nach Gottes Bilde geschaffen ist, denn auch nach dem Sündenfalle ist Gottes Bild in ihm, wie dies gegenüber der orthodoxen Erbsündelehre auf Grund von Stellen wie 1 Mos. 9, 6; Jak. 3, 9 feststeht. Auch dass 1 Mos. 1, 31 alles von Gott Geschaffene gut genannt wird, spricht nicht für die natürliche Unsterblichkeit; denn gut heißt seinem Zwecke entsprechend. Ebensowenig kann 1 Mos. 2, 7, wo es heißt, dass Gott dem Menschen den Lebensodem eingeblasen, dafür angefürt werden; denn Paulus gebraucht diese Stelle in ganz entgegengesetztem Sinne 1 Kor. 15, 44. 45. Der ganze mosaische Bericht spricht für die ursprüngliche Sterblichkeit des Menschen. Sofern der Mensch aus einem Erdenkloß gebildet, war er sterblich geschaffen (Cat. qu. 41), dies ergibt sich auch daraus, dass er vom Moment seiner Erschaffung an die Bestimmung zum Essen und zur Zeugung hatte; — ferner daraus, dass erst der Baum des Lebens die Unsterblichkeit verleihen sollte. Überdies, wäre die Sterblichkeit erst infolge der Sünde entstanden, so könnte sie über diejenigen nicht mehr herrschen, die an Christum glauben, sofern dieser die Strafen der Sünde getilgt hat. Die Stelle Römer 5, 12 aber, wonach durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, will sagen, dass Adam wegen seiner Sünde dem ewigen Tode verfiel (Cat. qu. 44. 45).

Gegen die orthodoxen Vorstellungen von der hohen Weisheit und Erkenntnis Adams macht Socin geltend, dass es gar nichts Besonderes war, die Tiere mit Namen zu benennen, da diese sich nur auf das den Sinnen Warnehmbare, nicht auf das innere Wesen der Tiere beziehen konnten. Auch bezeichne die Benennung des Weibes als Mutter der Lebenden oder als Männin nur das in die Sinne Fallende; es sei also nur kindliche Unwissenheit gewesen, dass Adam und Eva ursprünglich an der Nacktheit keinen Anstoß nahmen. Besonders eifrig wird ferner vom Socinianismus gegen die anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit protestirt. Dafür könne die Stelle 1 Mos. 1, 31, wo von Gott alles gut genannt wird, ebensowenig angefürt werden, als für die natürliche Unsterblichkeit; die Worte, dass Gott den Menschen recht erschaffen (Sap. Sal. 7, 29), besagen nur so viel, dass von Anfang nichts Verkehrtes im Menschen war u. s. f.

Dem allem entsprach nun die socin. Erklärung des Sündenfalles. Da die Erkenntnis schwach, der sittliche Wille der ersten Menschen ungeübt war, da die Sinnlichkeit über ihre Vernunft die Oberhand hatte, so musste der durch das Verbot angeregte sinnliche Reiz sich geltend machen, die schwache Vernunft betören und die Menschen zur Übertretung des Verbotes fortreißen. Es ist damit im Grunde nur in die äußere Erscheinung getreten, was in ihnen verborgen war. Doch ist der Socinianismus möglichst darauf bedacht, die Sünde als Tat der Freiheit, die sich zum Guten oder zum Bösen wenden konnte, zu begreifen, was ihm freilich unvollkommen genug gelingt. —

Was die Folgen der Sünde betrifft, so setzt sich das socinianische System ebenfalls in entschiedenen Widerspruch mit der orthodoxen Lehre. Durch die Sünde Adams hat weder er, noch haben seine Nachkommen die Freiheit verloren, d. h. das Vermögen, die rechte Wal zwischen Gut und Böse zu treffen (Cat. qu. 422). Sofern die Erbsünde die Leugnung dieser Freiheit ist, sodass der Mensch fortan nur noch zum Bösen sich entscheiden kann, bestreitet sie der Socinianer auf das Allerentschiedenste (Cat. qu. 423). Die Stellen 1 Mos. 6, 5; 8, 21 bezieht der Katechismus lediglich auf aktuelle Sünden, Psalm 51, 7 bloß auf David, und zwar unter nur bildlicher Fassung der Worte; etwas weniger verkehrt wird über Röm. 5, 12 gehandelt (Cat. qu. 424—426). Überhaupt widerspreche die Erbsünde als Negation der Freiheit zum Guten, als über den Menschen verhängte Strafe, durchaus der Schrift, welche in ihren Ermanungen zur Buße und Umkehr überall die Freiheit des Menschen voraussetze und nicht minder entschieden widerspreche sie der Vernunft. Die Konkupiszenz und Geneigtheit zur Sünde, worin man die Erbsünde setzt, ist, nach Socin, wol als Möglichkeit in Allen vorhanden, aber nicht erwiesenermaßen in Allen. Gesetzt aber, es bestünde diese Allgemeinheit des Hanges, so wäre sie noch nicht als Folge der adamitischen Sünde anzusehen: und wäre dies der Fall, so würde die Erbsünde damit aufhören, Sünde zu sein. Denn die Sünde ist nur da, wo Schuld ist; nun aber wäre die Sünde in den von Adam abstammenden Menschen one ihre Schuld. Demnach gibt es nicht einmal im uneigentlichen Sinne eine Erbsünde, d. h. wegen der Sünde des ersten Menschen ist seinen Nachkommen keine Befleckung und Schlechtigkeit (labes et pravitas) auferlegt worden. Die Nachkommen Adams werden in demselben Zustande geboren, in welchem er selbst war; denn es war ihm nichts genommen, was er von Natur hatte oder haben sollte. — Immerhin wird, vermöge einer eigentümlichen Inkonsequenz, die allgemeine Sterblichkeit des Menschengeschlechts auf die Sünde Adams zurückgefürt, als das einzige aus ihr resultirende Übel. Vor dem Falle, lehrt Socin, war es natürlich und allen Gesetzen der menschlichen Natur angemessen, dass der Mensch starb; nach dem Falle wurde daraus eine Notwendigkeit, der von Natur sterbliche Mensch wurde um jener Sünde willen seiner natürlichen Sterblichkeit überlassen (suae naturali mortalitati relictus). Mit dieser Annahme hängt dann weiter die eines gewissen, durch das fortgesetzte Sündigen aller Generationen erzeugte habitus peccandi, einer Art von sündlicher Depravation der Menschheit zusammen. Cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et se ipsum corrupit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Laut diesem merkwürdigen Zugeständnisse, worin Socin unwillkürlich der Warheit Zeugnis gibt, ist die Freiheit des Menschen denn doch nicht mehr in normalem Zustande; sie ist geschwächt, kann aber immerhin mit der Hilfe Gottes das Heil sich aneignen. Dieser göttlichen Kräftigung bedarf er hauptsächlich zur Vermeidung der minder groben, zügellosen und vernunftwidrigen Sünden, der peccata, quae ipsi rationi per se non omnino adversantur. Soll der Mensch auch dieser Klasse von Sünden, über die seine natürliche Vernunft ihm keinen bestimmten Aufschluss bietet, Herr werden, so muss Gott ihm durch gewisse besonders kräftige und hohe Verheißungen zu Hilfe kommen und dies sind eben die Gnadenverheißungen in Jesu Christo (Ut sibi persuadeat ac speret [homo], si illa vitaverit, se ingens inde aliquod bonum consecuturum, propterea Deus praeceptis suis, quae per Christum dedit, addidit vitae aeternae promissionem; Socin, Opp. III, p. 463).

3) Die Christologie, wie alle übrigen das Christentum betreffenden Lehren, bezieht sich auf die besonderen Willensbetätigungen Gottes, welche nicht allen Menschen insgesamt gelten, sondern nur auf denjenigen, welcher das ewige Leben erlangen soll. Da nun nach dem Obigen die außerhalb des Christentums Stehenden dem Untergange, der eigentlichen Vernichtung verfallen, gewinnt das Christentum und die Verheißung des ewigen Lebens eine ganz eigentümliche Bedeutung. Es ist eine plus quam humana vitae ratio, die Christus vorschreibt; der

Ausdruck „neue Kreatur“ wird zum Ausdruck eines neuen Lebens der ganzen menſchlichen Natur. Das Evangelium bewirkt eine totale Veränderung in der geiſtigen Natur des Menſchen, inſofern es ihm eine Eigenſchaft verleiht, die ihm ſonſt ſchlechterdings abgeht, er mag gottlos oder fromm ſein; ſo gewinnt auch der Satz, daſs Chriſtus nicht gekommen iſt, um uns in den Stand widerherzuſtellen, in welchem Adam vor dem Falle ſich befand, ſondern um uns zu einem weit vorzüglicheren zu erheben, eine ungeahnte Bedeutung: das Chriſtliche iſt mehr als das warhaft Menſchliche. Iſt denn derjenige, der die Menſchen über ihr Menſchſein hinaushebt, mehr als ein Menſch? Auf dieſe Frage gibt der Socinianismus die Antwort, daſs Chriſtus einerſeits warer Menſch geweſen, ſonſt könnte ſein Heil nicht dem Menſchen zugeeignet werden; andererſeits aber ſei er auch mehr als ein bloßer Menſch, ein Menſch von ungewönlichen Eigenſchaften (mehr freilich nicht) geweſen.

Warum muſste Chriſtus warhaft und weſentlich Menſch ſein? Die Notwendigkeit davon iſt gegeben in der für die Erlöſung notwendigen Gleichartigkeit mit den Menſchen. Das Endziel der chriſtlichen Religion iſt nämlich die Unſterblichkeit, welche durch die Auferſtehung Chriſti vermittelt wird. Nun aber wäre dieſe keine Bürgſchaft für unſere Auferſtehung, wenn Chriſtus ſeiner Natur nach weſentlich von uns verſchieden, wenn ſeine Auferſtehung ein ſpezieller Vorzug ſeiner Natur wäre (vgl. hiefür 1 Kor. 15, 13. 16). Hätte andererſeits Chriſti Vorzug vor allen Menſchen in ſeiner Gottheit beſtanden, dann konnte er nicht ſterben. In beiderlei Hinſicht ſteht es alſo feſt, daſs Chriſtus weſentlich nichts anderes als ein Menſch war.

Dieſer Hauptſatz der ſocinianiſchen Chriſtologie hat aber den Sinn, daſs er nicht auch göttliche Natur hatte; der Cat. Rac. lehrt ausdrücklich, daſs die Schrift, ſofern ſie Chriſti Menſchſein bezeugt, ihm die göttliche Natur abſtreite (Qu. 100: ... Scriptura testatur, J. Christum natura esse hominem; quo ipso naturam illi adimit divinam). Die Polemik gegen die göttliche Natur Chriſti bildet den anderen Hauptbeſtandteil der Polemik des Socinianismus wider die orthodoxe Lehre überhaupt.

Ausfürlich wird auch hier zunächſt beim Schriftbeweis verweilt. Die Gottheit Chriſti folge nicht daraus, daſs er Son Gottes genannt wird; denn die Schrift nenne auch andere Menſchen ſo, z. B. Hoſ. 1, 10; Röm. 9, 26. Wenn Joh. 3, 16; Röm. 8, 32 geſagt wird, daſs Gott ſeinen Son in den Tod dahin gegeben, ſo folgt daraus, daſs dieſer Son von Natur nicht Gott iſt, denn ſonſt könnte ſolches von ihm nicht ausgeſagt werden. Auch um deswillen kann der Son nicht Gott ſein, weil ſonſt Gott ſich ſelbſt Son wäre. Wenn aber Chriſtus der eingeborene Son Gottes heißt, ſo will das ſo viel ſagen, daſs er unter allen Sönen Gottes der vorzüglichſte und Gott liebſte ſei, ſowie Iſaak und Salomon um änlicher Eigenſchaften willen in der Schrift auch eingeborene Söne genannt werden (Hebr. 2, 17; Spr. Sal. 4, 3. Cat. qu. 166). Der Name Son Gottes bezieht ſich lediglich auf den hiſtoriſchen Chriſtus (wie denn ſchon Servet dies bis zu ſeinem Tode feſthielt). Für die ewige Zeugung könne Micha 5, 1 nicht angefürt werden, wo der Prophet nur ſo viel ſagen will, daſs der Urſprung Chriſti in das Altertum hinaufreiche, in die Zeiten Davids, des Urahnen des Stammes Chriſti. In der Stelle 1 Joh. 5, 20 ſeien die Worte: „dieſer iſt der warhaftige Gott“ u. ſ. w. nicht auf Chriſtum zu beziehen; Apg. 20, 28 ſei das Blut, womit Gott ſich ſeine Gemeinde erworben, zunächſt Chriſti Blut, das Gottes Blut genannt werde wegen der innigen Verbindung Chriſti mit dem Vater (Cat. qu. 116—126). Joh. 1, 1 u. Röm. 9, 5 ſei das Chriſto beigelegte Prädikat Gott als appellativiſche Bezeichnung des Anſehens, der Macht zu faſſen, die auch auf Geſchöpfe übertragen würden. Was das Prädikat Wort, Logos betrifft, ſo werde es Chriſto beigelegt, ſofern er der Verkündiger der göttlichen Offenbarung iſt, ſofern er das zuvor in Gott Verborgene ausſpricht; Bild des unſichtbaren Gottes wird er in demſelben Sinne genannt (Kol. 1, 16). Gott gleich iſt er Joh. 5, 18; Philipp. 2, 6 in Hinſicht der Macht und Wirkſamkeit. Die Worte: „ich und der Vater ſind Eins“, müſſen nach Analogie derjenigen Stellen verſtan-

den werden, wo gesagt wird, dass die Gläubigen unter sich eins sein sollen, wie er selbst und der Vater eins sind (Joh. 17, 11. 22), d. h. auf Einheit des Willens und der Macht. Auf Einheit der Macht beziehen sich auch die Stellen Joh. 16, 15: „Alles, was der Vater hat, ist mein", Joh. 17, 10, sowie die Prädikate Herr, König u. s. w.

Über die Schwierigkeiten, welche für den Socinianismus aus den Stellen sich ergaben, wo Christus als präexistentes Wesen erscheint und woraus man auf seine Ewigkeit, folglich auf seine Gottheit, einen Schluss zog, half er sich ziemlich leicht hinweg; nirgends freilich zeigt seine künstelnde Exegese sich in grellerem Lichte als hier. Wenn es heißt: im Anfange war das Wort, — so will das sagen, am Anfange des Evangeliums, das eben durch den Ausdruck „Wort" bezeichnet wird, gemäß der Regel, wornach in der Schrift das Wort „Anfang" auf die behandelte Materie bezogen wird (Joh. 15, 27; 16, 4; Apg. 11, 15). Da nun in Joh. 1, 1 das Evangelium, dessen Beschreibung Johannes übernommen, die subjecta materia ist, so hat er one Zweifel unter dem Worte „Anfang" den Anfang des Evangeliums Johannis verstanden (Cat. qu. 104). Wenn ferner gelehrt wird, dass durch das Wort oder durch Christum Alles gemacht, geschaffen worden (Joh. 1, 3; Kol. 1, 16), so wird das Wort „Alles" nach derselben Regel wider auf die subjecta materia bezogen und muss nun alles das bedeuten, was zum Evangelium gehört; demnach werden jene Aussprüche von der sittlichen Neuschöpfung des Christentums verstanden. Die Stelle Joh. 1, 10, wonach durch das Wort die Welt gemacht ist, kann nach dem Socinianismus auf zweierlei Art ausgelegt werden; entweder so, dass das menschliche Geschlecht durch Christum neu gebildet und gleichsam wider geschaffen worden (reformatum et quasi denuo factum), oder so, dass jene Unsterblichkeit, die wir erwarten, durch Christum zu Stande gebracht sei, — wonach der Ausdruck „Welt" im Sinne von zukünftiger Welt, futurum seculum, genommen wird (Cat. qu. 127—131). So muss auch die Stelle Hebr. 1, 2, Gott habe durch Christum die *αἰῶνας* erschaffen, den Sinn geben, dass Christus durch seine Auferstehung Erbe aller Dinge geworden ist; die *αἰῶνες* beziehen sich nämlich auf die Zukunft, d. h. auf die durch Christum eingefürte höhere Weltordnung (Cat. qu. 134). — Nun aber schien der Begriff der Menschwerdung selbst auf eine Präexistenz Christi zu füren. Daher werden alle darauf bezüglichen Stellen anders gewendet; die Worte *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14) besagen nur, dass derjenige, durch den Gott seinen Willen geoffenbart hat, und der deshalb von Johannes „Wort" genannt worden, allem menschlichen Elende und dem Tode unterworfen gewesen. Fleisch hat diese Bedeutung 1 Mos. 6, 3; 1 Petr. 1, 24; *ἐγένετο* hat hier nicht die Bedeutung des Werdens, sondern des Seins, sowie V. 6 desselben Kapitels und Luk. 24, 19 (Cat. qu. 144. 145). Phil. 2, 6 könne göttliche Gestalt nicht so viel sein, als göttliche Natur, da es heißt, dass Christus derselben sich entäußerte, wärend doch Gott sich seiner Natur nicht entäußern kann. Knechtsgestalt bedeute auch nicht die menschliche Natur an sich, sondern einen besonderen Zustand des Menschen; demnach sei der Sinn der Stelle dieser, dass Christus, der in der Welt gleichwie Gott die Werke Gottes verrichtete, und dem, gleichwie Gotte, Alles untertan war und dem göttliche Anbetung dargebracht wurde, als ein Knecht und Sklave geworden ist, als ein ganz vulgärer Mensch, da er freiwillig sich ergreifen, binden, geißeln und töten ließ (Cat. qu. 147—149) u. s. f.

Aus den Stellen Joh. 3, 13. 31; 6, 36. 62; 16, 28 folgert der Socinianismus eine zeitweilige Versetzung Christi in den Himmel. Er soll nämlich kurz vor dem Antritte seines Lehramtes auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt worden sein, um hier von Gott in eigener Person in den Warheiten des Christentums Unterricht zu empfangen. Der Cat. qu. 194 berürt die Sache sehr kurz und fürt nur jene Schriftzeugnisse dafür an. Eingehender handelt Socin in der brevissima institutio p. 675 von diesem raptus in coelum. Auch Paulus sei in den dritten Himmel entrückt worden und habe daselbst unaussprechliche Worte gehört, warum nicht auch Christus? Es sei möglich, dass diese Gegenwart im Himmel unkörperlich war; warscheinlich jedoch sei Christus nicht bloß dem

Geiſte, ſondern auch dem Leibe nach daſelbſt geweſen, — wie denn auch Moſe, vor Veröffentlichung des Geſetzes, 40 Tage lang auf dem Berge Sinai mit Gott von Angeſicht zu Angeſicht verkehrte und von ihm Unterricht über das Geſetz empfing. Wie Moſes Antitypus Chriſti, ſo iſt Sinai Antitypus des Himmels. — Socin hält ſehr eifrig an dieſer Anſicht feſt, welche offenbar einen gewiſſen Erſatz für die Verwerfung der Gottheit Chriſti bilden ſollte.

Zur Schriftbeweisführung wider die Gottheit Chriſti geſellt der Socinianismus ſeine Verſuche zur Erweiſung ihrer Vernunftwidrigkeit. Socin nennt ſie einen Traum, Schmalz das monſtröſeſte Dogma und einen alten Weibertraum, Wollzogen meint, es ſei leichter, daſs der Menſch ein Eſel als daſs Gott Menſch ſei (ſ. d. Belege bei Fock, S. 525). Als poſitive Beweiſe dieſer Vernunftwidrigkeit hebt der Cat. Rac. u. a. hervor: 1) Zwei abſolut verſchiedene Subſtanzen können unter keiner Bedingung in Einer Perſon zuſammengehen, weil Sterblichkeit und Unſterblichkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit durchaus nicht in derſelben Perſon vereinigt ſein können, und weil dann ſtatt einer zwei Perſonen herauskämen, wir alſo zwei Chriſtus anzunehmen hätten (qu. 98). 2) Soll die Union der beiden Naturen eine unzertrennliche ſein, dann konnte Chriſtus unmöglich ſterben, da der Tod eine Trennung vorausſetzt; denn wie konnte der Körper Chriſti tot ſein, wenn die Gottheit mit ihm vereinigt blieb? 3) Als Höhepunkt der Vernunftwidrigkeit erſchien den Socinianern die communicatio idiomatum des lutheriſchen Lehrbegriffes. Wollzogen meinte mit Bezug auf die Ubiquität des Leibes Chriſti, daſs nach dieſer Lehre Chriſtus, nachdem er ſchon von ſeiner Mutter geboren worden, ſich doch noch im uterus derſelben befunden habe (Declaratio duarum contrariarum sententiar., in d. Bibl. Fr. Pol. V, c. 17).

Doch begnügt der Socinianismus ſich nicht, Chriſtum als bloßen Menſchen zu behandeln. Da er denn doch an der Schrift feſthält, ſo kann er nicht umhin, Chriſtum über die Linie der Menſchheit zu ſtellen. Der Kat. verneint es entſchieden, daſs Jeſus ein Menſch geweſen ſei wie alle anderen Menſchen, ein purus et vulgaris homo. Oſtorodt drückt das ſo aus, daſs Chriſtus etwas mehr war denn alle andere Menſchen. Dieſes „mehr“ bezieht ſich nicht auf das Weſen, ſondern auf die *Eigenſchaften* des Weſens *). Chriſtus hat nämlich gewiſſe Vorzüge vor allen anderen Menſchen. Er iſt *phyſiſch* anders erzeugt als alle anderen Menſchen, d. h. one Zutun des Mannes, wobei vorausgeſetzt wird, daſs Gott den befruchtenden männlichen Samen auf wunderbare Weiſe geſchaffen habe (Cat. Rac. qu. 96; Socin. Breviss. inst. p. 654[a]; Oſtorodt, Unterricht K. 6, S. 48 ꝛc.). Außer dieſem phyſiſchen hat Chriſtus einen *moraliſchen* Vorzug vor allen anderen Menſchen, nämlich den der vollkommenen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der daraus ſich ergebenden Ähnlichkeit mit Gott. Ein dritter Vorzug Chriſti iſt der der *Macht*. Alle Dinge ſind ihm unterworfen; wie die Herrſchaft des Menſchen über die Erde das Ebenbild Gottes in ihm konſtituirt, ſo die von Gott Chriſto übertragene Macht deſſen Gottheit. Inſofern heißt er warhaftiger Gott 1 Joh. 5, 20 (Cat. qu. 120). Sofern Chriſto in dieſem Sinne Gottheit zugeſchrieben wurde, fordert der Socinianismus für ihn göttliche Verehrung. Es gab eine Partei unter den Unitariern, welche Chriſto, weil er nicht eigentlich Gott ſei, die göttliche Verehrung verweigerten. Wie ſchon Socin um deswillen den Fürer dieſer Nonadorantenpartei als des chriſtlichen Namens unwürdig bezeichnet hatte, ſo erklärte auch der Cat. diejenigen, qui Christum non invocant nec adorandum censent, für Unchriſten, da ſie in der Tat Chriſtum nicht hätten (Prorsus non esse christianos sentio, quia reipsa Christum non habeant, qu. 246). Die Häupter dieſer Partei waren Jakob Paläologus, Joh. Sommer, Matthäus Glirius, Franz Davidis, Chriſtian Franken. Socin bekämpfte die beiden letzten in Disputationen, den erſten 1578 und 1579, den zweiten am 14. März 1584, und gab die Verhandlungen im Drucke heraus; ſie

*) Offenbar vergiſst der Socinianer, was er ſonſt gegen die katholiſche Wandlung geltend macht, daſs die Eigenſchaften ſich nicht von der Subſtanz abgeſondert denken laſſen.

finden sich in der Bibl. Fr. Pol. Vol. II. Gegenüber ihrem Syllogismus: „Die Anbetung gebürt allein Gott, Christus ist nicht Gott, also darf er auch nicht angebetet werden", werden socinianischerseits die Stellen ins Feld gefürt, wo die Gläubigen aufgefordert wurden, den Son zu ehren, wie sie den Vater ehren: Joh. 5, 22. 32; Phil. 2, 9—11; Joh. 14, 13; 15, 16; 16, 23—26; Hebr. 4, 14 ꝛc. (Cat. qu. 239—243). Diese göttliche Verehrung Christi sei keine Verletzung des Gebotes, Gott allein anzubeten. Denn alle Christo dargebrachte Verehrung gereiche zur Ehre des Vaters (in Dei Patris gloriam redundat, Cat. qu. 244); das Gebot, keine fremden Götter zu haben, gelte hier nicht, da Christus kein fremder Gott ist, sondern die Verehrung, die wir ihm darbringen, der des Vaters untergeordnet ist. Gott werde verehrt als erste Ursache unseres Heiles, jener als die zweite; dieser als derjenige, aus dem Alles, Christus als derjenige, durch welchen Alles (Cat. qu. 245).

4) Der socinianischen Lehre von Christi Werk gebürt ein besonderer Abschnitt. Der Kern dessen, was Christus zum Heile der Menschheit gewirkt, drängt sich für den Socinianismus in sein prophetisches und königliches Amt Christi zusammen. Was aber das hoheprieſterliche Amt betrifft, so ist es nur ein Accidens des königlichen, und wird nicht wegen seiner eigentümlichen Bedeutung, sondern nur der traditionellen Gewonheit zulieb mitbehandelt (Cat. qu. 191).

Zu seinem prophetischen Amte wurde Christus durch jenen Unterricht, den er im Himmel erhalten, befähigt. Der Inhalt der durch ihn uns mitgeteilten Offenbarung ist wesentlich Gesetz, dessen zwei Bestandteile Gebote und Verheißungen sind (vgl o.).

Außer dem neubestätigten und durch viele neue Vorschriften erweiterten Moralgesetze des A. Bundes hat Christus auch ein eigentümliches Ceremonialgebot gegeben, nämlich das h. Abendmal. Der Kat. gibt auf die Frage 333, „welches sind die gemeinhin so genannten Cerimonialgebote Christi?" die Antwort: „es gibt nur eines, nämlich das Mal des Herrn". Daher derselbe Kat. das Abendmal voranstellt und erst nachher die Taufe berüret. Diese Ordnung ist in der Ausgabe von 1684 umgekehrt, und statt dass das Abendmal das einzige Cerimonialgebot genannt wird, findet sich hier die Antwort, dass „in der Kirche Christi immer zwei äußerliche religiöse Ritus im Gebrauche gewesen sind, nämlich Taufe und Brechen des Brotes". Was die Lehre vom Abendmal betrifft, so wird gleicherweise die katholische, lutherische und calvinische verworfen. Ähnlich wie bei Zwingli reduzirt sich alles auf eine bloße Erinnerung an den Tod Christi (commemoratio mortis Chr.); dabei wird der Name Sakrament für diese Ceremonie als unstatthaft abgelehnt (Cat. qu. 334—338; vgl. Ostorodt, Völkel ꝛc.) — Dasselbe gilt für die Taufe, von der obendrein behauptet wird, sie sei gar nicht als Ceremonie von bleibender Giltigkeit, sondern nur für die ersten Zeiten des Christentums eingesetzt worden. Sie ist ihrer ursprünglichen Bedeutung nach nichts als ein äußerlicher Ritus, wodurch diejenigen, welche vom Judentum oder vom Heidentum zur christlichen Religion sich wendeten, öffentlich bekannten, dass sie Christum als ihren Herrn anerkannten (Cat. qu. 346); die Deklaration eines inneren Vorganges der Widergeburt, die mit dem sinnlichen Elemente in keinem Rapport steht. Daher bedürfen die im Schoße der christlichen Kirche Geborenen der Taufe nicht; die Worte: „wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden" sind von der Buße zu verstehen, welche die Seele rein wäscht und deswegen die Verheißung des ewigen Lebens hat. Für die Kinder ist dieser Ritus auf keine Weise bestimmt, da die Schrift hiefür kein Gebot und kein Beispiel gibt, und da die Kinder, wie sich von selbst versteht, nicht fähig sind, Christum als ihren Herrn anzuerkennen; obendrein seien nach 1 Kor. 7, 14 die Kinder christlicher Eltern schon onehin heilig. Indessen sei die Kindertaufe, wenn auch ein Irrtum, doch nicht Sünde (Cat. l. c.). Diese Auffassung der Taufe hatte, soweit sie der konsequenteren widertäuferischen entgegenstand, Mühe, durchzudringen; sie erlangte 1603 den Sieg auf einer Synode von Rakow. In den späteren Ausgaben des Katechismus wurde gelehrt, dass die Taufe auf Kinder

angewendet zwar keinen Sinn habe, man aber die Kindertaufe, als uralten Gebrauch der Kirche, nicht absolut verdammen dürfe.

Das Christentum hat aber nicht bloß Gebote, sondern auch Verheißungen. Diese sind 1) das ewige Leben, eine dem N. T. eigentümliche, dem A. T. aber unbekannte Verheißung; denn nur ein Hoffen auf ewiges Heil one göttlichen Verheißungsgrund fand bei den alttestamentlichen Frommen statt (Cat. qu. 352. 355). 2) Der heilige Geist, der nicht als Person zu denken ist, sondern lediglich als Kraft oder Wirksamkeit Gottes, die von diesem auf die Menschen übergeht. Es gibt eine doppelte Äußerung des heiligen Geistes, eine temporäre, in den ersten Zeiten der Kirche, in die Augen fallend, bestehend in den Wundergaben, zum Behufe der Befestigung des Christentums. Als dieser Zweck erreicht war, hörte sie auf und es trat die zweite Art der Äußerung ein, die nicht in die Augen fallende. Diese ist teils objektiv, teils subjektiv, d. h. sie ist teils der Geist der Offenbarung (spiritus revelationis), der mit dem Evangelium zusammenfällt, teils die in den Herzen der Gläubigen gewirkte Gewissheit der ewigen Seligkeit.

In den Bereich des prophetischen Amtes Christi gehört ferner sein Tod, und das ist eben die wesentliche Bedeutung desselben. Der Inhalt der neuen Offenbarung bedurfte einer Besiegelung; diese geschieht auf dreifache Weise, durch Christi Sündlosigkeit und heiliges Leben, durch seine Wunder, durch seinen Tod. Darauf wird die Stelle 1 Joh. 5, 8 bezogen: drei sind die da zeugen auf Erden, Geist, Wasser und Blut; der Geist wirkt Wunder, das Wasser bedeutet die Reinheit des Lebens, das Blut den Tod (Cat. qu. 374); das Hauptgewicht in jenem Geschäfte der Besiegelung wird aber auf den Tod gelegt. Die satisfaktorische Geltung desselben als einer Leistung des Hohenpriesteramtes Christi wird entschieden bestritten. Nur als Bestätigung des durch ihn prophetisch verkündigten Willens Gottes war der Tod des Herrn notwendig zum Heil der Menschen. Bestätigen aber musste er Gottes Heilswillen in doppelter Weise: zuerst so, dass er uns der großen Liebe Gottes versicherte, vermöge welcher dieser uns schenken will, was er im N. Bd. verheißt (Joh. 3, 16; Röm. 5, 8 ꝛc.); sodann so, dass wir durch die Auferstehung Christi, welche notwendig den Tod voraussetzt, unserer eigenen Auferstehung und des ewigen Lebens versichert werden, unter der Bedingung, dass wir den Geboten des Herrn Jesu Gehorsam leisten. Denn dadurch wird uns gezeigt, dass diejenigen, die Gott gehorchen, aus jeder Art des Todes erlöst werden, und dass Christus diejenige Macht erlangt hat, vermöge welcher er denen, die ihm Folge leisten, das ewige Leben geben kann. Hieraus folgt, dass unser Heil eigentlich mehr von der Auferstehung Christi als von seinem Tode abhängt; schreibt die Schrift es nichtsdestoweniger dem Tode Christi zu, so kommt dies daher, dass der Tod der Übergang zur Auferstehung war, und dass vorzüglich der Tod Christi uns die Liebe Gottes vor Augen stellt (Cat. q. 386. 387). Wie denn Socin Christi Auferstehung geradezu caput et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona nennt (gemäß 1 Kor. 15, 14 ff.) Die Auffassung des Todes als einer Genugtuung für unsere Sünden bestreitet der Socinianismus als falsch, irrig und verderblich unter Beibringung zalreicher Argumente aus Schrift und menschlicher Vernunfterkenntnis (Cat. qu. 388—414).

Das königliche Amt Christi besteht darin, dass der von den Toten auferweckte und in den Himmel aufgenommene zur Rechten Gottes sitzt, dass ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, dass alle seine Feinde ihm zu Füßen gelegt sind, sodass er die Seinen regieren, schützen und in Ewigkeit bewaren kann. Christus ist nun gewissermaßen Statthalter Gottes. Auf die Frage: was heißt es, zur Rechten Gottes sitzen, gibt der Cat. qu. 472 die Antwort: an seiner Stelle regieren: vices Dei gerere; doch ist dieser Ausdruck in der Ausgabe von 1684 ausgelassen worden. Die königliche Herrschaft Christi ist, wie Ostorodt bemerkt, „die vornehmste Ursache, um welcher willen er unser Heiland, und Gott und Gottes Son ist und genennet wird". Sie vollendet sich darin, dass Christus die Seinen wider in das Leben ruft und ihnen Unsterblichkeit schenkt, dass er überhaupt als Richter über die Lebendigen und die Toten

jedem nach seinen Werken vergelten wird. Die Erhöhung Christi und somit auch sein königliches Amt beginnt nicht mit der Auferstehung, sondern erst mit der Auffart, da er den verklärten Leib empfing und zur Rechten des Vaters sich setzte. Der Socinianismus närte anfangs auch chiliastische Ideeen; durch den Einfluss Socins, der sie schriftlich bekämpfte, geschah es, dass sie wenigstens von den bedeutenderen socinianischen Theologen nicht vorgetragen wurden, wie denn auch im Kat. keine Spur davon sich findet.

Das hohepriesterliche Amt hängt mit dem königlichen enge zusammen. Vermöge dieses letzteren kann Christus uns in allen Nöten zu Hilfe kommen; vermöge jenes ersteren will er uns zu Hilfe kommen und kommt uns wirklich zu Hilfe, und diese Art seiner Hilfeleistung heißt (figürlich) sein Opfer. Demnach ist das hohepriesterliche Amt nur subjektiv vom königlichen verschieden, nur dessen volle Wirklichkeit. Die Ursache, warum Christi hohenpriesterliches Opfer erst im Himmel gebracht wird, ist, dass es ein Tabernakel erforderte angemessen der Beschaffenheit des Hohenpriesters. So lange Christus auf Erden war, war er noch nicht Hoherpriester, nach Hebr. 8, 4; 7, 26 ꝛc.

5) Soteriologie. Dieses Lehrbereich zeigt, entsprechend den dargelegten anthropologischen und christologischen Prämissen, eine wesentlich pelagianische Gestalt. Dem Menschen wird Gottes Wille kundgetan mit seinen Verheißungen; darauf folgt die Willensbestimmung des Menschen, dem göttlichen Gesetze Gehorsam zu leisten; daraus ergibt sich die innere Versiegelung der äußerlich vernommenen Verheißung, worin sich die göttliche Unterstützung vollendet. In einzelnen besonderen Fällen tritt, nach Socins Ansicht, ein unmittelbares Eingreifen in die Selbstbestimmung des Menschen ein. Das Gewönliche aber ist der angegebene, die wesentliche Autonomie des menschlichen Willens voraussetzende Prozeß.

Über die radikale Bestreitung der Prädestination im socin. Lehrsystem (Cat. qu. 431—450) s. schon oben unter Nr. 1.

Die Rechtfertigung durch den Glauben wird gelehrt, aber freilich mit starken Abweichungen vom orthodox-evangelischen Lehrbegriffe. Der Glaube enthält in sich drei Momente: 1) den Assensus, wodurch wir Jesu Lehre als wahr bekennen; dieser Glaube bringt nicht notwendig das Heil; 2) das Vertrauen auf Gott durch Christum, was auch das Vertrauen auf Christum in sich enthält; daran reiht sich 3) der Gehorsam gegen Gottes Gebote. Erst sofern der Glaube auch dies letztere leistet, bringt er das Heil und ist rechtfertigend (Cat. qu. 416—421). Der Begriff der Rechtfertigung wird zunächst so gefasst, wie bei den Reformatoren im Gegensatze zu der katholischen Bestimmung. Justificatio est, cum nos Deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat (Cat. qu. 453; vgl. Socins Praelectt. c. 15 und Tr. de iustificat., Opp. I, p. 602). Allein das Gerechtgehalten- oder -gesprochenwerden um Christi willen hat bei den Socinianern, weil ihnen der Satisfaktionsbegriff in der Erlösungslehre fehlt, einen wesentlich anderen Sinn als bei den übrigen evang. Kirchengemeinschaften. „Gott verzeiht uns auch schon one blutigen Opfertod Christi, aus Liebe, und Christus fürt uns nur zu ihm hin“ ꝛc. Der Glaube wirkt unsere Rechtfertigung wesentlich nur, sofern er Gehorsam gegen Christi Gebote und Vertrauen auf Verheißung des ewigen Lebens ist. Die Werke sind das eigentlich Rechtfertigende; dass sie immer unvollkommen sind, macht die Rechtfertigung nicht unmöglich. Es kommt auf das Bestreben an, Christo gehorsam sein zu wollen, auf das im Geiste Wandeln, nicht nach dem Fleische. Die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit ist nicht biblisch begründet; das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi ist ein menschliches Fündlein ꝛc.

6) Die Lehre von der Kirche bietet manche Ähnlichkeit mit der evangelischen, besonders in ihrer reformirten Fassung. Der Cat. qu. 488 ff. erörtert in protestantischer Weise den Unterschied der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Als Kennzeichen der wahren Kirche wird die gesunde Lehre angegeben, und alle weiteren Fragen werden durch die Bemerkung abgeschnitten, dass im Vorhergehenden gesagt worden, was die gesunde Heilslehre sei. — Betreffs des Kirchenregiments (Cat. qu. 491—508) wird von dem Grundsatze ausgegangen, dass das-

ſelbe vom weltlichen Regimente ſorgfältig zu unterſcheiden ſei. Das Kirchenregiment iſt inſofern monarchiſch, als Chriſtus der König, das Haupt der Kirche iſt, aber unter ihm ſind alle gleich; alle ſtehen zu ihm in demſelben Verhältniſſe und haben dieſelben Rechte. Das Bedürfnis der Gemeinſchaft ruft nun verſchiedene kirchliche Ämter vor, die aber immer der Gemeinſchaft untergeordnet bleiben. Es werden dreierlei Ämter unterſchieden: Paſtoren, Älteſte, Diakonen; die erſten verwalten das Lehramt, die zweiten befaſſen ſich mit der allgemeinen Leitung der Gemeinde und mit Schlichtung von Streitigkeiten; den Diakonen kommt die Finanzverwaltung, die Armen-, Witwen- und Waiſenpflege zu. Die Älteſten und Diakonen werden von der Gemeinde gewält, die Geiſtlichen oder Paſtoren von der Synode. Die Vertreter der drei genannten Ämter bilden vereinigt den Vorſtand jeder Gemeinde, deren Verſammlung bisweilen für die Kirchenzucht und den Finanzſtand herbeigezogen wird. Die höchſte und letzte Inſtanz für kirchliche Angelegenheiten bildet die allgemeine Synode, beſtehend aus den Vorſtänden der einzelnen Gemeinden. — Der Socinianismus hält ſtreng auf Kirchenzucht (Cat. qu. 509—521). Sie iſt ihm eine doppelte, ſofern ſie teils von allen Chriſten geübt wird, teils von denjenigen Perſonen, die der Gemeinde vorſtehen; ferner wird ſie teils als private, teils als öffentliche ausgeübt, jenachdem die Vergehungen zur öffentlichen Kunde gelangt ſind oder nicht. Die öffentliche Kirchenzucht beſteht „verbis, oratione et facto“, d. h. zunächſt aus einer öffentlichen Ermanung und Zurechtweiſung (1 Tim. 5, 20; 2 Tim. 2, 6), ſodann aus Ausſchließung von dem Umgange, endlich aus Exkommunikation (1 Kor. 5, 11; 2 Theſſ. 3, 6 ff.; Matth. 18, 17). Zweck iſt die Beſſerung der ſo Geſtraften; wenn ſie ſich beſſern, werden ſie wider aufgenommen. Die Gewalt zu binden und zu löſen, die der Herr der Kirche gegeben, iſt die Erklärung nach dem Worte Gottes, wer würdig ſei, wer nicht, Mitglied der Kirche zu ſein. — Mit löblicher Sorgfalt wurde der Grundſatz feſtgehalten, daſs ſich der Stat in die Kirchenzucht nicht zu miſchen habe. Der Stat ſollte überhaupt die Häretiker nicht mit bürgerlichen Strafen belegen; die Socinianer hatten ein nahe liegendes Intereſſe, dieſen Grundſatz aufzuſtellen, der ſo oft gegen ſie verletzt worden war. Damit verband ſich andererſeits die ſtrengſte Unterwürfigkeit unter die weltliche Obrigkeit. Socin verdammte ſchlechthin allen aktiven Widerſtand gegen dieſelbe, ſelbſt wo er den Schutz der religiöſen Überzeugung betraf; daher erſchienen ihm die Kämpfe der Proteſtanten in Frankreich und in Holland für ihre religiöſe Freiheit als frevelhafte Auflehnung. Der Chriſt iſt alſo verflichtet, Alles zu leiden, was die weltliche Obrigkeit über ihn verhängt; aber tätigen Gehorſam ihr zu leiſten iſt er nur in den Fällen verpflichtet, wo die Gebote dem Worte Gottes nicht widerſtreiten. Lieber ſoll man Alles, ſelbſt den Tod über ſich ergehen laſſen als Gottes Wort zuwider handeln. Der Grundſatz, lieber Unrecht leiden als Unrecht tun, wird auch auf die Privatverhältniſſe angewendet; man ſoll nur in dringenden Fällen ein Gemeindeglied vor der weltlichen Gerichtsbarkeit verfolgen; auch auf den Krieg wird jener Grundſatz angewendet, und der Kriegsdienſt verworfen, doch mit einer gewiſſen Modifikation. So wie es erlaubt iſt, Waffen bei ſich zu tragen, um die Räuber von ſich abzuhalten, ſo darf man auch dem Feinde in Reihe und Glied entgegengehen, die Waffen gegen ihn ſchwingen, um ihm Furcht einzujagen, aber niemals die Waffen ſelbſt gebrauchen (Socin. ad Palaeolog. p. 81 sq.; ad Eliam Arcissev. etc.; vgl. Fock II, S. 708). — In dieſelbe Kategorie gehört auch die Frage, ob es dem Chriſten erlaubt ſei, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden. Socin und die Mehrzal der ſocinianiſchen Theologen beantworten ſie bejahend, unter der Bedingung, daſs dabei die Gebote Chriſti niemals übertreten werden. Inſofern nun die Kriminaljuſtiz und der Krieg als den Geboten Chriſti abſolut zuwiderlaufend angeſehen wurden, war dadurch die Bekleidung eines öffentlichen Amtes zur Unmöglichkeit gemacht (Fock, S. 709 f.).

7) In der Eſchatologie kommen hauptſächlich zwei Punkte in Betracht. 1) Die Auferſtehung des Fleiſches wird als ſolche aufgegeben, d. h. als Auferſtehung derjenigen Leiber, die wir auf Erden gehabt haben; wir werden wol wider Leiber erhalten, aber geiſtliche, wie Paulus lehrt, 1 Kor. 15. Dadurch iſt

die Identität der Perſon nicht in Zweifel geſtellt; denn dazu bedarf es nur der Erhaltung der eigentlichen Subſtanz des Menſchen, und dieſe iſt nicht der verwesliche Körper, ſondern der Geiſt. 2) Die Gottloſen nebſt dem Teufel und ſeinen Engeln werden der endlichen Vernichtung preisgegeben und darin beſteht ihre Strafe. Die Ausdrücke ewiger Tod, ewige Verdammnis haben dieſen Sinn. Schienen Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel dieſer Auffaſſung zu widerſprechen, ſo behalfen ſich die ſocinianiſchen Theologen mit Annahme von Accommodationen Chriſti und der Apoſtel an die Zeitvorſtellungen (vgl. Fock, S. 714—721). So fürt uns das Ende des Lehrbegriffes an deſſen Anfang zurück, wo als Zweck der chriſtlichen Religion angegeben wurde, dem Menſchen unſterbliches, ewiges Daſein zu ſichern.

Haupthilfsmittel zur Gewinnung näherer Kenntnis vom Socinianismus nach Geſchichte und Lehre iſt immer noch die Monographie von O. Fock, Der Socinianismus nach ſeiner Stellung in der Geſamtentwicklung des chriſtlichen Geiſtes, nach ſeinem hiſtoriſchen Verlauf und nach ſeinem Lehrbegriff, Kiel 1847. Vgl. ferner A. Hilgenfeld, Krit. Studien über die Socinianer (in Baur u. Zeller, Theol. Jbb. 1848, S. 371 ff.); M. Schneckenburger, Vorl. über die Lehrbegriffe der kleineren proteſtantiſchen Kirchenparteien, herausg. v. Hundeshagen (1863), S. 27—68; L. Dieſtel, Die ſocinian. Anſchauung vom A. T. (Jahrb. f. deutſche Theol. 1862, IV); A. Ritſchl, Die Lehre v. d. Rechtfertigung u. d. Verſönung, I, 314 ff. (beſ. 324—335, 2. A.); Henke, Neuere K.-Geſch. herausg. von Gaß, I, 435 ff.; Joſef Ferencz, Kleiner Unitarierſpiegel, deutſch von Rob. Lehmann, Wien 1879. (Die ältere Litteratur, vor Fock, bei Henke, vgl. R. Hoſman, Symbolik, S. 497).

Über den neueren Unitarismus engliſcher Zunge: J. Dan. Rupp, He pasa Ecclesia. An original history of the relig. denominations at present existing in the U. St. etc., Philadelphia 1844; J. R. Beard, Unitarism. exhibited in its actual condition., Lond. 1846; Fairbairn, Append. zur engl. Ausg. von Dorners Entwicklungsgeſch. d. L. v. d. Perſon Chriſti (On the Person of Christ etc., II, 3, p. 347 sq.); Blunt, Dictionary of Sects, Heresies etc. (Lond. 1874), Art. Unitarians; J. Martineau, Unitarian Christianity. Ten Lectures on the positive aspects of Unitarian thought and doctrine (mit Vorträgen v. Armſtrong, Binns, Jerſon, Vance Smith ꝛc.), Lond. 1881; G. Bonet-Maury, Des origines du Christianisme unitaire chez les Anglais, Paris 1882; Goblet d'Aviella, L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous. 1 vol. Paris et Bruxelles, 1884. **Herzog † (Zöckler).**

Sodom, ſ. Paläſtina Bd. XI, S. 740.

Sohar, Buch, ſ. Kabbala Bd. VII, S. 378.

Sohn, Georg, einer der angeſehenſten heſſiſchen Theologen im 16. Jarhundert, war am 31. Dezember 1551 zu Roßbach in Oberheſſen geboren. Seine Eltern waren der landgräfliche Kellner zu Roßbach, Jeremias Sohn, und deſſen Ehefrau Margareta geborne Reichelsheim. Auf der lateiniſchen Schule zu Friedberg für die akademiſchen Studien vorbereitet, bezog Sohn im J. 1566 (nicht 1567, wie gewönlich angegeben wird) die Univerſität Marburg, von da ging er 1567 nach Wittenberg; er ſtudirte die Rechtswiſſenſchaft, trat aber, nachdem er 1571 Magiſter der freien Künſte geworden war, zur Theologie über; ſeine theologiſchen Studien begann er 1572 in Marburg. Seine Neigung fürte ihn namentlich den exegetiſchen Vorleſungen des Dr. Juſtus Vultejus über das Alte Teſtament zu. Daneben beſuchte er nicht nur alle anderen theologiſchen Kollegien, ſondern beſchäftigte ſich auch mit der Philoſophie auf das Gründlichſte. Der Ruf ſeiner ungewönlichen Gelehrſamkeit veranlaſste es, daſs Sohn ſchon damals zu dociren begann, indem ſich die Profeſſoren Rhoding und Arcularius bei ihren theologiſchen Vorleſungen und Examinatorien gern von ihm vertreten ließen.

Im J. 1574 trat Sohn in den Lehrkörper der Univerſität ein, wo ihm zunächſt die Erklärung der Loci communes Melanchthons zugedacht war. Indeſſen

erweiterte ſich ſeine akademiſche Berufsſtätigkeit ſchon in dem folgenden Jargang, indem ihm die Profeſſur der hebräiſchen Sprache mit der Auflage übertragen ward, daſs er nicht bloß „grammaticalia, ſondern auch res ipsas theologicas traktiren ſollte“. Drei Jare ſpäter (am 9. Januar 1578) erteilte ihm die theologiſche Fakultät die Würde eines Doktors der Theologie.

In den Jaren 1578—1582 nahm Sohn faſt an allen Generalſynoden der heſſiſchen Kirche teil. Allerdings griff derſelbe in die Verhandlungen derſelben wenig ein, aber ſein (namentlich durch den Landgrafen Wilhelm von Niederheſſen) veranlaſstes Erſcheinen auf den Synoden trug doch dazu bei, daſs er in die konfeſſionellen Kämpfe jener Zeit mitten hineingeſtellt ward. In der theologiſchen Fakultät zu Marburg hatte eben damals der aus Württemberg nach Heſſen gerufene Ägidius Hunnius die Fane des Luthertums hoch aufgerichtet. Ihm gegenüber galt Sohn als der entſchiedenſte und angeſehenſte Vertreter des melanchthoniſchen Lehrbegriffs der heſſiſchen Kirche, über welchen derſelbe ſogar noch hinausging, indem er z. B. die lutheriſche Lehre von der Nießung der Ungläubigen im Abendmal ausdrücklich als Irrlehre bezeichnete. In demſelben Maße, als Landgraf Wilhelm von Kaſſel Hunnius ſeinen Zorn erfaren ließ, machte Landgraf Ludwig zu Marburg deſſen Gegner Sohn als den Urheber der kirchlichen Wirren verantwortlich, weshalb Ludwig, als Landgraf Wilhelm im J. 1580 auf die Dienſtentlaſſung des Hunnius drang, denſelben nur unter der Bedingung verabſchieden wollte, daſs zugleich auch Sohn von der Univerſität entfernt würde.

Unter ſolchen Verhältniſſen konnte für Sohn das Leben in Marburg nicht allzu viel Anziehendes haben, weshalb derſelbe einem von Pfalzgraf Johann Caſimir an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg Folge leiſtete und am 10. Juni 1584 von Marburg dahin abzog; als Profeſſor der Theologie und Inſpektor des Sapienzkollegiums hielt er am 18. Juli ſeine Inaugurationsrede. Vier Jare ſpäter (am 1. Juli 1588) trat Sohn außerdem noch in den Kirchenrat als ordentliches Mitglied desſelben ein. Leider war ihm jedoch nur eine kurz dauernde Wirkſamkeit vergönnt. Er ſtarb bereits am 23. April 1589.

In ſeinen Schriften, welche vorzugsweiſe dogmatiſchen Inhalts ſind, erweiſt ſich Sohn als Angehörigen der Schule Melanchthons. Im Gegenſatze zu dem in der Konkordienformel ſich abſchließenden Luthertum betrachtete er ſich daher als Glied und Lehrer der reformirten Kirche, welche er als die neue Heimatſtätte des melanchthoniſchen Proteſtantismus anſah. Sohn erklärt dieſes in ſeiner zu Marburg ausgearbeiteten und im Jare 1588 zu Heidelberg unter dem Titel „Synopsis corporis doctrinae Phil. Melanchthonis, thesibus breviter comprehensa“ veröffentlichten Schrift ausdrücklich. In der Ausgabe der bedeutenderen Schriften Sohns, die im Jare 1591 zu Herborn in 4 Bänden erſchien und im Jare 1609 ſchon die 3. Auflage erlebte, wurde daher dieſe Synopsis mit zwei Gedichten illuſtrirt, von denen das eine (von Sohn ſelbſt verfaſste) de Phil. Melanchthone iterum extincto klagt, das andere, an Sohnius gerichtete, de Phil. Melanchthone redivivo, das Wiederaufleben Melanchthons in der reformirten Kirche Deutſchlands verherrlicht. Indeſſen beweiſen die Synopsis wie auch die anderen dogmatiſchen Schriften Sohns (De verbo Dei; Methodus theologiae plene conformata; Idea locorum comm. theol.; Theses de plerisque theologiae partibus; Exegesis praecipuorum articulorum Augustanae confessionis u. ſ. w.), daſs ebenſo er wie auch die anderen Melanchthonianer jener Zeit bei dem Lehrbegriff des Meiſters nicht durchaus ſtehen blieben, ſondern zum ſtreng reformirten Syſtem überlenkten, demgemäß namentlich Melanchthons Lehre von der Bekehrung modifizirt ward (vgl. darüber Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 16. Jarhundert, namentlich Bd. I, S. 176 ff.). — Nachrichten über Sohns Leben finden ſich in Joh. Calvini oratio de vita et obitu rever. etc. Georgii Sohnii (vor der Herborner Ausgabe ſeiner Werke abgedruckt) und in Tilemanni vitae professorum theol. Marb. p. 129 sqq. — Ein vollſtändiges Verzeichnis ſeiner Schriften teilt Strider in ſeiner Grundlage einer heſſ. Gelehrtengeſchichte Bd. XV, S. 109—112 mit.

Über Sohn's kirchliche Stellung und Wirksamkeit in Hessen ist zu vergleichen die „Geschichte der hessischen Generalsynoden vom J. 1568 bis 1582" (namentlich Bd. I. SS. 119 u. 168; Bd. II. SS. 25. 45—46. 62. 107. 159—170. 219—221) von **Heppe.** †

Sokrates und Sozomenos. Die Testimonia Veterum in der Ausgabe des Valesius. Ausgaben von Stephanus, Par. 1544; Genevae 1612; Valesius, Par. 1659—73; Reading, Cantabr. 1720; Hussey, Oxon. 1853, 1860. Dazu: Migne, T. LXVII; Oxforder Schulausgabe 1844 (nach Reading); Bright, Socrates' Eccl. Hist., according to the text of Hussey 1878; Nolte, Tüb. Q. Schrift 1859 S. 518 f.; 1861 S. 417 f. [Emendationen zum Text von Hussey und Bemerkungen zur Geschichte der Textüberlieferung und der Ausgaben]; Overbeck, i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1879 Nr. 20. Ältere Untersuchungen von Baronius, Miräus, Labbäus, Valesius, Halloix, Scaliger, Ceillier, Cave, Dupin, Pagi, Ittig, Tillemont, Walch, Gibbon, Schroekh, Lardner; Voß, De histor. Graecis; Fabricius-Harleß, Biblioth. Gr. T. VII; Rößler, Bibliothek der Kirchenväter; Holzhausen, De fontibus, quibus Socr., Soz. ac Theodoretus in scribenda historia sacra usi sunt Gotting. 1825; Ständlin, Gesch. und Lit. der K.-G., Hannover 1827; Baur, Epochen 1852; Einzelnes in den Werken über Julian [Mücke, Rode, Neumann, Rendall], Damasus [Rade], den Arianismus [Gwatkin, Studies of Arianism 1882, hier S. 93 f. eine scharfe, aber zuverlässige Kritik des Rufin und eine Untersuchung über das Verhältnis des Sokrates zu demselben]; die Kaiser des 4. Jarh. [de Broglie, Richter, Clinton, Güldenpenning und Ifland, der Kaiser Theodosius d. Gr. Halle 1878 S. 21 f., hier Untersuchungen über das Verhältnis des Sozomenos zu Sokrates]. Rosenstein, Forsch. zur deutschen Gesch., I. Kritische Untersuchung über das Verhältnis zwischen Olympiodor, Zosimus und Sozomenos; Sarrazin, De Theodoro Lectore, Theophanis fonte praecipuo, Lips. 1881 in: Gelzer und Götz, Dissert. Jenenses, I, p. 165 sq. [über das Verhältnis zwischen Sokrates und Sozomenos und die Vollständigkeit der K.-G. des Letzteren]. Das Erscheinen einer umfassenden Arbeit über die byzantinischen Kirchenhistoriker, resp. ihre Quellen von L. Jeep ist angekündigt (Leipzig, Teubner). Bisher besitzen wir noch keine umfangreicheren Spezialuntersuchungen über Sokrates und Sozomenos, ja nicht einmal eine den billigsten Ansprüchen genügende Charakteristik ihrer Werke.

Den entscheidensten Einschnitt in die Geschichte der Kirche nach den Unternehmungen Constantins bildet die Regierungszeit Theodosius II. In ihm erst ist der byzantinisch-christliche Kaiser fertig geworden (s. die Schilderung seiner Persönlichkeit, seines Auftretens, seiner Lebensweise und seiner Maximen bei Socr., VII, 22. 23. 42 und vgl. Gibbon's Darstellung). Wärend der langen Zeit seiner Regierung wird die orthodoxe Kirche die herrschende Macht auch über das Imperium, erlischt das Heidentum als Faktor der geschichtlichen Bewegung, tritt der Arianismus für die Kirche des Ostreiches völlig zurück, erscheint das erste große christlich-römische Gesetzbuch, erhalten die Inhaber der wichtigsten Bischofsstühle im Orient die Bedeutung von Dynasten (speziell für Alexandrien s. Socr., VII, 7, auch c. 13 und 11), wird das Mönchtum zu einer wirksamen Größe in der Kirchen- und Religionspolitik, am Hof sowie in den Provinzen, und vollzieht sich die innere Trennung des Ostreichs von dem furchtbaren Stürmen erliegenden Reiche des Westens (s. Reuter in der Ztschr. für K.-G., V, S. 349 f.). Die relative Friedenszeit, die in der Kirche des Ostens herrschte vom Ende des 4. Jarh. bis zum Ausbruch des nestorianischen, resp. des eutychianischen Streites — noch kurz vor dem Beginn des letzteren scheint man die Tragweite desselben nicht im entferntesten geahnt zu haben, wenn auch Männer wie Sokrates die „Streitsucht" der Bischöfe fürchteten —, gab das Gefül, dass nun ein Abschluß erreicht, das Gebäude der Kirche in der Welt fertig gezimmert und der orthodoxe Glaube hinreichend befestigt und ausgearbeitet sei. Man vgl. das Schlusswort des Sokrates: *ἀλλὰ τὰ μὴν κατὰ τὰς ἐκκλησίας οὕτω προέκοπτεν.* Aber es beginnt vielmehr mit der Räubersynode, resp. mit dem Chalcedonense, „dem Ver-

mächtnis des theodosianischen Hauses an das Reich und die Kirche," eine ganz neue Periode der orientalischen Kirchengeschichte, die etwa ein Viertel Jartausend umfasst. Sie offenbarte, dass der erreichte Abschluss nur ein scheinbarer gewesen, dass unter der Decke der Glaubenseinheit in der ersten Hälfte des 5. Jarhunderts einander feindliche Kräfte sich ausgebildet hatten, und dass man zu Alexandrien, zu Antiochien, zu Constantinopel und Ephesus sich zu großen Kämpfen um Glaubensformeln und um die Herrschaft vorbereitet hatte. Diese Kämpfe wurden in einem anderen Sinne und mit wesentlich anderen Waffen (doch s. bereits den die Zukunft anticipirenden Vorschlag des Sisinnius auf der Synode d. J. 383) gefürt als die Controversen des 4. Jarhunderts. In strengem Sinn ist das Zeitalter der Kirchenväter um die Mitte des 5. Jarhunderts beendet. Es reicht gerade soweit, als die letzten Ausläufer der Antike reichen*), und erlischt, indem sich die Theologen völlig an eine immer aufs neue gefälschte Tradition verkaufen.

Es entspricht dem Gesetze, welches wir überall in Bezug auf das Erscheinen großer Geschichtswerke bestätigt finden, dass nach einer langen Pause im Orient gerade zur Zeit Theodosius' des II. ziemlich gleichzeitig sechs Darstellungen der Kirchengeschichte (von der Regierung Constantins ab) publicirt worden sind. In ihnen wird Überschau gehalten über den Weg, den die Kirche im Laufe der letzten 100—120 Jare zurückgelegt hatte. Kaum eine andere Tatsache beweist so schlagend, dass man an den Abschluss einer großen Entwicklung gekommen zu sein glaubte und es in vieler Hinsicht wirklich auch war. Wenn der Occident (Rufin, Sulpicius Severus und A.) in der Geschichtsschreibung zeitlich den Vortritt hat, so ist das aus der innern Lage der Kirche dort — namentlich in Ansehung des Arianismus — wol verständlich; übrigens unterscheiden sich diese occidentalischen Unternehmungen nach Anlass, Zweck und Umfang so durchgreifend von den orientalischen, dass sie kaum zusammen genannt werden dürfen. Im Orient schrieb im J. 425 der Arianer Philostorgius seine nur in Bruchstücken auf uns gekommene ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία in 12 Büchern (vom Auftreten des Arius bis zum J. 423); zwischen den Jaren 426—439 verfasste Philippus Sidetes seine uns nicht erhaltene wüste und unzuverlässige Χριστιανικὴ ἱστορία (Socr. VII, 26. 27); ihm folgte Sokrates (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, 7 Bücher: 306—439) um das J. 440; dann Sozomenos (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, in 9 Büchern vorliegend bis zum Tode des Honorius 423, sollte aber auch bis zum J. 439 reichen); dann schrieb Theodoret (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, 5 BB. bis 428) um das J. 450. Einige Jare früher muss endlich auch der hochangesehene jerusalemische Presbyter Hesychius seine Kirchengeschichte verfasst haben. Von diesem Werke wissen wir leider so gut wie nichts, nicht einmal seinen Umfang kennen wir. Doch lehrt ein uns erhaltenes Fragment, dass es den Theodor von Mopsuestia erwänt hat; also reichte es ebenfalls bis zur Regierungszeit Theodosius II. (s. Fabricius-Harleß, Bibl. Graeca, VII, p. 419, 548 sq.; Dictionary of Chr. Biogr., III, p. 11 sq. 109). Das Verhältnis dieser Historiker untereinander ist bisher wenig aufgeklärt. Jedoch über einen Punkt ist ein Zweifel nicht möglich: Sozomenos hat den Sokrates benutzt (so bereits Valesius; ihm folgen Fabricius, Hussey, Gwatkin, Sarrazin, Güldenpenning; von diesen hat namentlich der Letztere die Gründe des Valesius verstärkt. Die unhaltbare, ja angesichts des Tatbestandes unbegreifliche Annahme, dass beide Historiker unabhängig von einander gearbeitet haben, ist nach Pagi's Vorgang von Holzhausen verteidigt worden. Ihm folgten Stäudlin, Baur, Nolte und A.). So gewiss dies ist, so wenig ist freilich damit gesagt, solange nicht die Art und der Umfang der Benutzung genau ermittelt ist. Das ist bisher nicht geschehen, und somit wissen wir z. B. noch nicht genau, in welchen Abschnitten

*) So nimmt Sokrates noch hie und da auf heidnische Leser Rücksicht; z. B. I, 27. Er hat es zweckmäßig befunden, einen kurzen apologetischen Tractat gegen Porphyrius, Julianus und Libanius einzulegen (III, 23), und beiläufig erfaren wir (VII, 39), dass es in Konstantinopel noch z. B. des Sokrates zalreiche „Ἑλληνίζοντες" gegeben hat. Was er von diesen berichtet, ist übrigens sehr charakteristisch.

und unter welchem Vorbehalt Sozomenos als ſelbſtändiger Berichterſtatter zu gelten hat. Über das Verhältnis des Theodoret zu ſeinen beiden Vorgängern fehlt eine Unterſuchung noch; ich halte daher mein Urteil zurück.

Da das Werk des Philippus als unbrauchbar ſehr ſchnell in Vergeſſenheit geraten zu ſein ſcheint (über ein intereſſantes Bruchſtück vgl. meine Texte und Unterſ. zur Geſch. d. altchriſtl. Lit. I, 1 S. 179 f.), die Kirchengeſchichte des Philoſtorgius — nach den Fragmenten zu ſchließen: ein wertvolles Werk — als häretiſch nicht in Betracht kam, die Arbeit des Heſychius — wir wiſſen nicht warum — eine größere Verbreitung überhaupt nicht gewann, ſo bleiben Sokrates, Sozomenos und Theodoret der byzantiniſchen Kirche die Gewährsmänner für die Zeit von Conſtantin bis Theodoſius II. Die folgenden Hiſtoriker verhalten ſich ungefär ebenſo zu ihnen, wie ſie ſelbſt zu Euſebius. Warum ſie ſämmtlich ungefär dort mit ihrer Darſtellung anfangen, wo Euſebius geendet hat, und die Kirchengeſchichte nicht von Anfang an erzält haben, darüber hat Baur in Kürze das Richtige bemerkt. Der Auszug, den Sozomenos für die Zeit bis Licinius aus Euſebius in zwei Büchern angefertigt hat (l. c. I, 1), iſt nicht auf uns gekommen; ob für denſelben wirklich auch Clemens (= Pſeudoclemens), Hegeſipp und Julius Africanus benutzt waren, ſteht dahin. Die drei Kirchenhiſtoriker hat bereits Theodorus Lector in der Einleitung zu ſeiner Kirchengeſchichte in umgekehrter Reihenfolge zuſammen genannt und dem Euſebius in Verehrung zugeordnet; änlich Evagrius. Auf der 7. ökum. Synode wurden Stücke aus der K.-G. des Sokrates vorgeleſen. Photius erwänt (Biblioth. 28. 30) dieſelbe und das Werk des Sozomenos. Er findet den Stil des Sozomenos beſſer als den des Sokrates, macht auf die Verſchiedenheiten der Erzälungen aufmerkſam und ſagt von dem letzteren: *ἐν τοῖς δόγμασιν οὐ λίαν ἐστὶν ἀκριβής.* Erſt Nicephorus Calliſti, der h. e. I, 1 Sozomenos, Theodoret, Philoſtorgius und Sokrates zuſammen nennt, macht offen Umſtände; er findet nur an dem Erſteren nichts auszuſetzen. Von Sokrates ſagt er: *τὴν προσηγορίαν οὐ μὴν δέ γε καὶ τὴν προαίρεσιν καθαρός.* Er bezeichnet ihn alſo als Novatianer; ſcheint aber dieſes Urteil nicht aus der Tradition, ſondern aus dem Werke des Sokrates ſelbſt gewonnen zu haben (ſ. auch l. c. II, 14). Für die Geſchichtskenntniſſe des Abendlandes ſind die drei Kirchenhiſtoriker durch den Auszug, den Caſſiodor aus ihnen veranſtalten ließ (de div. lect. 17. Praef. Hist. trip.), ebenfalls in einzigartiger Weiſe bedeutungsvoll geworden; dieſen Auszug hat bereits der Diakon Liberatus (Brev. hist. Nestor. 2) unter dem Titel „Sokrates“ benutzt. Merkwürdig iſt das Urteil Gregor's I. (Epp. VI, 31). In Anlaſs einer Erzälung, die er dem Sozomenos entnimmt, bemerkt er: „ipsam quoque historiam (Sozom.) sedes apostolica suscipere recusat, quoniam multa mentitur, et Theodorum Mopsuestiae nimium laudat atque usque ad diem obitus sui magnum doctorem ecclesiae fuisse perhibet.“ Gregor ſcheint hier den Theodoret mit Sozomenos verwechſelt zu haben. So urteilte mit Recht ſchon Melchior Canus, wärend Baronius, im Beſtreben, Gregor zu rechtfertigen, die Integrität des 9. Buches des Sozomenos, wie es uns überliefert iſt, in Zweifel zog. Die Integrität dieſes Buches iſt allerdings kaum zu halten. Sarrazin hat auf Grund der eigenen Ankündigung des Sozomenos, bis zum J. 439 mit ſeiner Darſtellung gehen zu wollen, unter Hinweis auf Sozom. IX, 17 init. und auf Grund der Berichte der Excerptoren, Nicephorus Call. und Theophanos, ſehr warſcheinlich gemacht, daſs der Schluſs der K.-G. des Sozomenos verſtümmelt auf uns gekommen iſt, und daſs die Hist. tripart. gegen dieſe Annahme nicht, wie Valeſius wollte, in's Feld gefürt werden kann. Auf Gregor I. freilich darf man ſich nicht für dieſe Hypotheſe berufen; denn es iſt ganz unwarſcheinlich, daſs Sozomenos in dem uns fehlenden Stück ein Loblied auf Theodor geſungen hat. Daſs der römiſche Biſchof Confuſion gemacht, iſt durchaus warſcheinlich, da bei Theodoret das zu finden iſt, was er bei Sozomenos getadelt hat. Wie umfangreich das uns fehlende Stück des Sozomenos geweſen iſt, darüber laſſen ſich nur Vermutungen aufſtellen. Da die Bücher I—VIII im Umfang ziemlich gleich ſind, ſo kann man das Fehlende auf etwa ein halbes Buch veranſchlagen. Jedenfalls iſt an den Verluſt mehrerer

Bücher nicht zu denken (ſ. die Widmung an Theodoſius II.). So wie dieſe K.-G. jetzt vorliegt, hat ſie keinen Schluſs, und es fehlt die Darſtellung der Ereigniſſe von c. 16 Jaren, ſo daſs man nur zwiſchen der eben genannten Hypotheſe und der anderen, Sozomenos ſei an der Beendigung ſeines Werkes gehindert worden, ſchwanken kann. Indeſſen ſcheint nach der Widmung das Werk vollendet geweſen zu ſein, und eben dies bezeugen die Excerptoren. Die K.-G. des Sokrates iſt vollſtändig; bemerkenswert iſt, daſs VI, 11 in doppelter Recenſion auf uns gekommen iſt.

I. Sokrates. Er war (V, 24) zu Conſtantinopel geboren und erzogen. Da er (V, 16) berichtet, er habe in jungen Jaren die heidniſchen Grammatiker Helladius und Ammonius, die unter dem Patriarchat des Theophilus in Folge eines Tumultes im J. 389 aus Alexandrien geflohen waren, zu Lehrern gehabt, und da er (V. Praef., VI. Praef.) erſt von der Regierungszeit des Arkadius ab ſich als Augenzeugen eines Teiles der Begebenheiten, die er ſchildert, vorſtellt, ſo mag er etwa in der erſten Hälfte der Regierung Theodoſius I. geboren ſein. Dieſer Anſatz wird beſtätigt durch die Beobachtung, daſs Sokrates z. B. des Epiſkopats des Chryſoſtomus noch ein Knabe geweſen zu ſein ſcheint — bei aller Trefflichkeit der Schilderung des großen Biſchofs hat man nicht den Eindruck, daſs Sokrates auf Grund perſönlicher Eindrücke geſchrieben hat, vgl. z. B. das ὥς φασι VI, 3 fin. —, ferner durch die Angabe in I, 13 (cf. I, 10): Sokrates erzält hier, daſs er in ſehr jungen Jaren (νεώτερος σφόδρα) den Novatianer Auxanon geſprochen habe, der, κομιδῇ νήπιος ὤν, bei dem Concil zu Nicäa zugegen geweſen ſei, aber bis zur Zeit Theodoſius II. gelebt habe, d. h. bald nach 408 geſtorben ſei. Auxanon iſt alſo mindeſtens 100 Jare alt geworden*). Von dem Leben des Sokrates wiſſen wir ſchlechterdings nichts. Aus ſeinem Werke geht aber mit Deutlichkeit hervor, daſs er kein Cleriker geweſen. Die Aufſchrift bezeichnet ihn als „Scholaſtikus," d. h. wol als Sachwalter. Wir haben keinen Grund, dieſe Angabe in Zweifel zu ziehen, zumal da Sokrates das Lateiniſche wol verſteht**); indeſſen in der K.-G. ſucht man vergebens nach Spuren ſchulmäßiger juriſtiſcher Bildung (auf I, 30. 31 kann man ſich kaum berufen, noch weniger auf V, 18). Über Veranlaſſung, Zweck, Plan, Quellen und Inhalt ſeines Werkes, welches von Olymp. 271, 1—305, 2 reicht, hat ſich Sokrates ſelbſt in den Vorreden zum I., II., V. und VI. Buch, ſowie am Schluſs des VII. ausgeſprochen***). Gerichtet iſt dasſelbe an einen Theodorus, der dreimal: ὦ ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε Θεόδωρε angeredet wird†). Derſelbe — wir wiſſen von ihm Nichts, der berühmte Theodor war lange tod — hatte den Sokrates zur Abfaſſung des Werkes, wie es ſcheint zunächſt einer Geſchichte der Zeit von Conſtantin bis zum Tode Theodoſius I., aufgefordert (Sokrates ſpricht freilich zweimal von einem ἐπίταγμα; aber das iſt wol eine Höflichkeitsformel). Man kann es noch zwiſchen den Zeilen leſen, daſs die Fortſetzung des Euſebius durch Rufin dem Byzantiner den Anſtoß und billigen Mut gegeben hat, ſich an ein Unternehmen zu wagen, für welches er ſich ſelbſt ſchlecht vorbereitet wuſste. Bekennt doch Sokrates ſelbſt beiläufig (V. Praef.), daſs er die politiſche Ge-

*) Auxanon hat zu Nicäa noch Biſchöfe geſprochen, die c. 250 geboren waren. Wir haben hier eine Traditionskette von drei Gliedern, die ſich über nahezu 200 Jare erſtreckt; vgl. die Kette: Johannes, Polykarp, Irenäus, und die andere (Hieron. de vir. inl. 53): Cyprian's Notar, Paulus, Hieronymus.

**) Dodwell hat behauptet, daſs Sokrates den Rufin in griechiſcher Überſetzung — etwa in der Überſetzung des Gelaſius (ſ. Photius, Biblioth. 89; Diction. of Christian Biogr. II, p. 621) — benutzt hat; allein ſeine Gründe ſind nicht ſchlagend. — Valeſius in der Vita Socratis ſucht warſcheinlich zu machen, daſs derſelbe auch ein Schüler des von ihm mehrmals rümlich genannten Sophiſten Troilus geweſen ſei. Das ſteht dahin.

***) Das Proömium zum 6. Buch iſt dem Thukydides nachgebildet, wie zuerſt Baur, Tüb. Pfingſtprogramm 1834, p. 8 geſehen hat.

†) Er war alſo ein Biſchof, mindeſtens ein hoher Cleriker; ſ. dieſelbe Anrede des Euſebius an den Biſchof Paulinus von Tyrus im Onomaſticon: ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε Παυλῖνε, dazu in der K.-G. X, 1: ἱερώτατε Παυλῖνε.

ſchichte Conſtantins habe ganz bei Seite laſſen müſſen, da er Nichts darüber habe in Erfarung bringen können (*τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ Κωνσταντίνου περὶ τοὺς πολέμους γενόμενα διὰ χρόνου μῆκος εὑρεῖν οὐκ ἰσχύσαμεν*; anders I, 18, wo er erklärt, die politiſche Geſchichte Conſtantins Anderen überlaſſen zu wollen, da ſie nicht hierher gehöre). Wie ſchlecht war für die Erhaltung der geſchichtlichen Erinnerungen in Conſtantinopel geſorgt, wenn man ſelbſt in der Hauptſtadt Conſtantin's Geſchichte nicht mehr ermitteln zu können erklärte, oder vielmehr wie gering war das Vermögen, reſp. der Forſchungsgeiſt eines Gelehrten, der auf die Löſung dieſer Aufgabe von vornherein verzichtete*). Aber wie zur Strafe muſste es dem Sokrates paſſiren, daſs bereits ſeine mäßigen ſelbſtändigen Studien ihn darüber belehrten, ein wie unzuverläſſiger Gewährsmann Rufin ſei. Die erſte Ausgabe ſeines Werkes hatte er ſo veranſtaltet, daſs er für die Zeit bis zum Tode des Conſtantius (361) einfach den Rufin kritiklos ausgeſchrieben (II. Praef.: *ἡμεῖς Ῥουφίνῳ ἀκολουθήσαντες τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον τῆς ἱστορίας βιβλίον, ᾗ ἐκείνῳ ἐδόκει, συνεγράψαμεν*), für die folgenden 5 Bücher aber neben Rufin auch die Werke Anderer, die Mitteilungen von Augenzeugen und eigene Erlebniſſe benutzt hatte. Nun aber, erſt nach Vollendung des Werkes, ſah er Schriften des Athanaſius ein, die ihn belehrten, daſs Rufin die Geſchichte dieſes Biſchofs verwirrt und Manches überſehen hatte. Er unterzog daher Buch I. und II. einer Umarbeitung, für welche er nun außer einigen Schriften des Athanaſius eine ſtattliche Anzal von Briefen zeitgenöſſiſcher Männer**) benützte, verließ jedoch die Rufin'ſche Grundlage nur dort, wo ihn dieſe Urkunden eines beſſeren belehrt hatten. Immerhin erhielten die erſten beiden Bücher in der neuen Ausgabe eine weſentlich andere Form als die 5 folgenden, welche unverändert blieben. Wärend jene ein reiches Material wörtlich mitgeteilter Aktenſtücke bringen, ſind ſolche in ll. III.—VII. ſpärlich eingeſtreut. Manches hat Sokrates auch der commentirten Synodalaktenſammlung entnommen, welche der macedonianiſche Biſchof Sabinus von Heraclea angelegt hatte, und die bis auf die Zeit Theodoſius I. reichte. Sokrates erwänt dieſe Sammlung ziemlich häufig (I, 8; II, 15. 17. 20; III, 10. 25; IV, 12. 22), und es ſcheint, daſs es noch um d. J. 439 nicht überflüſſig geweſen iſt, die Aufſtellungen des häretiſchen Biſchofs, namentlich in Bezug auf Athanaſius, zu bekämpfen. Das I. Buch zeigt, daſs die Orthodoxie dem Arianismus gegenüber noch einer Apologie bedurfte, vor allem daſs der orthodoxen Auffaſſung von dem Verlauf des großen Streites eine ganz andere, geſchloſſene Darſtellung gegenüber ſtand. Sokrates wirft dem Sabinus außer Anderem Parteilichkeit in der Auswal der von ihm mitgeteilten Aktenſtücke vor. Die Zal der Originalquellen, aus denen Sokrates für B. III.—VII. geſchöpft hat, iſt keine erhebliche; in der theologiſchen Litteratur des 4. Jarhunderts zeigt er ſich wenig bewandert (ſ. Holzhauſen l. c.) ***). Es iſt, wie er

---

*) Merkwürdig iſt, daſs Sokrates die Arbeiten der (heidniſchen) Profanhiſtoriker gar nicht gekannt zu haben ſcheint. Weder Dexippos noch Eunapios (*Χρονικὴ ἱστορία*) und Olympiodor (*Λόγοι ἱστορικοί*) ſind benutzt. Zoſimus iſt ein Zeitgenoſſe des Sokrates; höchſt warſcheinlich war deſſen *Ἱστορία νέα* bereits erſchienen, als Sokrates ſchrieb. Dennoch fehlt jede Beziehung auf dieſelbe, ein Werk, welches in vieler Hinſicht dem des Sokrates weit überlegen iſt und den Beweis liefert, daſs die hiſtoriſche Wiſſenſchaft damals noch Eigentum der nicht chriſtlichen Griechen geweſen iſt. Übrigens zeigt Sokrates ſonſt eine gute griechiſche Bildung und Beleſenheit, one damit zu pralen.

**) Von ganzen Briefſammlungen ſowol der Arianer als der Orthodoxen aus der erſten Zeit des Streites ſpricht Sokrates I, 6 fin. und hebt die Bedeutung, die dieſe Sammlungen als Waffen für die folgende Generation erlangt haben, hervor. Ab und zu erwänt er auch Schreiben, die er geleſen, aber in extenso nicht aufnehmen wolle, z. B. wegen ihrer Länge, ſ. II, 17.

***) Geleſen hat Sokrates außer Euſebius, Rufin und Sabinus z. B. Einiges von Athanaſius (ſ. z. B. II. Praef.; I, 21), die Acta Archelai (I, 22), den Ankoratus des Epiphanius (V, 24), eine Schrift des Gregor von Laodicea (I, 24), Tractate des Mönchs Evagrius (III, 7), die Geſchichten des Palladius (IV, 23), Reden des Neſtorius (VII, 12), darüber hinaus Weniges. Die eigentlich theologiſche Litteratur, z. B. die Arbeiten der Kappadozier, kennt er nur oberflächlich. Doch ſcheint er den Origenes, reſp. die Apologie des

ſelbſt ſagt: ſeine Darſtellnng in den letzten Büchern iſt zum größten Teil aus der mündlichen Überlieferung, aus der Erzälung von Freunden und Landsleuten, aus dem, was man in der Hauptſtadt über die Dinge noch wuſste, reſp. ſich erzälte, und aus der Tageslitteratur gefloſſen. Nach l. VI. Praef. iſt ſogar zu ſchließen, daſs er Umfrage gehalten hat und ihm von verſchiedenen Seiten Berichte ſolcher zufloſſen, die um ſein Vorhaben, eine K.-G. zu ſchreiben, wuſsten (ſ. Berufungen auf Augenzeugen z. B. I, 10. 12. 13. 17; II, 38; IV, 26. 28. 24; V, 19; VII, 6. 17 ꝛc.). Sein Plan war lediglich der, den Euſebius fortzuſetzen (I. Praef.). Er beginnt aber mit dem „Übertritt" Conſtantins zum Chriſtentum, weil er findet, daſs Euſebius in der K.-G. und in der Vita Constantini Manches — namentlich den arianiſchen Streit — nur flüchtig erzält habe. Außerdem bemerkt er die panegyriſche Haltung der Vita Constantini; aber das iſt auch, neben dem Hinweis auf den unvollſtändigen Bericht des Euſebius über Mani (I, 22) und auf eine Verſchweigung (I, 10), die einzige Ausſtellung, die er an ihm zu machen hat, wenn anders dies eine Ausſtellung ſein ſollte. Sonſt nimmt er ihn in Schutz gegen den Vorwurf der Zweizüngigkeit (I, 23) und verteidigt ſeine Rechtgläubigkeit lebhaft (II, 21) gegen Arianer und Orthodoxe. Dieſe Verteidigung hat die eine ihrer Wurzeln in der unbedingten Verehrung des Sokrates für Origenes. Eitle und ruhmſüchtige Obſcuranten, heroſtratiſche Geſellen ſind ihm die Verkleinerer und Feinde dieſes Mannes (Methodius, Euſtathius, Apollinaris, Theophilus), für deſſen Orthodoxie er ſich auch auf das Zeugnis das Athanaſius beruft (VI, 13). Selbſt das Urteil, daſs man die Werke und Ausſprüche des Origenes zu ſichten habe, erſcheint ihm als eine Torheit (VI, 17); er nimmt Alles in Schutz, was Origenes geſchrieben hat. Noch am Schluſſe ſeiner K.-G. (VII, 45) ſpricht er ſeine Verwunderung aus über den Gang des Geſchickes, welches den Chryſoſtomus rehabilitirt habe, wärend Origenes nach Jarhunderten aus der Kirche ausgeſchloſſen worden ſei. Dieſe Stellung zu dem großen alexandriniſchen Lehrer iſt für Sokrates charakteriſtiſch. Mit ihr hängt ſeine Beurteilung der Wiſſenſchaft und vielleicht auch zum Teil ſein maßvolles Urteil in dogmatiſchen Fragen zuſammen. Die erſtere anlangend, ſo hat er ſich an manchen Stellen, namentlich aber III, 16 in Anlaſs des bekannten Dekrets Julian's, unumwunden ausgeſprochen. Er fürt es direkt auf die göttliche Vorſehung zurück, daſs das Beſtreben des Kaiſers ſo ſchnell vereitelt wurde und die ſtümperhaften Werke der beiden Apollinaris, welche die griechiſche Litteratur erſetzen ſollten, verſchollen ſind. Chriſtus und ſeine Jünger hätten die Gelehrſamkeit und die Bücher der Heiden weder als göttlich eingegeben angenommen, noch als ganz ſchädlich verworfen. Die Ἑλληνικὴ παιδεία ſei notwendig, und viele Philoſophen ſeien von der Kenntnis Gottes nicht weit entfernt geweſen; Beweis hierfür ſeien ihre ſiegreichen Beweisfürungen gegen die Epikuräer und andere Leugner der göttlichen Vorſehung. Nur das Myſterium Chriſti ſei ihnen verborgen geweſen*). Da aber die Apoſtel die Beſchäftigung mit der griechiſchen Litteratur nicht verboten hätten, ſo ſei dieſelbe jedem Chriſten frei zu laſſen. Dazu käme noch ein anderer Grund. Die heiligen Schriften enthielten zwar die göttlichen Lehren, Alles, was zum rechten Glauben und zum heiligen Leben gehöre; aber die Kunſt, die Gegner zu widerlegen, lehrten ſie nicht. Dieſe müſsten mit ihren eigenen Waffen geſchlagen werden. Zu dieſem Zwecke habe ſchon Paulus

---

Pamphilus, ſtudirt zu haben; jener und ſeine nächſten Schüler ſcheinen in der Regel gemeint zu ſein, wo Sokrates von den „alten kirchlichen Schriftſtellern," reſp. von „den chriſtlichen Philoſophen" (III, 7), ſpricht. Von der chriſtlichen Litteratur zwiſchen dem N. T. und Origenes weiß Sokrates ſo gut wie nichts; jedoch beruft er ſich einmal auf Irenäus, Clemens, Apollinaris den älteren, Serapion.

*) Eine gewiſſe Einſchränkung erleidet übrigens ſelbſt dieſe Conceſſion. L. VII, 6 rümt Sokrates zwei arianiſche Presbyter, Georgius und Timotheus, von denen der Eine ein ausgezeichneter Kenner des Plato und Ariſtoteles, der Andere des Origenes geweſen ſei. Er ſpricht dabei ſeine lebhafte Verwunderung aus, daſs beide dennoch Arianer geblieben ſeien; denn Plato habe die Anfangsloſigkeit des zweiten und dritten Prinzips, Origenes die Gleichewigkeit des Sones gelehrt. Alſo auch für die orthodoxe Dreiheitslehre durfte Plato angerufen werden.

offenbar die griechiſche Litteratur ſtudirt, und ebenſo haben ſich die alten Kirchenlehrer in der griechiſchen Wiſſenſchaft geübt. Sokrates fürt dies im Gegenſatz zu einer Richtung in der Kirche durch, welche jene Wiſſenſchaft um der Vielgötterei willen gänzlich verbannt ſehen wollte.

Der Standpunkt, den Sokrates hier einnimmt, iſt der der Mehrzal der gebildeten Chriſten ſeiner Zeit; er iſt nicht etwa ungewönlich liberal. Eher könnte man das von dem dogmatiſchen Standpunkt des Sokrates behaupten; doch zeigt auch hier eine nähere Betrachtung, daſs er vielmehr die Gemeindeorthodoxie one Schwanken vertreten hat. Er iſt ein überaus charakteriſtiſcher Repräſentant derſelben. Der entgegengeſetzte Schein wird dadurch erregt, daſs Sokrates als Laie für dogmatiſche Spitzfindigkeiten und Pfaffenſtreitigkeiten kein Interreſſe hatte, ja ſie gründlich verabſcheute und eine Quelle der größten Übel in ihnen ſah, wärend die heute noch relativ am meiſten geleſenen Urkunden aus jener Zeit von Biſchöfen herrüren, die ſelbſt an den Streitigkeiten in eminenter Weiſe beteiligt waren, und uns daher leicht zu übertriebenen Vorſtellungen veranlaſſen. Aber gerade das Friedensbedürfnis dieſes Laien und ſeine abſchätzige Beurteilung dogmatiſcher Kämpfe zeigt in noch höherem Maße als die hitzigen Schriften der Theologen die Eigenart des griechiſch-byzantiniſchen Chriſtentums. Zunächſt: Orthodoxie und Häreſie verhalten ſich auch für Sokrates einfach wie Weizen und Unkraut; er teilt die gewönliche Geſchichtsbetrachtung, nach welcher die Häreſie um ſo größere Anſtrengungen gemacht hat, je erfreulicher das Feld des Glaubens grünte (I, 22). Die Inſpiration ökumeniſcher Concile ſteht ihm, in Nachfolge des Conſtantin, feſt (I, 9), und er zweifelt nicht daran, daſs die Geſammtkirche in ihren Entſcheidungen ſtets den alten Glauben rein zum Ausdruck gebracht habe*). So überzeugt iſt er von der Stabilität der Kirche, daſs er ſich nachträglich (l. V. Praef.) ausdrücklich entſchuldigen zu müſſen meint, weil er den Arianismus mit in ſeine Darſtellung hineingezogen habe. Eigentlich gehöre er gar nicht in die K.-G., aber weil er die Kirchen zeitweilig in Erſchütterung verſetzt habe, ſo ſei er erwänt worden. Dieſe Betrachtung ſchließt natürlich jeden Verſuch, die Entſtehung von „Häreſien" zu erklären, einfach aus. Wo denn einmal von dem Urſprung einer abweichenden Denkweiſe gehandelt wird, wie in Bezug auf den Apollinarismus II, 46, da iſt das bornirteſte Urteil unvermeidlich: Der Umgang mit einem heidniſchen Sophiſten und gekränkter Sinn haben den Apollinaris zu ſeiner „Neuerung" verfürt. *Aber eben das naive Vorurteil, daſs von Anfang an in der Kirche der jetzt gültige orthodoxe Glaube geherrſcht habe und unmöglich zu beugen ſei, ſowie die echt griechiſche Einſchränkung dieſes Glaubens auf das Myſterium der Trinität ermöglichen dem Laien Sokrates ſehr freie Urteile*, die man ſchwer miſsdeutet, wenn man ſie von dieſen Vorausſetzungen ablöſt. Es ſoll dabei nicht in Abrede geſtellt werden, daſs Temperament, Stimmung, ſittliche Bildung und unparteiiſcher Sinn dem Sokrates hier zur Hülfe kamen, ſowie der Widerwille gegen klerikale Zänkereien und dogmatiſche Haarſpaltereien. Aber der letztere hat doch zur Kehrſeite das völlige Unvermögen, ſich in dogmatiſchen Fragen über das Niveau des tradirten Myſteriums zu erheben, und in jener Stimmung und Geiſtesbildung iſt noch ein kümmerlicher Reſt antiker Zurückhaltung anzuerkennen. Sie kann ſchwerlich der ſittigenden Macht des Chriſtentums zu Gute geſchrieben werden. Daſs wir mit dieſen Urteilen im Rechte ſind, erweiſen folgende Beobachtungen: Um den dogmatiſchen Standpunkt des Sokrates richtig zu verſtehen, muſs man namentlich die Stellen III, 7; VI, 13; VII, 11 in's Auge faſſen. An der letztgenannten Stelle conſtatirt er (änliche ſind nicht ſelten), daſs Novatianer und Katholiken Glaubensgenoſſen ſeien und ſich als ſolche behandeln müſsten, weil ſie in der Trinitätslehre übereinſtimmen; VI, 13 iſt ihm die Orthodoxie des Origenes einfach deswegen gewiſs und entſchieden (ſ. auch VII, 6), weil er über die h. Drei-

*) Die Verurteilung des Origenes, die er ſelbſt erlebt hat, gilt ihm freilich als ein ſchwerer Anſtoß; aber er macht für ſie ausſchließlich den Theophilus und nicht die Kirche verantwortlich.

heit rechtgläubig gelehrt habe; III, 7 aber — die wichtigste Stelle — offenbart er seine Meinung, in Anschluss an eine Ausfürung des Mönchs Evagrius, vollständig. Die Warheit des nicänischen Glaubens steht ihm fest; aber er ist ein Mysterium, von dem daher das Wort zu gelten hat: *σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον*. Den Terminus *ὁμοούσιος* lässt er grade noch gelten; aber jede weitere Spekulation, namentlich die Anwendung der Termini *οὐσία*, *ὑπόστασις* auf die Gottheit, scheint ihm vom Übel. Nur der Vorwitz oder die Streitsucht wagt es immer wider, das Unsagbare in Kategorien zu fassen. Diese Betrachtung ermöglicht es dem Sokrates, bei aller Verehrung für Athanasius, doch den ganzen Streit nach dem J. 325 für sehr überflüssig zu halten; ja man darf sagen, hätte Sokrates vor dem J. 325 gelebt, so hätte er sich — s. I, 7 und I, 8 init. — gegen die Aufstellung einer neuen Formel ausgesprochen. Dieselbe ist nun einmal da und ist auch als richtiger Ausdruck des Mysteriums anzuerkennen; aber mit diesem Worte und der Verurteilung des Arianismus hätte man sich begnügen sollen (II, 40. 41). Alles Übrige ist geradezu schädlich. Sofern sich in dem Streite nicht nur strenge Arianer und Orthodoxe gegenüber stehen, ist ihm derselbe eine *νυκτομαχία* (I, 23), voll von Missverständnissen. Richtig hebt er ein paar Mal hervor, dass die Gegner sich z. Th. deswegen nicht verstanden haben, weil ihr Interesse ein verschiedenes war. Die Einen wollten in erster Linie die Vielgötterei in jeder Form abweisen, die Anderen den Sabellianismus*). Aber die treibende Kraft ist leider häufig die trügerische Sophistik, die ehrgeizige Streitsucht und die Verleumdung gewesen. Hier fallen scharfe Urteile über die Bischöfe (I, 18: *ἡ διαλεκτικὴ καὶ κενὴ ἀπάτη* — I, 23: *πάλιν τὴν εἰρήνην οἱ οἰκεῖοι τῆς ἐκκλησίας ἐπάραττον* — I, 24: *τοῦτο ἐπὶ πάντων εἰώθασι τῶν καθαιρουμένων ποιεῖν οἱ ἐκίσκοποι, κατηγοροῦντες μὲν καὶ ἀσεβεῖν λέγοντες, τὰς δὲ αἰτίας τῆς ἀσεβείας οὐ προστιθέντες*). In l. V. Praef. entschuldigt Sokrates sein Übergreifen auf das Gebiet der politischen Geschichte damit, dass er seine Leser vor dem Ekel habe bewaren wollen, den die Lektüre der ewigen Streitigkeiten der Bischöfe erregen müsse, und l. VI. Praef. tut er sich etwas darauf zu gut, dass er auch den orthodoxen Bischöfen nirgendwo schmeichle. Diese Haltung hat ihm nun wirklich eine gewisse Unparteilichkeit ermöglicht. In dem I. und II. Buche ist der arianische Streit so maßvoll und gerecht dargestellt, als dies ein überzeugter Anhänger des nicänischen Glaubens nur immer vermochte (s. z. B. das Urteil über den Verlauf der Synode von Sardica II, 20). Über Constantius fällt eigentlich kein böses Wort. Wo Sokrates einmal abfällig urteilen muss, bleibt er doch besonnen und lässt sich nicht zu Schmähungen fortreißen (s. z. B. IV, 7). Eine Ausnahme macht nur die Darstellung der Politik des Valens (IV, 16. 18. 19); hier hat es der Historiker nicht verschmäht, auch Verleumdungen sein Ohr zu leihen und die grellsten Farben zu wälen. Uber den Kaiser Julian (s. z. B. III, 12. 14. 21. 23) hat kein christlicher Schriftsteller mit soviel relativer Unparteilichkeit und Zurückhaltung geurteilt wie er. Ein Beweis der Milde ist auch, dass die gothischen, arianischen Märtyrer als wirkliche Märtyrer anerkannt werden (IV, 33): in Einfalt haben sie das Christentum in der Form, in der es ihnen geboten wurde, angenommen und sind dafür in den Tod gegangen. Auf das schärfste verurteilt Sokrates alle wirklichen Verfolgungen um der Religion willen, soweit er natürlich auch von dem Gedanken einer Gleichberechtigung der Parteien entfernt ist (s. aus dem 7. Buche c. 3. 15. 29. 41. 42). Mit dieser relativen Toleranz stand er gewiss nicht allein in seiner Zeit; der byzantinische Christ — d. h. die Laien, das Volk — übt noch heute eine weitgehende Toleranz. Der passiven Art der Religiosität im Orient entspricht dieselbe, und sie ist immer wieder zum Vorschein gekommen. Man versteht diese Art Toleranz, ein seltsames Gemisch antiker und asketischer Stimmung, nur richtig, wenn man sich daran erinnert, dass dieselbe sich regelmäßig auch in der Billigung laxer und schwacher Rechts-

*) Arius selbst scheint IV, 33 damit entschuldigt zu werden, dass er im Unvermögen, die Lehre des Sabellius zu widerlegen, auf das Dogma vom Sone als *θεὸς πρόσφατος* geraten sei.

pflege bekundet (ſ. hier die Schilderung des Theodoſius II. bei Socr. VII, 22. 41). So war es damals; ſo iſt es noch heute. Die furchtbaren dogmatiſchen Kämpfe, die zeitweiſe auch einen Teil der Laien mit fortgeriſſen haben, ſind von den kirchlichen Sophiſten, den ehrgeizigen Biſchöfen, den Mönchen und — von den wenigen überzeugten Theologen ausgegangen. Sie lehren, daſs das Friedensbedürfnis des Orientalen nur dadurch aufgehoben werden kann, daſs man ihn zum Fanatismus entflammt. Zwiſchen jener Ruhe und dieſem Fanatismus exiſtirt in der Regel kein Mittleres. Bei Sokrates fehlt dieſer ganz: daher ereifert er ſich faſt nie und iſt auch im Stande, die dogmatiſchen Kämpfe ſeiner eigenen Zeit leidenſchaftslos zu beurteilen. Seine Charakteriſtik des Cyrill und des Neſtorius (VII, 7. 11. 13. 14. 29. 32) ſowie ſeine ganze Beurteilung der Anfänge des großen chriſtologiſchen Streites wird allezeit das beſte Denkmal bleiben, welches er ſich ſelbſt in ſeiner K.-G. geſetzt hat. So dürftig die theologiſche Expoſition iſt, ſo unparteiiſch und maßvoll iſt das Urteil über die Perſonen und über die widerliche Art des Kampfes. Auch hier ſieht er wider eine *νυκτομαχία* (VII, 32) und gewiſs z. T. mit Recht; andererſeits läſst ſich freilich nicht verkennen, daſs ein Mann ſpricht, der für die innerſte Natur des Streites kein Verſtändnis hat. Aber wie Viele hatten ein ſolches? Wir können uns nur gratuliren, daſs wir die Geſchichte von Nicäa bis Epheſus nicht aus der Feder eines alexandriniſchen Presbyters des Cyrillus oder aus der eines Diakons des Neſtorius erhalten haben. Um die „prinzipiellen“ Momente in jenen Kämpfen zu ſchätzen und auch zu überſchätzen, dafür beſitzen wir Material genug. Aber wie ſich dieſelben in den Augen des „gebildeten Bürgers“ darſtellten, deſſen Orthodoxie und Ergebung für den Klerus ebenſo unzweifelhaft geweſen iſt*) wie ſein Friedensbedürfnis und die Abneigung gegen theologiſche Discuſſionen, das erfaren wir aus dieſer Kirchengeſchichte, und für dieſen Preis können wir auf Vieles verzichten. Aber wir erfaren noch mehr. Wir ſehen, daſs Sokrates in Bezug auf das Mönchtum bereits dieſelbe Haltung eingenommen hat, welche der nicht frömmelnde griechiſche Chriſt noch heute beobachtet. In einem beſonderen, ſehr umfangreichen Exkurs (IV, 23) hat er ihm den Tribut höchſter Verehrung geſpendet, und auch in der Charakteriſtik des Theodoſius II., bei welcher Sokrates überhaupt zu den leuchtendſten Farben gegriffen hat, fehlt der Hinweis nicht, daſs der Kaiſer mit den Mönchen in Frömmigkeit habe wetteifern können (VII, 22). Aber damit hat es auch ſein Bewenden. Abgeſehen von dieſen zwei Stellen erfärt man in der K.-G. des Sokrates nur aus wenigen Kapiteln, daſs es ein Mönchtum gibt. Dieſes Inſtitut ſteht neben der Kirche, und allem Anſchein nach iſt Sokrates tief davon durchdrungen, daſs dies ſo ſein ſoll. Hat er doch einmal, bei ſeiner Charakteriſtik des Chryſoſtomus (VI, 21), ſich nicht geſcheut, die Fehler dieſes Biſchofs, welche er aufdeckt — Heftigkeit und allzu großen Freimut der Rede — aus dem *ζῆλος σωφροσύνης*, d. h. aus der Askeſe, abzuleiten. Hier offenbart ſich plötzlich wider der antike Maßſtab: ne quid nimis, und alle Devotion vor den Mönchen, alle Bereitſchaft, ihre Wundergeſchichten zu glauben — übrigens hat Sokrates ſeinen Leſern nicht die abſurdeſten ausgeſucht —, kann die Tatſache nicht verdecken, daſs er als Laienchriſt gar nicht gewillt iſt, die mönchiſchen Grundſätze für ſich gelten zu laſſen oder zum Maßſtabe ſeiner Geſchichtsbetrachtung zu nehmen.

---

*) Was die Orthodoxie betrifft, ſo hat man zu beachten, wie oft Sokrates ſein eigenes abſchätziges Urteil der Streitigkeiten dadurch limitirt, daſs er ſich für incompetent erklärt und die Sache an die Kleriker verweiſt, ſ. z. B. II, 40 fin.: *ἀλλ' ὅπως μὴν ἔχει ταῦτα, κρινάτωσαν οἱ κατανοεῖν δυνάμενοι.* Er verſteht auch zu ſchweigen, wo es ſein muſs. Was ſeine Stellung zum Klerus betrifft, ſo würde man ihn völlig miſsverſtehen, wenn man aus den vielen Klagen über die Biſchöfe prinzipielle Abneigung gegen die Prieſter entnehmen wollte. Auch hier vertritt er den noch heute im Orient gültigen Standpunkt. Verehrung der Prieſter als Prieſter iſt ihm ein ſelbſtverſtändliches Requiſit chriſtlicher Vollkommenheit (ſ. die charakteriſtiſche Schilderung des Theodoſius II. im 7. Buch c. 22). Das ſchließt heftige Angriffe, reſp. Unbefangenheit gegenüber den Perſonen der Prieſter nicht aus. — Bemerkenswert iſt übrigens, daſs er mit Paphnutius ſympathiſirt (I, 11).

So ist diese K.-G. vor allem eine Quelle ersten Ranges für die Zeit, aus welcher sie stammt. Aber als „Geschichte" entspricht sie auch den geringsten Erwartungen nicht. Wie sollte sie das auch, da für Sokrates der Begriff von K.-G. überhaupt nicht existirt? Ausdrücklich sagt er ja, dass die Häresie nicht in die Geschichte der Kirche gehöre und dass es keine K.-G. gäbe, wenn nicht Streitsucht und Sophisterei geschäftig wären (I, 18; VII, 48). „Solange Frieden herrscht, fehlt der Stoff für eine K.-G." Was ist also K.-G., da sich die Kirche immer selbst gleich bleibt? Eine Sammlung von Anekdoten und eine Reihe von Episoden. Dafür hat sie Sokrates in der Tat genommen. Derselbe Begriff von der Stabilität der Kirche liegt allerdings bereits der Darstellung des Eusebius zu Grunde; aber er hat doch, wie sein Proömium und die Ausfürung beweist, ein Programm gehabt und wirkliche Aufgaben anerkannt, so dass die Geschichtslosigkeit der Kirche einigermaßen verdeckt ist. Anders bei Sokrates; dieser scheint sich die Frage gar nicht gestellt zu haben, was denn eigentlich in der K.-G. außer der Nachfolge der Bischöfe zu erzälen ist. Dass alles Mögliche nicht in die K.-G. gehört, davon hat er einen Begriff (VII, 27), dass die Kenntnis der K.-G. Ruhm einbringt und den Kenner gegenüber Neuerungen vorsichtig macht, weiß er auch (I, 18); aber wie sie sich abgrenzt und was ihr eigentlicher Inhalt sei, ist ihm unklar. Am deutlichsten zeigt sich das in dem haltlosen Schwanken des Sokrates betreffs des Verhältnisses der K.-G. zur politischen Geschichte. I, 18 erklärt er, dass er die politische Geschichte Constantin's nicht erzälen wolle, da sie nicht hierher gehöre; allein später motivirt er seine Unterlassung ganz anders. I, V. Praef. entschuldigt er sich, dass er soviel Politisches einflechte. Er gibt drei Gründe dafür an. Unter ihnen ist der wichtigste, dass man beobachten könne, wie die Kirche durch die Geschicke des Stats stets mitbetroffen werde und umgekehrt (*εἰ γάρ τις παρατηρήσει, συναρμόσαντα εὑρήσει τάτε δημόσια κακὰ καὶ τὰ τῶν ἐκκλησιῶν δυσχερῆ.. καὶ ποτὲ μὲν τὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἡγούμενα, εἶτα αὖθις ἐπακολουθοῦντα τὰ δημόσια*). Allein Sokrates ist weit entfernt davon, durch diese wichtige Beobachtung seinen Begriff der K.-G. zu modifiziren. Dennoch verläuft seine ganze Geschichte an dem Faden der politischen, d. h. der Kaisergeschichte. Das ist eben für den byzantinisch-christlichen Standpunkt charakteristisch, dass von ihm aus sich die K.-G. faktisch in Staats- und Kaisergeschichte wandelt, wärend und eben weil nach der Theorie eine K.-G. gar nicht existirt. Der Reihe der Kaiser folgt Sokrates in der Einteilung seiner Bücher. Ausdrücklich sagt er einmal (V. Praef.), dass, seit die Kaiser Christen geworden, die Geschicke der Kirche von ihnen abhängig geworden sind; aber der theologische Begriff der Kirche hindert ihn doch, diesen Gedanken klar zu stellen. Die christlichen Kaiser überstralt er bereits, trotz aller Versicherung, dass er nicht schmeichle (VI. Praef.; VII, 20), mit dem hellsten Lichte. Mit der heroischen Zeit des großen Constantin beginnt er (heroisch, s. I, 12, Constantin wird unbedingt überall in Schutz genommen, s. z. B. I, 8. 25. 27) und mit dem nahezu heiligen Theodosius II. schließt er, dessen einzigartige Frömmigkeit die Hauptstadt in eine Kirche verwandelt habe (VII, 22). Selbst ein so elender Regent wie Arcadius wird im 6. Buch nur gelobt und ein echt byzantinisches Geschichtchen von ihm erzält (VI, 23). Wie es wirklich am Hofe ausgesehen hat, davon erfärt man nicht das Geringste. Nimmt man hinzu, dass der Gesichtskreis des Sokrates in den späteren Büchern wesentlich auf die Stadt und das Patriarchat Konstantinopel beschränkt ist (Motivirung dafür V, 24), dass Sokrates über das Abendland, auch über Rom — bei allem Respekt vor dem römischen Bischof, der gelegentlich hervortritt, II, 8. 11. 12. 15. 17 — ganz schlecht orientirt gewesen ist (er lässt z. B. den Damasus bis 397 am Leben), dass er, um seine Bücher zu füllen, die gleichgültigsten Geschichtchen (s z. B. VII, 19) Bonmots ꝛc. eingefügt hat, dass seine Gelehrsamkeit eine überaus dürftige gewesen ist*), dass auch seine chrono-

*) Unter den größeren Exkursen, die Sokrates eingestreut hat, sind zwei, die man wirklich als gelehrte bezeichnen kann, nämlich V, 22 über die Verschiedenheiten des Kultus in den Provinzialkirchen und VII, 36 über Bischofstranslationen. Man darf vermuten, dass beide

logiſchen Anſätze, auf welche er noch am meiſten Sorgfalt verwendet zu haben ſcheint, nicht ſelten unrichtige ſind*), endlich, daſs er nicht wenige Proben von Leichtgläubigkeit abgegeben hat**), ſo iſt wol offenbar, daſs dieſe K.-G. als Ganzes und als ſchriftſtelleriſche Leiſtung von einem untergeordneten Werte iſt. Sie ſteht weit hinter der des Euſebius zurück, in welcher Beziehung man auch immer ſie vergleichen mag. Nur in dem Einen ſcheint Sokrates einen Vorzug vor Euſebius zu haben, daſs er nicht wenige der von ihm genannten Perſonen wirklich charakteriſirt. Allein es lag an den Quellen, über die Euſebius verfügte, daſs er in Charakteriſtiken ſo zurückhaltend geweſen iſt, reſp. ſich in höchſt allgemeinen Bemerkungen ergangen hat. Man kann ihn dafür eher loben als tadeln.

Indeſſen bei dieſem Urteil über Sokrates ſtehen zu bleiben, wäre doch höchſt unbillig. Er hat *einen* großen Vorzug, um deſſen willen man Vieles nachſehen kann: *er iſt ein ehrlicher Schriftſteller und er iſt gewillt geweſen, unparteiiſch zu urteilen*. Soweit die Illuſionen, in die er verſtrickt iſt, und ſeine dürftigen Kenntniſſe es zuließen, hat er *warhaftige* Berichte gegeben. Er iſt ein Feind des Klatſches, der Verleumdung und der Intrigue geweſen. Das will für einen chriſtlichen Schriftſteller z. B. Theodoſius II. etwas heißen! Ferner, er iſt ſich der erſten formalen und doch ſo entſcheidenden Anforderungen bewuſst geweſen, die dem Hiſtoriker geſtellt ſind, und ſucht ſie wirklich zu erfüllen. Er hat das Beſtreben, überall zwiſchen Gewiſſem, Warſcheinlichem, Unwarſcheinlichem und Haltloſem zu unterſcheiden. Er will kein Herzenskündiger ſein und lehnt es nicht ſelten ab, die Motive der Menſchen feſtzuſtellen. Er will auch nicht Richter ſein und verzichtet darauf, in allen Fällen den Finger Gottes zu ſehen. Er bekennt ſein Nichtwiſſen an entſcheidenden Stellen ſeiner Darſtellung. Er zeigt keine Voreingenommenheit und vermeidet alle Tücke und Gehäſſigkeit. Nicht ſelten frappirt er durch kritiſches Urteil, durch einen nüchternen Sinn und durch Umſicht. Er ſcheibt einen einfachen und ungeſchmückten Stil und macht nicht unnütze Worte. Aller dieſer Tugenden iſt er ſich freilich bewuſst geweſen und macht ſeine Leſer auf dieſelben aufmerkſam, indem er ſich ſelbſt in einen Gegenſatz zu den tendenziöſen Schriftſtellern ſtellt (I, 10); aber man kann nicht ſagen, daſs er in ſolcher pedantiſcher Oſtentation die Sache ſelbſt eingebüßt hätte. Den Anflug eines guten Humors und treffende Satire bekundet er an nicht wenigen Stellen ſeines Werkes (ſ. z. B. III, 16; V, 22; VII, 21. 34; VI, 13) und beweiſt damit ebenſowol ſeine Aufrichtigkeit wie das Vermögen ſeines Geiſtes, ſich trotz aller Hemmungen doch in etwas über ſeinen Stoff zu erheben. Nur ein aufrichtiger Schriftſteller endlich konnte ſolche Charakteriſtiken geben, wie Sokrates ſie z. B. über Julian, Chryſoſtomus, Neſtorius und A. geliefert hat (vgl. zu dem hier Geſagten z. B. I, 14. 18. 22. [namentlich in dieſem Kap. findet ſich eine charakteriſtiſche Ausfürung] 38; II, 15. 25. 37; III, 1. 3; IV, 2; V, 13. 17. 19; VI. Praef.; VI, 13. 14. 19 ꝛc.). Es ergibt ſich alſo als Kanon für die Kritik dieſes Hiſtorikers, daſs man ſeiner Gelehrſamkeit und Sachkenntnis wenig, ſeiner Aufrichtigkeit und ſeinem guten Willen viel zutrauen darf. Überſchlägt man die Verhältniſſe, unter denen er ſchrieb, und die Erbärmlichkeiten ſeines Zeitalters, ſo darf man über das Geſchick nicht klagen, welches einen Mann wie Sokrates zum Kirchenhiſtoriker gemacht und ſein Werk uns erhalten hat.

---

aus kirchenrechtlichen Gutachten ſtammen, die Sokrates eingeſehen hat. Der erſte hängt mit der Sache der Novatianer zuſammen, ſ. darüber unten.

*) Sokrates hat ſich bemüht, für alle wichtigeren Ereigniſſe genaue Zeitangaben zu machen, und tut ſich auf dieſe Sorgfalt etwas zu Gut. Eine Kontrole kann hier nicht angeſtellt werden. Daſs er nicht ſelten Confuſion gemacht hat, ſteht feſt. Über die ältere Zeit iſt er — auch in chronologiſcher Hinſicht — ſchlecht unterrichtet. So verſetzt er Polykarp's Tod unter Gordian (V, 22) und gibt auch für Origenes einen falſchen Anſatz (VII, 45).

**) Dieſer letzter Punkt iſt übrigens nicht beſonders zu betonen. Sokrates war allem Anſchein nach in ſeiner Zeit lange nicht der Leichtgläubigſte. Zwar fehlen auch bei ihm Wundergeſchichten nicht (ſ. I, 2. 12. 13. 17. 19. 20; III, 19; IV, 23. 26; VI, 6. 8; VII, 5. 14. 17. 18. 22. 23. 37. 39); aber ſie ſtehen nicht im Vordergrund, und das Albernſte hat er von Rufin übernommen. Intereſſant iſt, daſs Sokrates wie Zoſimus den antiken Prodigienglauben feſthält; ſ. IV, 16; VI, 6. 19; VII, 33.

Noch ist schließlich einer Frage zu gedenken, die bisher von den Gelehrten nicht erledigt worden ist. Schon Nicephorus und nach ihm Baronius und Labbäus haben behauptet, Sokrates sei Novatianer gewesen; Valesius, Halloix u. A. haben dies bestritten. Darüber scheint nun in der Tat kein Zweifel bestehen zu können, dass Sokrates, als er seine K.-G. schrieb, Mitglied der großen katholischen Kirche gewesen ist. Nicht nur die Haltung seines Werkes, sondern auch einzelne Stellen (wie V, 20) und die Überlieferung bezeugen dies (das Urteil des Nicephorus kommt nicht in Betracht, da es aus der K.-G. des Sokrates abstrahirt zu sein scheint). Allein damit ist die Sache nicht abgetan. Die Tatsachen sind folgende: Sokrates berichtet in seinem Werke häufig und sehr ausfürlich über die novatianischen Kirchen (s. I, 10. 13; II, 38; III, 11; IV, 9. 28; V, 10. 12. 14. 19—22; VI, 1. 11. 19. 21. 22; VII, 5—7. 9. 11. 12. 17. 25. 29. 39. 46), und zwar gibt er nicht nur die Reihenfolge der novatianischen Bischöfe für Konstantinopel sehr genau an und erzält von jedem einzelnen recht ausfürlich, sondern er ist auch orientirt über die Lage, die Geschichte und die Bischöfe der Novatianer im Reiche überhaupt, so in Phrygien, Paphlagonien, Lydien, Galatien, in Cyciкus, Nicäa, Nicomedien, Cotuäus, Alexandrien, Rom, Scythien. Seine Kenntnisse hier sind so detaillirte, dass er hie und da selbst die Lage der einzelnen novatianischen Kirchengebäude beschreiben kann. Ferner ist er über die Geschichte der novatianischen Gemeinden in Konstantinopel und Asien vortrefflich unterrichtet; er kennt ihre Kämpfe und Spaltungen und verfolgt sie mit höchstem Interesse. Der gelehrteste Abschnitt in seiner Kirchengeschichte (V, 22) ist angeschlossen an einen Bericht über eine Osterkontroverse, die sich im Schoße der novatianischen Kirche erhoben hatte. Man wird nicht zu kün urteilen, wenn man annimmt, dass jener Abschnitt aus einem Gutachten stammt, welches damals seitens der Friedenspartei ausgearbeitet worden ist. Aber über das Alles: Sokrates hat deutlich genug in seiner K.-G. zum Ausdruck gebracht, dass er die novatianischen Grundsätze in Bezug auf die Buße teile und die katholischen für zu lax halte. Das ist nach IV, 28; V, 19; VI, 21. 22; VII, 25 unwidersprechlich. Seine volle Sympathie für die Novatianer ist zweifellos, und so hat er denn auch mit besonderer Sorgfalt angemerkt, welche katholische Bischöfe in Konstantinopel den Novatianern freundlich gesinnt waren und welche nicht. Dass Chrysostomus sie verfolgt hat, ist ihm so wichtig, dass er, wenn auch mit einer gewissen Reserve, von der Meinung Derer Akt nimmt, die das traurige Los des Chrysostomus als Strafe für die Verfolgung angesehen haben (VI, 19). Überhaupt läßt sich gar nicht verkennen, dass das Urteil des Sokrates über Chrysostomus und Nestorius mitbedingt ist durch die Rücksicht auf das Verfaren dieser Bischöfe gegen die Novatianer. Der novatianische Bischof Sisinnius in Konstantinopel erscheint ihm als dem Chrysostomus überlegen, und von dem Bischof Paulus erzält er selbst Wundergeschichten (VII, 17. 39). Schon angesichts dieser Tatsachen ist es schwerlich ausreichend, von bloßen „Sympathieen" des Sokrates für die novatianischen Kirchen zu reden. Immerhin könnte man sie noch so deuten, dass Sokrates in dem allen eine Probe davon abgegeben hat, dass ihm im Christentum wirklich die Trinitätslehre einzig entscheidend gewesen ist. Weil er die Novatianer in dieser korrekt befand, so hielt er die Scheidung derselben von der großen Kirche für unnötig und bestrebte sich, an seinem Teile durch den Nachweis der geschichtlichen Solidarität der beiden Parteien (namentlich unter Constantius und Valens) auf eine Vereinigung hinzuwirken. Da er aber noch außerdem für seine Person der strengen Bußpraxis huldigte — dasselbe aber taten nach V, 22 damals auch noch die Katholiken in Cäsarea Capp., die Macedonianer im Hellespont und die Quartodecimaner in Asien —, so war für ihn vollends kein Grund vorhanden, das Recht eines Schismas zwischen Katholiken und Novatianern anzuerkennen. Allein auch diese Annahme genügt noch nicht. Es zeigt sich nämlich, dass Sokrates in sehr engen persönlichen Beziehungen zu den Novatianern gestanden hat. Die Augenzeugen, auf die er sich in seinem Werke beruft, sind zu einem Teile Novatianer. Nicht nur der alte Auxanon ist hier zu nennen (I, 10. 13; II, 38), sondern nach II, 38 sind auch ein paphlagonischer,

novatianischer Bauer und viele novatianische Paphlagonier seine Gewärsmänner; ferner nach IV, 28 ein novatianischer Greis, der Son eines Presbyters, und über die letzten novatianischen Bischöfe berichtet er auf Grund Verkehrs mit denselben. Ein novatianisches Aktenstück hat er seiner K.-G. einverleibt und Urteile von Novatianern über Chrysostomus widerholt. Nimmt man hinzu, dass Sokrates die landläufigen Vorwürfe gegen Novatian und die Praxis der Novatianer ausdrücklich zurückweist, dass er vom Martyrium des Novatian berichtet, und würdigt man endlich im Zusammenhange seines Werkes alle Aussagen über die Kirche Novatians — einzelne Stellen tun es hier nicht —, so kann man sich dem Urteile nicht verschließen, Sokrates ist entweder selbst von Haus aus Novatianer gewesen oder hat doch, sei es von seinen Vorfaren, sei es von seiner Erziehung her, die innigsten Beziehungen zu der nov. Kirche gehabt. Mir scheint es aber, dass nur die erstere Annahme aller Beobachtungen gerecht wird. Aus Gründen, die nicht mehr durchsichtig sind, ist Sokrates aus der novatianischen Kirche in die katholische übergegangen, one seine Überzeugungen zu ändern. Er mutete diesen Schritt seinen ihm noch immer befreundeten Konfessionsgenossen nicht zu; denn an einer Uniformität der christlichen Gemeinden, an einer Reichskirche mit schablonenhafter Einheit liegt ihm nichts. Was er aber erstrebt, und auch durch seine geschichtliche Darstellung erstrebt, ist, die Katholiken und Novatianer in ein Verhältnis der Brüderlichkeit zu bringen und diesen dieselben Rechte im Reiche zu erhalten, welche jene genossen. Er schrieb zu einer Zeit, wo unter dem Druck despotischer Bischöfe die bloße Übereinstimmung in demselben Glauben nicht mehr für zureichend befunden wurde, um die Kirchen vor Verfolgungen zu schützen. Unter seinen Augen begann bereits eine engherzige Politik zu siegen, und wir wissen, dass seine Bestrebungen keinen Erfolg mehr gehabt haben.

II. Sozomenos. Hermias Salamanes (Salaminios) Sozomenos stammte aus einem begüterten Geschlecht in Palästina. Höchst warscheinlich ist er selbst in Palästina, resp. in Gaza oder dessen Umgegend, geboren und erzogen worden, wie seine genaueren Angaben (V, 3. 9. 10; VI, 32; VII, 15. 28) dartun (jedenfalls ist er in Gaza gewesen, VII, 28, auch in Tarsus, VII, 19, und seine südpalästinensischen Geschichtchen hat er aus mündlicher Überlieferung, s. z. B. V, 21. 22). Der Großvater, erzält er selbst V, 15, lebte zu Bethel in der Nähe von Gaza und trat zum Christentum über, warscheinlich zur Zeit des Constantius unter dem Einflusse des Mönchs Hilarion, der außer anderen Wundertaten einen Verwandten oder Bekannten des Großvaters, Alaphion, wunderbar geheilt hatte. Beide Männer und ihre Familien gaben sich nun mit Eifer dem Christentum hin und leuchteten ihren Landsleuten durch Tugendstreben voran. Der Großvater des Sozomenos wurde in seinem Kreise ein angesehener Interpret der h. Schrift und blieb auch zur Zeit Julians fest bei seinem Glauben. Die Nachkommen des reichen Alaphions stifteten Kirchen und Klöster in der Gegend und waren in der Einbürgerung des Mönchtums besonders eifrig. Sozomenos hat selbst mit einem derselben, der hochbetagt war, verkehrt. Unter mönchischen Einflüssen ist er erzogen worden; er sagt es ausdrücklich (I, 1 fin.) und seine K.-G. bezeugt es. Als Mann hat er die Eindrücke seiner Jugend festgehalten, und sein großes Werk sollte auch ein Denkmal der Verehrung sein, welche er den Jüngern des Hilarion im besonderen und den Mönchen im allgemeinen zollte. Das Schweigen über seinen Vater befremdet bei dem Lobe, welches er dem Großvater spendet. Warscheinlich vermisste der Son an ihm den frommen Geist der Familie. Ob Sozomenos in Berytus seine Studien gemacht hat, wie behauptet wird, ist nicht gewiss. Als Sachwalter treffen wir ihn in Constantinopel (II, 3; s. auch II, 25. Laie: VII, 17), und er lag diesem Berufe noch ob, als er um das Jar 439 seine K.-G. schrieb. Mit Recht hat man daraus geschlossen, dass er damals noch in den mittleren Jaren stand. In der Tat fürt keine Angabe in seiner K.-G. zu der Annahme, dass er vor dem Jare 400 geboren sei.

Seine K.-G. umfasst 9 Bücher (I. II.: Constantin; III. IV.: Constantius; V.: Julian; VI.: Jovian, Valentinian. Valens; VII.: Theodosius; VIII.: Arcadius; IX. [uns nicht vollendet erhalten; s. oben]: Pulcheria, Theodosius II.;

Honorius) und ist in einer schmeichlerischen und schwülstigen Widmung an Theodosius II. gerichtet *). Vergleicht man diese K.-G. mit der des Sokrates, so ist offenbar, dass sie ein Plagiat ist und zwar ein sehr umfangreiches und vollständiges. Etwa drei Viertel des Stoffs ist, wesentlich in der gleichen Anordnung, einfach von Sokrates herübergenommen. Daneben ist zwar für die ersten Bücher Rufin selbständig benutzt, aber ganz spärlich und oberflächlich (s. Gwatkin a. a. O. S. 98); Sozomenos hat Einiges aufgenommen, was Sokrates, augenscheinlich, weil er es für unglaubwürdig hielt, beiseite gelassen hat. (Ebenso verhält es sich mit Eusebius' Vita Constantini.) Seine Hauptquelle hat er vollständig verschwiegen, wärend er sonst recht häufig seine Nebenquellen — jedoch auch den Rufin nicht — nennt. Man fragt sich unter solchen Umständen, was denn Sozomenos zur Abfassung eines Werkes bewogen haben kann, welches sich als eine bereicherte, aber nicht verbesserte Auflage der K.-G. des Sokrates darstellt? Hatte er neue Quellen? Allerdings; aber sie vermögen sein Unternehmen, wie es scheint, nicht zu erklären. Er erzält zwar sehr ausfürlich neue Mönchsgeschichten und charakterisirt das Mönchtum eingehend (s. namentlich I, 12—14; III, 14. 16. 17; VI, 16. 20. 28—34; VII, 26—28; VIII, 19. 23); er verfügte über eine neue Quelle, das Christentum in Persien betreffend I, 1; II, 8—15; er scheint arianische Quellensammlungen zu kennen (I, 1) — doch dies kann aus Sokrates stammen, ich vermute, dass Sozomenos die Sammlung des Sabinus, die ihm Sokrates genannt hat, hier im Auge hatte; doch behauptet er, sie durchstudirt zu haben —, jedenfalls nimmt er auf die arianische Geschichtserzälung Rücksicht (z. B. II, 17; III, 3. 19; V, 7 ꝛc.); er verweist auf theologische Bücher, auf welche Sokrates nicht verwiesen hat (z. B. III, 4); er kennt die Vita Martini des Sulpicius (III, 14) und erwänt Bücher des Hilarius (V, 13); er ist über abendländische Vorgänge zur Zeit des Honorius viel besser unterrichtet als Sokrates (das 9. Buch ist von Sokrates ganz unabhängig, aber es enthält freilich nur Kriegsgeschichten); er weiß auch aus Constantinopel manches zu berichten, was Sokrates übergangen hat; er hat viel herumgehört und sich allerlei Neues erzälen lassen, — allein diese Zusätze scheinen, verglichen mit dem Stoff, den er dem Sokrates entnahm, nicht so bedeutend, um das ganze Unternehmen zu motiviren. Aber war ihm vielleicht der Standpunkt, von dem aus Sokr. seine K.-G. geschrieben hat, unsympathisch, resp. bedenklich? Man könnte das angesichts einzelner Stellen, ja auch in Hinblick auf die ganze Haltung des Werkes vermuten. Die unbedingte Verehrung für Origenes, der Sokrates einen so offenen Ausdruck gegeben hatte, sucht man bei Sozomenos vergebens; auch die freiere Stellung zur heidnischen Wissenschaft und Poesie hat einer gebundeneren weichen müssen. In dieser Hinsicht ist besonders charakteristisch, wie Sozomenos das abschätzige Urteil des Sokrates über die litterarischen Versuche der beiden Apollinaris' (nach dem berühmten Edikt Julians) abgeändert hat (V, 18). Die freimütigen Äußerungen über die Leidenschaften des Klerus und die aufrichtigen und strengen Urteile über ihre Kämpfe sind bei Sozomenos sehr abgemindert oder völlig unterdrückt. Man kann nicht geradezu sagen, dass Sozomenos ein Schmeichler der orthodoxen Bischöfe ist; aber er streift doch hie und da an Schmeichelei; jedenfalls ist er um eine kräftige Nuance klerikaler als Sokrates. Einen Satz, wie den Soz. II, 34: *ὡς δὲ τῆς ἱερωσύνης ὁμοτίμου τῆς βασιλείας οὔσης· μᾶλλον μὴν οὖν ἐν τοῖς ἱεροῖς τόποις καὶ τὰ πρῶτα ἐχούσης*, wird man bei Sokrates vergeblich suchen. Sozomenos hebt die Fürsorge Constantins für den Klerus hervor (l. I) und rühmt es an Valentinian als Zeichen besonderer Frömmigkeit, dass er den Bischöfen überhaupt keine Befehle gegeben habe (VI, 21). Dass ihm das Mönchtum viel mehr am Herzen gelegen als dem Sokrates, und dass die Schilderung der Kloster- und Wüstenhelden bei Sozomenos einen breiten Raum füllt, wurde schon erwänt. Allein alle

*) Sozomenos ist überhaupt nicht frei von kräftigen Schmeicheleien; s. seine Schilderung der Pulcheria (IX, 1—3). Den Einwonern Constantinopels macht er II, 3 ein Kompliment.

dieſe und andere Verſchiedenheiten werden tief in den Hintergrund gedrängt durch die Beobachtung der weſentlichen und bis in das Einzelne ſich erſtreckenden Übereinſtimmung zwiſchen den beiden Hiſtorikern im Urteil und in der ganzen Haltung. Vor allem iſt ihre Stellung zur Dogmatik, die ganze Weiſe, wie ſie die Glaubenslehre und die Kämpfe um dieſelbe beurteilen, genau die gleiche, d. h. Sozomenos hat ſich hier durchweg einfach dem Sokrates angeſchloſſen. Wie Sozomenos bei allem Prunken mit ſeinem „Plane“ (Widmung und I, 1) gar nicht im Stande geweſen iſt, einen eigenen Plan zu faſſen, ſondern Stück für Stück den Sokrates kopirt hat *), wie bei ihm alle Bemerkungen über die Pflichten des Hiſtorikers nur Redensarten ſind, weil er ſie dem Sokrates abgenommen hat (I, 1 und ſonſt, namentlich III, 15, wo er es ablehnt, als Hiſtoriker Dogmatiker zu ſein), wie die hin und her ſich findenden Äußerungen, daſs man die Sache nicht genau mehr wiſſen könne, daſs man das Urteil zurückhalten ſolle, daſs die Berichterſtatter differiren u. ſ. w., mit wenigen rühmlichen Ausnahmen von Sokrates einfach abgeſchrieben ſind (ſ. für beides z. B. II, 29. 30; III, 5. 13; IV, 2. 19; V, 1. 2. 15. 19 etc.), ſo iſt auch die geſamte Beurteilung des arianiſchen Streits und der Glaubensformeln einfach von dem älteren Hiſtoriker übernommen. Mag Sozomenos ſeine Zuſtimmung zum Gange der Ereigniſſe ausdrücken, mag er als Laie und Hiſtoriker Urteile über dogmatiſche Dinge ablehnen, mag er durchblicken laſſen, daſs man in dogmatiſchen Fineſſen nicht zu weit gehen ſolle, und erklären, daſs der Gebrauch von Worten wie *οὐσία* und *ὑπόστασις* beſſer unterbliebe — er folgt in dem allen nur dem Sokrates (ſiehe z. B. I, 16; II, 18 sq., III, 5. 15. 18; VI, 25; VII, 17 etc.**). Allerdings finden ſich auch hier Abſchwächungen. Der Abneigung gegen dogmatiſchen Zank aller Art hat Sozomenos keinen ſo unzweideutigen Ausdruck mehr verliehen, wie Sokrates. Die reſervirte Haltung des frommen und gebildeten byzantiniſchen Laien in kirchlichen Dingen iſt bei Sozomenos in etwas modifizirt. Aber ſieht man näher zu, ſo handelt es ſich wirklich nur um eine Nuance***). Auch das große Intereſſe für das Mönchtum, welches beim Vergleiche des Sozomenos mit Sokrates am meiſten ins Gewicht fällt, begründet keinen ſo tiefgehenden Unterſchied, weil Sozomenos das Mönchtum trotz ſeiner warhaft barbariſchen Leichtgläubigkeit im Lichte der Antike anſieht. Wenigſtens fällt für ihn noch ein Schimmer der Antike auf dasſelbe. Das Mönchtum iſt ihm „die kirchliche Philoſophie“. Was ihm als Ideal desſelben vorſchwebt, iſt nicht das eines Simeon Stylites, nicht die heilge Barbarei und Stumpfheit — obgleich er auch mit Andacht vor dieſer ſteht —, ſondern die theologiſche Kontemplation im Sinne eines Baſilius. Er ſchiebt das Mönchtum hie und da als Faktor der Kirchengeſchichte in den Vordergrund — ſo ſetzt er die Ausbreitung des Chriſtentums III, 17; VI, 34, die Eindämmung des Apollinarismus und Eunomianismus VII, 27, des Arianismus VI, 20 auf Rechnung desſelben —, aber im ganzen genommen ändert das wenig an ſeiner Geſamtbeurteilung der Geſchichte, verglichen mit der des Sokrates. Wol deutet er ab und zu an, daſs der kontemplirende Mönch über alle Fragen, auch über die dogmatiſchen, erhaben ſei und auch des Kultus nicht bedürfe (ſ. z. B. I, 12. 17; VI, 20); aber man kann nicht ſagen, daſs er irgendwo die Konſequenzen dieſer Auffaſſung gezogen hätte oder daſs die Zurückhaltung, die

*) Wo er den Sokrates verläſst, hört charakteriſtiſcherweiſe jeder „Plan“ auf. Das 9. Buch hat mit einer „Kirchengeſchichte“ gar nichts zu tun. Das Werk und der „Plan“ des Sokrates können in der Achtung nur gewinnen, wenn man gewart, wie hilflos Soz. iſt, ſobald er von ſeiner Quelle im Stich gelaſſen wird.

**) Bis auf die beiläufigen Urteile über die Bedeutung und Rechte der römiſchen Kirche läſst ſich das verfolgen, ſ. III, 8. 10; VI, 10 22.

***) Daſs Soz. ſich mehrmals (z. B. I, 20; VIII, 5. 21) mit einer gewiſſen Oſtentation an die Regeln der Arkanisziplin erinnert, mag hier auch erwänt werden. Bei Sokr. findet ſich dergleichen nicht. Auf heidniſche Leſer nimmt Soz., abgeſehen von jenen Stellen, nicht Rückſicht. Beiläufig ſagt er (II, 3), daſs in der Hauptſtadt faſt alle Hellenen das Chriſtentum angenommen hätten.

er in Nachfolge des Sokrates in dogmatiſchen Dingen bewärt, auch von hier aus bei ihm motivirt wäre. Und nicht anders verhält es ſich ſchließlich an dem entſcheidendſten Punkte, der Beurteilung der novatianiſchen Kirchen. Sozomenos hat dem Sokrates den größten Teil ſeines Berichtes auch hier abgenommen (ſ. I, 14. 22; II, 32; III, 8; IV, 20. 21; V, 5; VI, 9. 24; VII, 12. 14. 16—19; VIII, 1. 24), und zwar ſo vollſtändig, daſs er ſelbſt bei Einigen in den Geruch der novatianiſchen Ketzerei gekommen iſt. Das konnte freilich nur bei oberflächlicher Lektüre und unter der Vorausſetzung, daſs Sozom. ein originaler Schriftſteller ſei, behauptet werden *). Allein das iſt zweifellos, daſs nicht der „Novatianismus“ des Sokrates dem Sozomenos den Anlaſs geboten hat, das Werk Jenes umzuarbeiten, reſp. es durch ein orthodoxes zu erſetzen. Denn Sozomenos hat hier ſelbſt ſehr prononcirte Urteile des Sokrates abgeſchrieben. Auch er ſieht keinen Grund zur Trennung zwiſchen Orthodoxen und Novatianern; auch er erzält, daſs zur Zeit des arianiſchen Drucks die Union beider Parteien in Conſtantinopel nahe war und nur durch die „*βασκανία ὀλίγων*“ hintertrieben worden ſei (IV, 20); auch er iſt endlich für eine ſtrengere Bußpraxis (VII, 16) — doch iſt ihm die Religion in höherem Maße ein Mittel, die Tugend zu erſetzen, als dem Sokrates —, ſalvirt ſich aber hier ſehr charakteriſtiſch durch den Zuſatz (VII, 17), daſs Jeder in dieſem Punkte denken möge wie er wolle. Iſt ſomit ausgemacht, daſs der „Novatianismus“ des Sokrates nicht der Anlaſs geweſen iſt für Sozom., um eine „präziſere“ K.-G. zu ſchreiben — andernfalls müſste man das feinſte Raffinement oder die höchſte Beſchränktheit annehmen —, ſo folgt, daſs das Unternehmen des Sozomenos überhaupt nicht unter den Geſichtspunkt einer verſteckten dogmatiſchen Polemik gegen Sokrates geſtellt werden darf; denn in allen anderen Beziehungen, in denen ſie differiren, ſind die Unterſchiede noch feiner, als im Punkte des Novatianismus. Dann aber bleibt nichts übrig, als unſer Nichtwiſſen zu bekennen und zu erklären, daſs uns die Umſtände, unter denen dies Werk dem des Sokrates gefolgt ſind, völlig dunkel ſind. Schrieb er etwa für einen anderen Kreis als Sokrates, und konnte er darauf rechnen, daſs man die Arbeit ſeines Vorgängers dort nicht einſehen würde? Das iſt noch das warſcheinlichſte. Aber wie dem auch ſei, das Plagiat, welches ſich Sozomenos geſtattet hat, iſt, wenn man bedenkt, daſs ſein Werk dem des Sokrates auf dem Fuße gefolgt ſein muſs, ein auch im Altertum und unter den damaligen literariſchen Bedingungen gravirendes. Man kann dem Sozomenos dabei den Vorwurf nicht erſparen, daſs er es geradezu auf eine Täuſchung abgeſehen hat. L. I, 1 ſchreibt er, nachdem er von ſeinem Excerpt aus Euſebius berichtet hat: Nun aber werde ich das, was ſich ſpäter ereignet hat, darzuſtellen verſuchen. Ich werde aber von Dingen erzälen, deren Augenzeuge ich ſelbſt geweſen bin und über die ich von Kennern und Augenzeugen aus der Gegenwart und Vergangenheit Kunde erhalten habe. Was aber vorher ſich ereignet hat, darüber habe ich mich inſtruirt teils aus den die Religion betreffenden Verordnungen, aus den verſchiedenen Synoden und den Neuerungen, teils aus den kaiſerlichen und prieſterlichen Briefen, von denen ein Teil in den kaiſerlichen Paläſten und in den Kirchen noch jetzt bewart wird, ein anderer hin und her verſtreut, ſich bei gelehrten Männern findet. Zuerſt wollte ich ſie vollſtändig meiner Geſchichte einverleiben, dann aber hielt ich es, um dieſelbe nicht allzuſehr zu beſchweren, für angezeigt, ihren Inhalt kurz zuſammengefaſst anzugeben. Nur in Fällen, wo der Sinn eines Schriftſtückes in Frage ſteht und dasſelbe verſchieden beurteilt wird, habe ich es, wenn ich es erlangen konnte, vollſtändig mitgeteilt, um die Warheit ans Licht zu ſtellen.“ Man ſollte denken, daſs, wer ſo ſchreibt, Beweiſe ſeiner ſelbſtändigen Studien gegeben haben muſs. Aber gerade in den Partieen, in welchen Sozomenos Sy-

*) S. dagegen z. B. VII, 16, wo Soz. behauptet, bei den Novatianern gebe es überhaupt keine Buße. Auch ſonſt hat er die Berichte des Sokr. in Wendungen zuſammengefaſst, die da zeigen, daſs er weder ſelbſtändige Kunde beſaß, noch eigenes Wolwollen für die Partei gehegt hat.

nodalbeschlüsse, kaiserliche Schreiben, Bischofsbriefe ꝛc. zugrunde gelegt hat, ist er nahezu total von Sokrates abhängig. Nur die blasse Möglichkeit zu seiner partiellen Rechtfertigung bleibt noch übrig, dass Sozomenos jene Quellen wirklich aufgesucht und gelesen, dann sich aber bei seiner Darstellung ganz an Sokrates angeschlossen hat, änlich wie Hieronymus in seiner Schrift de viris inlustr. seine eigene Kenntnis der Litteratur, soweit er solche hatte, unter den Scheffel gestellt hat und dem Eusebius als Plagiator gefolgt ist. Indessen in dem hier vorliegenden Falle hätte doch mindestens eine größere Anzal von Aktenstücken in Regestenform die selbständigen Studien des Sozomenos bezeugen müssen; sie fehlen aber. Somit bleibt der Verdacht eines besonders dreisten Plagiats auf dem Verfasser sitzen. Sehe ich recht, so hat sich übrigens Sozomenos am Schlusse seiner Einleitung (I, 1) selbst verraten, obgleich er den Sokrates nicht nennt. Hier nämlich tut er sich augenscheinlich etwas darauf zugut, erstens dass seine Darstellung die Grenzen des römischen Reiches überschreite und sich sogar über Perser und Barbaren erstrecke, und zweitens dass er auch die Mönchsgeschichte erzäle. Beachtet man nun, dass beides bei Sokrates fast ganz fehlt, so kann man nicht umhin, anzunehmen, dass Sozomenos hier sich in der K.-G. Jenes gespiegelt und unfreiwillig bekannt hat, in welchen Teilen seine K.-Gesch. allein — das aus dem Rahmen des Ganzen fallende 9. Buch abgerechnet — für eine originale Leistung zu gelten hat. Hätte er wirklich das ganze Werk in allen Partieen gleichmäßig selbständig ausgearbeitet, so wäre er schwerlich darauf verfallen, die leicht zu beschaffenden Mönchsgeschichten und die eine Quelle über das Christentum in Persien so hervorzuheben und sich mit ihnen zu brüsten. Er hätte dann gewusst, dass andere Abschnitte seines Werkes mehr Arbeit gekostet haben, von ungleich höherem Werte sind und daher mehr Lob verdienen. Aber der Schluss der Einleitung gibt noch zu einer anderen Warnehmung Anlass. Sozomenos sagt, dass er die Mönchsgeschichte eingeflochten habe, um seinen mönchischen Erziehern seinen Dank abzustatten und um künftigen Mönchen die Vorbilder für ihr philosophisches Leben zu gewären. Darnach darf man vielleicht die oben hingeworfene Vermutung für warscheinlich halten, dass Sozomenos zunächst für einen besonderen Kreis, nämlich für die Mönche in Palästina — mit constantinopolitanischen scheint er keine Verbindung gehabt zu haben — hat schreiben wollen. Die Widmung an Theodosius würde dieser Hypothese kein Hindernis bereiten. Indessen dem sei wie ihm wolle, nicht aus dogmatischen oder kirchenpolitischen Gründen hat sich Sozomenos an die Bearbeitung des Werkes des Sokrates gemacht, sondern der Schriftstellertrieb, also wol die Ruhmsucht, und das Bewusstsein, neue Anekdoten erzälen zu können, hat ihn zur Herausgabe eines Werkes vermocht, für welches er selbst nach keiner Seite vorbereitet gewesen ist.

Letzteres ist nicht nur an seiner Übereinstimmung mit Sokrates deutlich, sondern in noch höherem Grade an der Art, wie er ihn ausgenutzt hat, und an den Partieen, wo er selbst Neues bringt. Die chronologische Sorgfalt des Sokrates hat ihm nicht imponirt; er lässt die Angaben dieser Art weg oder gibt sie ungenau wider. Nicht ganz selten lässt er sich Konfusionen zu schulden kommen (s. z. B. über Polykarp und Victor VII, 19). Er schreibt im allgemeinen breiter und zerflossener als Sokrates, und das mag ihm wol bei den Byzantinern den Ruf eines besseren Stiles eingetragen haben; aber gerade wo er Sokrates wörtlich folgt, kürzt er oft. In den Charakteristiken der Personen, die er von Sokrates entlehnt hat, ist er farbloser und stumpfer (s. das Urteil über Chrysostomus). In der Schilderung Julians z. B. sucht er Sokrates zu folgen, vernichtet, aber durch sein beifälliges Urteil über den vorausgesetzten christlichen Mörder Julians (VI, 2), welches er durch antike Reminiszenzen allerdings belegt, seine affektirte Unparteilichkeit. Änliches begegnet ihm nicht selten. Dem Sokrates spricht er die Warnung nach, man solle den Finger Gottes nicht vorschnell erkennen; aber in unbewachten Momenten verrät er, dass die pastorale Geschichtsbetrachtung eigentlich die seinige ist (s. z. B. VI, 2). Je näher man überhaupt zusieht, desto deutlicher gewart man, dass zwei Seelen in dieser K.-Gesch. wonen. Die eine

ist von Sokrates erborgt, die andere ist des Verfassers Eigentum. Wo diese sich selbst überlassen ist, da wird die Geschichte nicht selten zum Märchen, und da tritt eine unerfreuliche Devotion vor den niedrigsten Ausgeburten der religiösen Phantasie eines sinkenden Zeitalters hervor. Proben einer exemplarischen Leichtgläubigkeit und der vollkommensten Wehrlosigkeit gegenüber den Mönchsfabeln findet man z. B. I, 11, 13. 14. 18; II, 1. 3. 7; IV, 3. 10. 16; V, 8. 9. 10. 21; VI, 2. 5. 16. 20. 28—34. 38; VII, 5. 21. 22. 26; VIII, 5. 19; IX, 2. 19. Totenerweckungen sind dem Verf. etwas ganz Geläufiges, und von riesengroßen Drachen berichtet er mehreremale. Für die Auffindung heiliger Gebeine hat er das höchste Interesse und nimmt gläubig die Aufdeckung der Gräber der alttestamentlichen Propheten hin. Man begreift sehr wol den Spott Julians über die Galiläer und ihre Knochenverehrung, wenn man Sozomenos liest. Aber das Interessante ist hier, dass der schlimmste Aberglaube sich mit einer Anschauung verträgt und verschmilzt, die der antiken Reminiszenzen noch lange nicht baar ist. Dass Soz. hier nicht allein steht, sondern als ein Typus zu gelten hat, ist bekannt.

Alles in Allem — wo wir den Bericht des Sokrates besitzen, kommt Soz. fast nirgends in Betracht. Wichtige oder lehrreiche Zusätze zu Ausfürungen des Sokr. hat er im ganzen höchst selten gemacht (doch s. z. B. Soz. VII, 19 im Verhältnis zu Socr. V, 22). Die Zal der neuen Aktenstücke, die er beibringt, ist eine sehr geringe. Seine Mönchsgeschichten sind nahezu wertlos; seine Ausfürungen über die Christen in Persien sind voll von Verstößen. Aber etwa von der Zeit Theodosius I. ab hat er reichlichere Zusätze zu Sokrates gemacht und neue Mitteilungen, die nicht zu verachten sind — in der Regel auf mündliche Berichte hin — gegeben. Die letzten Bücher seiner Kirchengeschichte haben in aufsteigender Linie einen gewissen selbständigen Wert, und das neunte darf als eine selbständige, freilich vorsichtig zu benutzende Quelle für die politische Geschichte gelten.

Eine sachliche Kritik der K.-GG. des Sokrates und Sozomenos kann nur Schritt für Schritt und unter genauer Vergleichung der Profanhistoriker und der uns erhaltenen Fragmente des Philostorgius sowie der Schriften der Väter des 4. Jarhunderts geliefert werden. Zusammenfassende Urteile sind in dieser Hinsicht zur Zeit noch nicht möglich. **Adolf Harnack.**

Solitarius, Philippus. Diesen Namen fürte ein griechischer Mönch von unbekannter Herkunft, welcher zu Ende des 11. Jarhunderts warscheinlich in Konstantinopel ein mystisch-asketisches Werk unter dem Titel *Δίοπτρα*, Spiegel des christlichen Wesens, verfasste. Es ist gerichtet an den Mönch Callinicus und in politischen Versen geschrieben; die Form ist dialogisch, Leib und Seele werden personifizirt und treten als Potenzen der menschlichen Natur einander gegenüber, um sich über ihre Bestimmung gegenseitig aufzuklären und auf das Ende des Lebens vorzubereiten. Aus dem Schluss geht hervor, dass die Beendigung der Schrift in das Jar 1095 fällt. Das Werk muss schon unter den Zeitgenossen Aufsehen erregt und Beifall gefunden haben, da es von der Hand eines angeblichen Michael Psellus mit Vorrede und Scholien versehen wurde. Der griechische Text ist bis auf wenige Stellen ungedruckt geblieben. In lateinischer Prosa dagegen wurde diese Dioptra sive amussis fidei et vitae Christianae von dem Jesuiten Jakob Pontanus samt der Vorrede und den Scholien des Psellus und mit Noten von Gretser aus einer Augsburger Handschrift (Ingolstadii 1604) in Quart herausgegeben, welche Ausgabe dann in die Biblioth. Patr. Colon. Tom. XII und in die Biblioth. Max. Patr. Lugdun. Tom. XXI. überging. Über das Original verdanken wir die einzigen genaueren Mitteilungen dem Lambecius. Gestützt auf die drei Handschriften der Biblioth. Vindob. (cod. 213. 214. 215 conf. Lambec. Comment. libr. V) hat er nachgewiesen, dass jene prosaische Übersetzung das Original höchst unvollständig, ungenau und n widergibt, dass Pontanus sich nicht allein willkürliche Zusätze erlaubt auch die einzelnen Bücher in unrichtiger Ordnung aufgefürt hat, dass fünfte Buch ganz weggeblieben ist, weil es sich in der Augsbur nicht vorfand. Das Werk selber rühmt Lambecius, und er wünsch

gabe des Originals, zu der es aber nicht gekommen ist. Auch bestreitet er, dass die erwänten Scholien von dem bekannten und damals berühmten Gelehrten Michael Psellus dem Jüngeren, welcher jedoch schon 1078 gestorben sei, herrüren. Dasselbe hat schon Leo Allatius unwarscheinlich gefunden, und allerdings müsste Psellus, der schon unter Konstantinus Monomachus Lehrer der Philosophie in Konstantinopel wurde, ein sehr hohes Alter erreicht haben, wenn er nach 1095 (nicht 1105, wie Allatius die Abfassungszeit der Dioptra unrichtig angibt) die Schrift des Philippus Solitarius hätte bevorworten und kommentiren sollen. Indessen ist doch sein Todesjar mit 1078 zu früh datirt, und wir wissen, dass Psellus noch lange unter der Regierung des Alexius Comnenus (seit 1081) gelebt hat. Es möge unentschieden bleiben, ob diese Anmerkungen von eben diesem Psellus, was immer noch möglich, oder von einem anderen etwas späteren Schriftsteller abgefasst sind. In den Wiener Handschriften der Dioptra finden sich einige merkwürdige Anhänge, namentlich historische Notizen über Dogma und Religionsgebräuche der Armenier, Jakobiten und Römer oder Franken, sie werden von Lambecius aufgezält und finden sich griechisch, obwol mit Weglassung des auf die Römer Bezüglichen, in Combefis. Auctar. nov. II, p. 261. 271. Aus der Dioptra selber werden kurze griechische Stellen von Oudin, Lambecius und bei Cotelerius ad Constitt. apost. libr. VIII, cap. 42 mitgeteilt. Was den Inhalt des Werks betrifft, so muss uns hier die Bemerkung genügen, dass es im besseren Sinne des griechischen Mönchtums und nicht one religiösen Geist geschrieben ist, und es würde, wenn es griechisch bekannt wäre, in der asketischen Richtung der griechischen Mystik, die wir aus diesem Zeitalter nicht weiter belegen können, eine Stelle einnehmen. Es beginnt mit der Erklärung, dass der Glaube one Werke keinen Wert habe, dass aber Glaube mit Liebe verbunden den ganzen, der Vollkommenheit zustrebenden Menschen ausmachen.

Vergl. Oudini Comment. II, p. 851; Cave, De scriptt. eccles. pag. 638; Ceillier, Hist. gener. des Aut. E. XXI, p. 407; Hamberger Zuverl. Nachr., IV, S. 11; Fabric. Bibl. Gr. VI, pag. 566 (ältere Ausgabe), und Leo Allat. De Pseliis ap. Fabric. l. c. V, p. 61. **Gaß.**

Somasker. Zu den bedeutendsten Stiftungen, welche die kontrareformatorische Renaissance des Mönchtums im 16. Jarhunderts ins Leben rief, gehört die Kongregation der Somasker (Somascher) oder der regulirten Kleriker des hl. Majolus (Clerici regulares S. Majoli Papiae congregationis Somaschae). Sie hat ihren Namen von dem einsamen Örtchen Somascho zwischen Mailand und Bergamo, wo ihr Gründer Girolomo Emiliani (Hieronymus Aemilianus) die definitive Stiftung seiner geistlichen Genossenschaft vornahm und die erste Regel für dieselbe schrieb. Derselbe wurde als Son des Senators Angelo Emiliano zu Venedig geboren 1481. Wärend der Feldzüge gegen Karl VIII. und Ludwig XII. von Frankreich, die er als Offizier seiner Vaterstadt nicht one bedeutenden kriegerischen Mut und ausgezeichneten Erfolg mitmachte, ergab er sich weltlichem Sinn und üppigem Lebenswandel, bis seine Gefangennehmung bei Erstürmung des Schlosses Castelnuovo unweit Treviso, das er längere Zeit hindurch mit großem Heldenmute gegen die Truppen Maximilians I. verteidigt hatte, seine Bekehrung herbeifürte (1508). In dem finstern Kerker, in welchen ihn die Deutschen geworfen hatten, empfand er ernstliche Reue über seine Sünden und gelobte Gott gründliche Besserung seines Wandels, wenn er ihn befreien werde. Mag nun auch die in der Tat ihm bald darauf zu teil gewordene Befreiung auf anderem Wege, als durch die wunderbare Hilfeleistung der heil. Junfrau (welche seine Fesseln abfallen gemo[illegible] ihn durch die geöffneten Kerkertüren und durch alle feindliche Wachen [illegible]haeleitet haben soll), zustande gekommen sein, jedenfalls war und [illegible] Momente an ein von Grund aus umgewandelt[illegible], eifriges Gebet und aufopfernde Armen[illegible]t sein ließ. Die ehren[illegible] und eintrö[illegible]nuovo, womit man seine [illegible] helo[illegible] bescheideneren in Empfing im Jare 1518

die Prieſterweihe und begann bald eine großartige Liebestätigkeit an Notleidenden aller Art, namentlich den von der großen Hungersnot und Seuche des Jares 1528 heimgeſuchten Armen auszuüben. Die ſchwere Erkrankung, die er ſich ſelbſt bei dieſer Gelegenheit durch Anſteckung zuzog, von der er aber bald wider genas, erhob ihn nur auf eine noch höhere Stufe demütiger Selbſtverleugnung. Er begann mit gänzlicher Darangabe ſeiner wolhabenden Lebensſtellung und mit Ablegung ſeiner vornehmeren Kleider, im dürftigem Aufzuge eines bettelnden Religioſen einherzuziehen und ſich ausſchließlich mit der Pflege, Erziehung und Bekehrung armer Waiſenkinder und gefallener Frauensperſonen zu beſchäftigen. Mit der Gründung eines Waiſenhauſes bei der St. Rochuskirche zu Venedig (1528) machte er den Anfang zu den zalreichen woltätigen Stiftungen, die ſeinen Namen verewigen ſollten. Bald folgte die Errichtung änlicher Anſtalten in Bergamo, Verona, Brescia; dann die eines Hauſes zur Aufnahme und Beſſerung lüderlicher Weibsperſonen, eines Magdalenums oder Frauenaſyls alſo, von der Art des ſpäter von Vinzent de Paul in Paris gegründeten zu Venedig 1532; endlich im Vereine mit mehreren gleichgeſinnten Klerikern, die ſich inzwiſchen durch freiwillige Nachamung ſeiner Armut ihm angeſchloſſen hatten, die Gründung einer Kongregation zu gemeinſamer Bedienung jener Anſtalten und zur Ausbildung jüngerer Zöglinge für den gleichen Zweck. Der Hauptſitz dieſes gleich bei ſeiner Stiftung (1532 oder 1533) von Papſt Clemens VII. mit beſonderer Freude begrüſsten und begünſtigten Woltätigkeitsordens wurde das Pflege und Erziehungshaus zu Somascho (ſ. o.), von wo aus Emiliani noch die Häuſer zu Pavia und Mailand gründete und wo er am 8. Februar 1537 ſtarb. — Er wurde von Papſt Benedikt XIV. ſelig geſprochen und von Clemens XIII. (1761) kanoniſirt, unter Feſtſtellung des 20. Juli zur Feier ſeines Gedächtniſſes.

Emilianis Nachfolger als Vorſteher der Kongregation, Angelus Markus Gambarana, erlangte nach der vorläufigen päpſtlichen Beſtätigung von 1540 (durch Paul III.) im Jare 1568 unter Pius V. die feierliche Erhebung ſeiner Gemeinſchaft zu einem nach der Regel des heil. Auguſtin verfaſsten Orden regulirter Kleriker mit dem Namen: Kleriker von St. Majolus, nach einer in Pavia befindlichen Kirche, die ihnen kurz zuvor Erzbiſchof Karl Borromeus von Mailand geſchenkt hatte. Der Orden — deſſen Vereinigung mit dem der Theatiner (1546—1555) und ſpäter mit den Vätern der chriſtlichen Lehre in Frankreich (1616—1247) nur von vorübergehendem Beſtande war — wuchs ſowol an innerer Bedeutung durch den geiſtlichen Einfluſs, den ſeine zalreichen Kollegien, namentlich das 1595 unter Clemens VIII. in Rom geſtiftete Clementinum, auf den Jugendunterricht ausübten, als auch an Mitgliederzal. Der wachſende Umfang der Kongregation nötigte zu einer Teilung in drei Provinzen, eine lombardiſche, venetianiſche und römiſche; wozu ſpäter noch eine franzöſiſche kam. Von dieſen Provinzen iſt jetzt die römiſche die herrſchende geworden, wie denn zu Rom, in Verbindung mit jenem nach Clemens VIII benannten und noch gegenwärtig als hohe Adelsſchule blühenden Kollegium, das Haupthaus des Ordens beſteht.

Die auf Grundlage der eigenhändigen Aufzeichnungen des Stifters allmählich entſtandenen Konſtitutionen der Kongregation, wie ſie 1626 vom Generalprokurator Antonius Paulinus geſammelt und von Papſt Urban VIII. beſtätigt wurden, ſind one weſentliche Abänderungen oder Reformen bis in die neueſte Zeit in Geltung geblieben. Sie ſchreiben einfache und ärmliche, ſich durch nichts von derjenigen der gewönlichen regulirten Kleriker unterſcheidende Kleidung (Lib. II, 11; III, 11), ſtrenge Einfachheit der Koſt und der Hausgeräte (II, 11. 14), zalreiche fromme Gebetsübungen bei Tag und bei Nacht in Verbindung mit häufigen gottesdienſtlichen Faſten und Selbſtgeißelungen (II, 3—7. 14), ſowie die Beſchäftigung mit Handarbeiten (III, 17), Kranken- und Waiſenpflege (III, 13. 20. 21) und gelehrtem Jugendunterricht (III, 10. 19) vor. S. dieſelben bei Holstenius, Cod. regul. mon. T. III, p. 199—292, und vergl. außerdem die Vita Hieronymi Aemiliani bei den Bollandiſten, Tom. II, Febr. p. 217—274; Helyot, Geſchichte der Kloſter- und Ritterorden, VI, 263 ff.; Giucci, Iconografia storica d. ord. rel. e cavall., VII, 160 sqq. **Zöckler.**

Sonne bei den Hebräern. Der gewönliche Name für die Sonne ist im Alten Testamente שֶׁמֶשׁ, wie auch in den anderen semitischen Dialekten die diesem Wort entsprechenden Bezeichnungen die verbreitetsten Sonnen-Namen sind. Die Sonne mag etwa so benannt worden sein als die „geschäftige" (dienende), d. h. die „laufende", „wandelnde", also als Wandelgestirn im Unterschied von den Fixsternen (Fleischer). In der poetischen Sprache kommt auch die Bezeichnung חַמָּה vor: die „glühende". Synonym hiermit wäre nach Gesenius der seltene Sonnen-Name חָרֶס (vgl. חרר, „heiß sein"; s. jedoch M. A. Levy, Zeitschr. D. Morgenl. Ges., Bd. XIV, 1860, S. 422 f.).

1) **Physische Beschaffenheit der Sonne.** Zwei Seiten des physischen Einflusses der Sonne auf die Erdwelt werden im Alten Testamente besonders hervorgehoben: Erleuchtung und Erwärmung — jene die Bedingung alles irdischen Lebens (2 Sam. 23, 4; vergl. Deut. 33, 14, und die aus dem alttestamentlichen Ortsnamen „Sonnenquelle" sich ergebende Verehrung der Sonne an Quellen), deshalb als das erfreulichste in der Natur dargestellt (vergleiche Koh. 11, 7) und häufig als ein Bild der göttlichen Lebenssetzung verwendet; diese, den klimatischen Verhältnissen der südlicheren Gegenden entsprechend, mehr schädigend als befruchtend gedacht. Im Gegensatze zum Mond, als dem insbesondere das Wachstum fördernden Gestirne, gilt deshalb die Sonne ihrerseits auch als versengend und tötend (Sir. 43, 3 f.; Apok. 7, 16; 16, 8 f.). Das herrlichste unter den Werken des Schöpfers verkündet die Sonne neben den übrigen Gestirnen und an ihrer Spitze das Lob Gottes (Ps. 148, 3). Ihr Lauf wird gedacht von dem einen Ende der Welt sich erstreckend bis an das entgegengesetzte; dort, wo Erde und Himmel sich berüren, sieht der Dichter der Sonne Zelt (vgl. Hab. 3, 11), aus welchem der Sonnenball allmorgendlich heraustritt, um mit des Bräutigams Freudigkeit und des Helden Kraft seinen die Welt umspannenden Weg zurückzulegen (Ps. 19, 5 ff.). Eine Abänderung dieses zu stetiger Regelmäßigkeit von Gott geordneten Laufes (Ps. 74, 16; 104, 19; Koh. 1, 5) nahm man an nur als durch wunderbares Eingreifen der Gottheit bewirkt (Hio. 9, 7), wie bei dem Sonnenstillstande unter Josua (Jos. 10, 12 f.) und dem Rückgange des Sonnenzeigers unter Hiskia (2 Kön. 20, 11; Jes. 38. 8). Verfinsterung der Sonne war ein beängstigendes Zeichen und ist deshalb ein stehender Zubehör zu den Schrecken des Endgerichtes (Joe. 2, 10; 3, 4; 4, 15; Jes. 13, 10 [vgl. Am. 8, 9; anders Mich. 3, 6]; Matth. 24, 29; Mark. 13, 24 [vgl. Luk. 21, 25]; Apok. 6, 12; 8, 12).

In der Poesie ist die Sonne Bild der Kraft: den Jahwe Liebenden wird gewünscht, dass sie gleichen der Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Kraft (Richt. 5, 31). Ohne Sonnenschein ist keine Freude; der Trauernde ist sonnenlos (Hio. 30, 28). Mit der Sonne, wenn sie erfreuend und belebend aufgeht am wolkenlosen Himmel nach nächtlichem Regen, wird verglichen der gerechte König, dessen Regiment Freude und Gedeihen verbreitet (2 Sam. 23, 4). In ihrem makellosen Glanze ist sie Bild der Reinheit des Menschen (Hohl. 6, 10; vgl. Matth. 13, 43). Nur einmal wagt es ein Dichter, auch die Gottheit unter dem Bilde der Sonne darzustellen mit Bezug auf die von ihr ausgehenden woltätigen Wirkungen: „Sonne und Schild ist Jahwe Elohim; Gnade und Herrlichkeit verleiht Jahwe" (Ps. 84, 12; vgl. Jes. 60, 20: „Jahwe wird dir sein zum ewigen Lichte"). Ebenso wird die göttliche Gnade mit der Sonne verglichen Mal. 3, 20: „Aufgehen wird euch, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne der Gnade (Gerechtigkeit) und Heilung unter ihren Fittigen" (vgl. gegensätzl. Mich. 3, 6). — Nicht minder wird die schädigende Wirkung der Sonne, ihr tötender (stechender Jon. 4, 8) Stral in der Bildersprache verwertet (Jes. 49, 10; Ps. 121, 6). Zum Bilde des Geborgenseins gehört insbesondere der Schatten vor der Gluthitze (Jes. 4, 6; 25, 4).

2) **Die Sonne als Zeitmesser.** Wie nach dem Monde, so bestimmten die Hebräer auch nach der Sonne die Zeit. Obwol sich in der historischen Periode nur die Rechnung nach Mondjaren nachweisen lässt, finden sich doch einige

nicht zu verkennende Spuren dafür, daſs eine ältere Periode das Sonnenjar kannte und anwandte (ſ. Art. „Mond“ Bd. X, S. 214). Die Babylonier rechneten ebenfalls nach Sonnenjaren (Lotz, Quaestiones de historia sabbati 1883, S. 38 Anm.). Auch bei der Anwendung des Mondjares muſste man auf den Sonnenlauf Rückſicht nehmen und nach ihm das Mondjar modifiziren, damit die von der Sonne abhängenden Jareszeiten mit den Zeiten des Kalenderjares korreſpondirten. Erſt aus der ſpäteren Zeit des Judentums wiſſen wir, wie dieſe Ausgleichung hergeſtellt wurde, nämlich durch Anwendung eines Schaltmonates. Kloſtermann („Ueber die kalendariſche Bedeutung des Jobeljahres“ in Theol. Stud. und Kritiken 1880, S. 720—748) ſieht das Jobeljar (Jobel = „Auswuchs“?) an als ein Schaltjar, welches der Ausgleichung des Mondjares mit dem Sonnenjare diente (?).

3) Abgöttiſche Verehrung der Sonne bei den Semiten. Bei faſt allen Völkern der Urzeit war der Eindruck der Sonne ein ſo gewaltiger, daſs ſie ein göttliches Weſen in ihr zu erkennen glaubten. Wenn ſie zunächſt den die die Erdwelt überſpannenden, ſie durch Licht und Wärme, durch Sturm, Regen und Blitz beherrſchenden Himmel als den Gebieter verehrten, ſo bot ſich zur näheren Beſtimmung dieſes himmliſchen Herrn kaum ein anderer unter den Himmelskörpern einfacher und unmittelbarer dar, als die das Tagesleben bedingende Sonne. Wie nach dem Himmel ſo benannten auch nach der Sonne und dem ſie verkündenden und begleitenden Lichtglanze ihre Götter die alten Arier. Doch mag bei einzelnen Völkern auf Grund ſpezieller Verhältniſſe der Sonnendienſt erſt einer ſpäteren Periode angehören (vgl. Artikel „Mond“ Bd. X, S. 216 f.). Bei den ſemitiſchen Völkern finden wir ihn allgemein verbreitet. Urſprünglich ſcheinen die von den verſchiedenen ſemitiſchen Stämmen unter verſchiedenen Namen verehrten Götterpare ſämtlich Sonne und Mond zu repräſentiren, wobei die Sonne faſt überall der männlichen, der Mond der weiblichen Gottheit geweiht war (eine Ausnahme iſt der männliche Mondgott Sin der Babylonier, aber daneben die weibliche Iſtar, urſprünglich Mondgöttin; die Sabäer hatten eine weibliche Sonnengottheit). Später, als innerhalb desſelben Stammes und Volkes die Gottesvorſtellungen komplizirter und zalreicher wurden, trat dann wol der alte Sonnengott hinter anderen abſtrakteren Gottesvorſtellungen zurück, ihnen die erſte Stelle einräumend. Oder auch die einſtmalige ſolare Bedeutung verblaßte bei der Ausſtattung des Gottes mit neuen, nicht mehr direkt auf die Sonne zurückweiſenden Eigenſchaften. Dann ward zuweilen auf einen jüngeren Gott der Sonnencharakter übertragen, welcher einſt dem höchſten gehörte. So finden wir bei den Aſſyrern den Gott Somas, d. i. Schemeſch „Sonne“, in niederer Stellung. Aber bei den Phöniciern repräſentiren noch bis in ſpäte Zeiten hinein die höchſtverehrten Götter ſehr deutlich die Sonne, und auch bei den Babyloniern und Aſſyrern ſind übrig gebliebene Spuren derſelben Bedeutung an den Göttergeſtalten der höheren Ordnungen unſchwer zu entdecken. Die dem höchſten Gotte des aſſyriſchen Pantheons, Aſur, beigegebenen Zeichen des Kreiſes und des Bogens mit Pfeil, ſowie die Fittige ſcheinen auf den Sonnenkreis, ſeine Stralen und ſeinen Flug zu verweiſen. Auch Anu, einer der höchſten Götter des ausgebildeten babyloniſch-aſſyriſchen Götterſyſtems, möchte ein Sonnengott ſein, wenn mit ihm des Beroſſus Oannes identifizirt werden darf, welcher der Sonne gleich am Morgen dem Meere entſteigt und am Abend dahin zurückkehrt (vergl. den Artikel „Anammelech“ Bd. I, S. 368). Deutlich waren die Hauptgottheiten der phöniciſchen Städte Sonnengötter. Den phöniciſchen Baalen ſind im Alten Teſtamente die Chammanim, d. i. „Sonnenſäulen“ (von חַמָּה), geweiht, und auf karthagiſchen Inſchriften wird vielfach die Gottheit Baal Chamman genannt. Abgebildet findet ſich dieſer Gott mit ſtralenumkränztem Haupte. Auf den ſolaren Charakter des Baal von Tyros, d. i. der Melqarth, verweiſt ſeine Identifizirung mit Herakles durch die Griechen, deren Heraklesmythen vielfach den Sonnenlauf abbilden. Deutlicher noch iſt des Melqarth ſolare Bedeutung zu entnehmen aus dem nach Menander ſchon zu Hirams Zeit gefeierten Feſte ſeiner Auferſtehung, welches zu verſtehen ſein wird von dem Widererwachen, d. h. Zunehmen der

Sonne in ihrem jährlichen Laufe. Wenn Philo Byblius in seinem „Sanchuniathon“ (s. d. Art. Bd. XIII, S. 364 ff.) den Melqarth zu einem Schiffer macht, welcher über das Meer fur, so bezieht sich dies auf den Weg der Sonne über das Meer hin nach dem fernen Westen. Auch der Gott von Byblos, welchen die Griechen Adonis nannten, repräsentirt, wenn nicht direkt die Sonne, so doch in seinem Ersterben und Widererwachen, welches auf die Vegetation bezogen wurde, den Einfluss der Sonne auf die Pflanzenwelt (s. d. Art. „Tammuz“). Auch bei den Syrern wurde die Sonne verehrt, bald geradezu unter dem Namen [א]שמש, „Sonnengott“ [Palmyr. CXXIII[a] bei de Vogüé, Syrie centrale, inscrip. sémit., Paris 1869), bald auch hier unter der allgemeinen Bezeichnung Baal. Der Gott von Baalbek in Syrien, von den Griechen *Βαλάνιος* genannt, war ein Sonnengott, denn den Ort seiner Verehrung nannte die griechische Zeit Heliopolis, und nach Macrobius identifizirte man den Gott dieses syrischen Heliopolis mit demjenigen der gleichnamigen ägyptischen Stadt, d. i. mit dem Sonnengotte Ra. Den palmyrenischen Gott Malachbel nennt die bilingue Inschrift eines Altares Sol sanctissimus, und die entsprechende Abbildung zeigt seine Büste mit Stralenkranz und von einem Adler getragen, wärend die Seitenansicht des Altars den Sonnengott darstellt, wie er den von Greifen gezogenen Wagen besteigt (s. die Abbildungen bei Lajard, Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité, in: Mém. de l'Acad. des inscriptions, Bd. XX, 2, 1854, Taf. I und II). Den syrischen Gott Hadad bezeichnet Macrobius als Sonnengott (Saturn. I, 23). Ebenso wird Elagabal, der Gott des syrischen Emesa (vgl. Bd. II, S. 34 Anmerk.), deus Sol genannt, woraus sich die römische Korruption seines Namens zu Heliogabal erklärt. Zu Hierapolis in Syrien stand im Tempel nach Pseudolucian ein Thron der Sonne (Helios), one Gottesbild darauf, wie auch der Mond hier bildlos verehrt wurde (De Syria dea § 34). Sonnendienst bei den Syro-Phöniciern ergibt sich ferner aus im Alten Testamente vorkommenden Ortsnamen wie Beth-Schemesch, „Sonnentempel“, En-Schemesch, „Sonnenquelle“, welche vermutlich von den Hebräern bei ihrer Einwanderung bereits vorgefunden wurden. Auf eben diesen Dienst verweisen die Eigennamen ʿAbdschams, „Diener der Sonne“, und *Ἡλιόδωρος* bei Phöniciern und Syrern in späterer Zeit (Belege für das über den Sonnendienst der Phönicier und Syrer Angegebene s. in Art. „Baal“ Bd. II, S. 29 ff.). — Nicht minder wurde von den Südsemiten die Sonne verehrt. Bei den Himjaren (Sabäern) wird die Sonnengottheit (שמש), hier weiblichen Geschlechtes, genannt als glückspendend (Zeitschr. D. M. Ges., Bd. XX, 1866, S. 285 f.; Bd. XXVI, 1872, S. 417. 424 f.; J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sabäische Denkmäler 1883, S. 55 f., wo weitere Nachrichten über den Sonnenkultus der Südaraber sich zusammengestellt finden). Eine andere himjarische Inschrift sagt aus, dass der Donator ein Gebäude errichtet habe „der Herrin, der Sonne“. Abulfaradsch (Barhebräus, geboren 1226 nach Chr.) schreibt den Himjaren Sonnendienst zu. Zwei ihrer Könige werden genannt ʿAbdschams. Derselbe Name findet sich bei anderen arabischen Stämmen, daneben der Eigenname ʿAbd-esch-schâriq, „Diener der aufgehenden Sonne“. Die Mannesnamen Schams und sein Deminutivum Schumeis bei den Arabern verweisen wol ebenfalls auf Sonnendienst (Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber, in Zeitschrift D. M. Ges. Bd. VII, 1853, S. 466 ff.). Sonnendienst setzt voraus die Koranstelle (Sure XLI, 37): „Zeichen von ihm (Allah) sind auch Nacht und Tag, Sonne und Mond; aber betet weder Sonne noch Mond an, sondern Allah, der sie geschaffen hat.“ Auch die Nabatäer waren Verehrer der Sonne (s. M. A. Levy, Zeitschr. D. Morg. Ges. Bd. XIV, 1860, S. 422 ff.). Ob auch in ihrem Dusares, wie Krehl will (Religion der vorislamischen Araber 1863, S. 48 ff.), ein Sonnengott zu erkennen sei, ist zweifelhaft (Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, II, 1878, S. 250 f.).

4) Abgöttische Verehrung der Sonne bei den Hebräern. Dass die alten Hebräer einstmals der Sonne als einer Gottheit ihres Volkes dienten, ist nicht erweisbar, nicht einmal warscheinlich. Die Ortsnamen „Sonnentempel“,

„Sonnenquelle“ auf dem von den Israeliten bewonten Boden Kanaans müſſen nicht von ihnen aufgebracht worden ſein, ſondern können der alten kanaanitiſchen Bevölkerung angehören. Der Name des in ſeinen Taten an den Sonnengott Melqarth-Herakles erinnernden Helden Simſon, des „Sonnigen“, beweiſt nichts für einen Sonnengott der Hebräer; Berürung der Erzälung und des Namens mit dem phöniciſch-griechiſchen Sonnenhelden laſſen ſich ausreichend erklären aus der Vermengung der hebräiſchen Heldenſage mit phöniciſchem Mythos. Auch die Namen der altteſtamentlichen Urväter Henoch und Mahalalel, in welchen man Namen von Sonnengöttern hat erkennen wollen, können für althebräiſchen Sonnendienſt nicht entſcheiden. Henoch „der Anfänger“ mit ſeinen 365 Jaren nach der Tagezal des Sonnenjares, iſt allerdings wol ein zum Menſchen umgewandelter Gott des Sonnenlaufes (Jaresanfangs?); aber die Geſtalten der vorterachidiſchen Urväter ſind offenbar ſehr verſchiedenen, durchaus nicht rein hebräiſchen Urſprungs (vgl. Baudiſſin, Jahve et Moloch, Leipzig 1874, S. 68, Anmerk. 2; in ganz willkürlicher und geſuchter Weiſe ſind eine große Zal von Geſtalten der hebräiſchen Vorgeſchichte und auch noch der wirklichen Geſchichte in Sonnengötter umgewandelt worden von Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern 1876). Symbole des jeruſalemiſchen Tempels, in welchen man Hinweiſungen auf die Sonne hat finden wollen, können nichts für althebräiſchen Glauben beweiſen, da Salomos Tempel eine Nachamung phöniciſcher Muſter war. Die Orientirung des Tempels von Oſten nach Weſten, ſo daſs die aufgehende Sonne durch die Tempeltüren das Heiligtum der Cella begrüßte, verweiſt allerdings auf das Vorbild eines (phöniciſchen) Sonnentempels. Die gleiche Orientirung der pentateuchiſchen Stiftshütte iſt wol Imitation des ſalomoniſchen Tempels. Wenn man das althebräiſche Gottesbild des Stieres (ſ. d. Artik. „Kalb, goldenes“, Bd. VII, S. 395 ff.) mit Goldblech überzog, ſo geſchah das nicht notwendig „wegen ſeines dem Sonnenlichte und dem Feuer vergleichbaren Glanzes“ (Duhm, Theologie der Propheten, 1875, S. 51), ſondern vielleicht nur zum Schmuck; auch jene Deutung aber würde nicht gerade auf einen Sonnengott verweiſen, nur auf einen Himmelsgott. Nicht ganz ernſthaft kann man es nehmen, wenn aus Num. 25, 4 iſt gefolgert worden, daſs Jahwe geradezu die Sonne ſei (früher Duncker, Geſch. des Alterthums, 3. Aufl., Bd. I, S. 324 f.; anders A. 5). Wenn hier zu Moſe geſagt wird: „Nimm alle Häupter des Volkes und hänge ſie auf für Jahwe vor der Sonne, damit ablaſſe der Zorn Jahwes von Iſrael“, ſo bedeutet hier offenbar „vor der Sonne“ nichts anderes als „öffentlich“, wie 2 Sam. 12, 12. — Alle Bilder des Alten Teſtamentes von der Gottheit, welche als Reſt einer vormoſaiſchen Naturreligion ſich erhalten haben, verweiſen für die Periode des Naturdienſtes auf eine umfaſſendere Vorſtellung des althebräiſchen Hauptgottes. Die Hebräer ſcheinen ſtehen geblieben zu ſein bei einer älteren, die Gottheit weniger beſtimmt individualiſirenden Auffaſſung, aus welcher ſich bei anderen ſemitiſchen Völkern die Beſonderung des Sonnengottes erſt entwickelt hat. Über die Charakteriſirung des althebräiſchen Stammgottes als eines Himmelsgottes hinaus läſst ſich eine engere Definition nicht aufſtellen. Sein Kleid iſt das Licht der Himmelswölbung, aber er wont auch im Dunkel der Gewitterwolke. Im Feuer, welches aus der Wolkenhülle auf die Erde herabfärt, offenbart er ſich, und der Donner iſt ſeine Stimme. Die Hinweiſung auf eine beſtimmtere naturaliſtiſche Grundlage der hebräiſchen Gottesvorſtellung fehlt. Ganz vereinzelt ſteht im 84. Pſalm die Vergleichung Gottes mit der Sonne. Vgl. den Artikel „Moloch“ Bd. X, S. 176 f.

Wenn Sonnendienſt als althebräiſcher Kultus nicht anzunehmen iſt, ſo ſind dagegen zur Zeit der Seſshaftigkeit in Kanaan die Iſraeliten vielfach dem Sonnendienſt ergeben geweſen. Die Baale der Phönicier, welchen ſie ſeit der Vermiſchung mit der vorgefundenen Bevölkerung Kanaans neben Jahwe dienten, waren Sonnengötter, wie die Aſtarten Mondgöttinnen. Neben dem Baaldienſte, welcher nicht in direkter Anbetung der am Himmel ſtehenden Sonne ſich geltend machte, ſondern in der Verehrung der den Baal repräſentirenden Bildſäulen (ſ. Art. „Baal“ Bd. II, S. 35), finden wir in ſpäterer Zeit auch die direkte Anbetung des

Tagesgeſtirns, wie ebenſo des Mondes und der Sterne. Dieſer eigentliche Geſtirndienſt kommt erſt auf gegen das Ende der Königszeit und iſt vermutlich aſſyriſchen Einflüſſen zuzuſchreiben (vgl. Art. „Mond" Bd. X, S. 216). Das Deuteronomium verbietet das Aufblicken zu Sonne, Mond und Sternen, dem ganzen Himmelsheere, und die Verehrung derſelben, indem man ſich vor ihnen niederwerfe und verbeuge (Deut. 4, 19; 17, 3). Dem Dienſte der Sonne, des Mondes, des Tierkreiſes und des ganzen Himmelsheeres tat König Joſia Einhalt (2 Kön. 23, 5). Jeremia rügt Verehrung der Sonne wie der übrigen Geſtirne (8, 2), ebenſo Ezechiel (8, 16) den Dienſt der Sonne, vor welcher ſich die Abgöttiſchen im inneren Tempelvorhofe, gen Oſten ſich wendend, verneigten, indem ſie ein Reis an die Naſe hielten (v. 17) — wol eine Nachamung der perſiſchen Sitte, bei Anbetung der Sonne einen Büſchel von Baumzweigen, Bareçma genannt, in der linken Hand zu halten (ſ. Smend z. d. Stelle). Von Kuſshänden für Sonne und Mond iſt die Rede Hiob 31, 26 f. (ſ. über dieſen Geſtus der Verehrung den Art. „Mond" Bd. X, S. 216; neben Hoſ. 13, 2 vergl. noch 1 Kön. 19, 18). One daſs ſpeziell der Sonne gedacht wird, berichtet 2 Kön. 21, 3 von Manaſſe, daſs er dem ganzen Himmelsheer gedient habe, und ebendenſelben Dienſt erwänt Zephanja (1, 5; vgl. noch Jer. 19, 13). — Ein eigentümliches Symbol des Sonnendienſtes wird 2 Kön. 23, 11 als von Joſia abgeſchafft erwänt. Darnach hatten „die Könige Judas" an einem der Tempelzugänge im Vorhofe Pferde aufgeſtellt, welche der Sonne geweiht waren, nebſt Sonnenwagen. Joſia ließ die Pferde entfernen, die Wagen verbrennen. Für Sonnenpferde und -Wagen weiß ich aus dem Semitismus eine Analogie nicht beizubringen; wol aber iſt ſchon längſt darauf aufmerkſam gemacht worden, daſs wie die ariſchen Völker überhaupt, ſo namentlich auch die Perſer Pferde als ein Symbol der Sonne kannten, welches one Zweifel auf den ſchnellen Lauf des Geſtirnes hinwies. Da vor Joſia keine direkte Berürung Judas mit Perſien, ebenſowenig eine ſolche mit Griechenland oder einem anderen ariſchen Volke ſtattgefunden hat, iſt warſcheinlich irgendwie auf Umwegen ein perſiſcher Brauch in dieſen Sonnengeſpannen nach Jeruſalem gekommen. Wie ein altindiſches Lied die Sonne darſtellt als ein den Himmel durcheilendes Roſs (Roth, Zeitſchr. D. Morgl. Geſ., Bd. II, 1848, S. 223), ſo redet auch das Zendaveſta häufig von der Sonne als der „mit ſchnellen Pferden begabten" (Spiegel, Eräniſche Alterthumskunde, Bd. II, 1873, S. 66 ff.). Von Abendländern wird berichtet, daſs die Perſer lebende, der Sonne heilige Pferde vor einem Gotteswagen hielten (Herodot I, 189; VII, 55; Xenophon, Cyrop. VIII, 3, 6; Anab. IV, 5, 35; Juſtin I, 10; Curtius III, 3, 11). Eine perſiſche Sitte (vgl. Ez. 8, 17) konnte durch Handelsverbindungen nach Juda gelangen. Aus Eran und den benachbarten Landſchaften bezogen warſcheinlich die ſemitiſchen Völker ihre Pferde (Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, 3. A., 1877, S. 33). Nach Ezechiel (27, 14) erhandelte Tyros ſeine Pferde aus dem Lande Togarma, womit vielleicht Armenien gemeint iſt. Mit den Pferden als Handelsgegenſtand verbreitete ſich ihre kultiſche Bedeutung. Vergl. C. G. Boſe, De Josia quadrigas solis removente, Leipz. 1741 (bei Winer). — Ob jener von den Abgöttiſchen ihr erwieſenen Ehre, welche allein dem Könige Jahwe der Heerſcharen zukommt, wird nach einem Propheten des Exils die Sonne ſich ſchämen beim Endgerichte (Jeſ. 24, 23).

Wenn nach Joſephus die jüdiſche Sekte der Eſſener ihre Gebete verrichtete, der aufgehenden Sonne zugewendet (Bell. Jud. II, 8, 5), im Unterſchiede von der Gebetsrichtung der orthodoxen Juden nach Jeruſalem, ſo iſt dies wol von Joſephus irrtümlich verſtanden worden als eine „Bitte an die Sonne, ſie möge aufgehen", jedenfalls nicht beweiſend für göttliche Verehrung der Sonne (Lucius, Der Eſſenismus, 1881, S. 61 f.).

Vgl. Die Artikel „Sonne" und „Sonnenfinſternis" von Winer in deſſen R.-W. (1848), „Sonne, Sonnendienſt" von J. G. Müller in Herzogs R.-E., 1. A., Bd. XIV, 1861; „Sonne" von Riehm in deſſen H.-W., Lief. 16, 1882; C. R. Conder, Sun worship in Syria, in: Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement. April 1881 (mir nicht zugänglich). **Wolf Baudiſſin.**

Sonniſten, ſ. den Artikel Mennoniten Bd. IX, S. 574.

Sonntagsfeier. Die früheſten Spuren einer feſtlichen Auszeichnung des erſten Wochentags als des Auferſtehungstages Chriſti begegnen uns in der pauliniſchen Epoche des apoſtoliſchen Zeitalters. Wärend der (etwa von 30—50 n. Chr. zu erſtreckenden) petriniſchen Epoche hatte die apoſt. Chriſtenheit, in Befolgung des vom Herrn ſelbſt gegebenen Beiſpiels, einerſeits noch am Feſtcyklus der altteſtamentlichen Kultusordnung feſtgehalten (vgl. Apg. 2, 1; 3, 1 ꝛc.), andererſeits ihrem ſpezifiſch chriſtlichen (oder neuteſtamentlich motivirten) Andachtsbedürfniſſe durch täglich e gottesdienſtliche Zuſammenkünfte (Apg. 2, 42. 46) Genüge geleiſtet. Eine beſondere kultiſche Auszeichnung wurde, und zwar zuerſt wol in pauliniſch-heidenchriſtlichen Kreiſen (vgl. 1 Kor. 16, 2 mit Apg. 20, 7), dem erſten Wochentage dadurch zu Teil, daſs verlängerte (vgl. Apg. l. c.) und durch das Sammeln von Liebesgaben (1 Kor. l. c.) beſonders ernſt und feierlich geſtaltete Vereinigungen zu gemeinſamer Andacht an ihm gehalten wurden. Die *μία τῶν σαββάτων* wurde ſo zur *κυριακὴ ἡμέρα* — ein Name, der zuerſt Apok. 1, 10, ſowie dann bei Ignatius ad Magn. c. 9 (*μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες*) begegnet. Dagegen bezeichnet der Heide Plinius in ſeinem bekannten Berichte an Trajan ihn nur als einen „beſtimmten Tag“ (Ep. X, 96: . . . quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere etc). Der Verfaſſer des Barnabasbriefs aber nennt ihn den „rechten Tag“ und hebt als Grund für ſeine feſtliche Begehung ſeitens der Chriſten ausdrücklich Chriſti Auferſtandenſein an dieſem Tage hervor, unter gleichzeitiger Miterwänung ſeines erſtmaligen Erſcheinens bei den Jüngern (vgl. Joh. 20, 26), ſowie ſeiner Himmelfart; vgl. Luk. 24, 51; Mark. 16, 14 (Barnab. Ep. c. 15: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς*). Unter dem Namen „Sonntag“ begegnet uns der Tag des Herrn zuerſt bei Juſtinus Martyr, der dieſe Bezeichnung „Tag des Helios“ mit dem doppelten Hinweis einerſeits auf die Erſchaffung des Lichts am erſten Schöpfungstage Gen. 1, andererſeits auf das Hervorgehen Chriſti (der Sonne der Gerechtigkeit“ Mal. 3, 20; vergl. Luk. 1, 78) aus der dunklen Grabesnacht rechtfertigt (Apol. I, 67: *Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη*). Seit Juſtin häufen ſich die Erwänungen des Herrntages als des Wochenfeſtes der Chriſten immer mehr; vgl. noch Juſtin Dial. c. Tryph. c. 138; Theophil. Ant. ad Autol. II, 17; Dionyſius v. Korinth bei Euſ. H. E. IV, 22; auch die beſondere Schrift Melitos von Sardes über den Gegenſtand (erwänt von Euſ. H. E. IV, 26 als *ὁ περὶ κυριακῆς λόγος*), ſowie Tertullians Abwehr der heidniſchen Beſchuldigung, als huldigten die Chriſten, wenn ſie den Sonntag als Freudentag begingen, einer religio Solis (Apologet. c. 16).

Über die Art der feſtlichen Begehung des Sonntags im nachapoſtoliſchen Zeitalter erfaren wir durch den letztgenannten Schriftſteller, daſs man das Faſten ſowie das knieende Beten an ihm, als einem Freudentage, vermied (Tert. de cor. mil. 3: Die dominico ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare). Die erſte dieſer beiderlei Äußerungen ſonntäglicher Freude (*εὐφροσύνη*, Barnab. l. c.) erwänen auch Can. apost. 65 (wo Sonntagsfaſter, ſeien ſie Geiſtliche oder Laien, mit kirchlichen Strafen bedroht werden), Epiphanius (Expos. fidei c. 22), ſowie verſchiedene Konzilienbeſchlüſſe des 4. Jarhunderts (Conc. Gangr. c. 370, can. 18; Conc. Carth. 398, c. 64). Des Stehens beim ſonntäglichen Gebete gedenkt auch ſchon Irenäus (Fragm. de Paschate: *τὸ δὲ ἐν κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ, σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως· . . . ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δὲ χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαβε τὴν ἀρχήν*), ſowie weiterhin Conc. Nicaen. can. 20; Constitt. app. II, 59 u. ſ. f. — Wenn Tertullian einmal auch Vermeidung werktäglicher Arbeiten als zur Sonntagsfeier der Chriſten gehörig hervorhebt, ſo motivirt er das, entſprechend dem Freudencharakter des Tages, nicht etwa altteſtamentlich-geſetzlich (unter Verweiſung auf Sabbathgebote wie Exod. 20, 8 f.; 31, 13 ff.), ſondern ſpezifiſch neuteſtamentlich, mit Gründen chriſtlicher Zweckmäßigkeit und

Wolanſtändigkeit (De orat. c. 23: Die dominico non ab isto tantum [scil. a genuflectendo], sed omni anxietatis habitu et officio carere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus). Dieſe Auffaſſung des Sonntags als um ſeiner ſelbſt willen und nicht etwa wegen der altteſtamentlichen Sabbathordnung mit Arbeitsloſigkeit zu begehenden Tags bleibt noch mehrere Jarhunderte hindurch in Geltung. Noch ein Konzil zu Laodicea von 363 bleibt bei der milden Forderung, daſs man ſich „möglichſt der Arbeit enthalten" ſolle, ſtehen (σχολάζειν εἴγε δύναιντο οἱ Χριστιανοί). Ja noch bis ins 6. Jarhundert hinein behält dieſe gelindere, von der Idee einer „Subſtitution" des Sonntags für den Sabbat des A. Bundes gänzlich unberürte Auffaſſung des Tags des Herrn angeſehene und einflusſreiche kirchliche Vertreter; vgl. das Concil. Aurelian. von 538, wo es als judaiſirend (ad judaicam potius quam ad christianam observantiam pertinens) verurteilt wird, wenn man meine, man dürfe Sonntags weder reiten noch faren, weder Malzeiten berichten, noch ſich ſelbſt oder das Haus ſchmücken u. ſ. f.

Die erſte geſetzliche Verordnung zur Beförderung der Sonntagsruhe und Sonntagsfeier erließ Konſtantin d. Gr. Aber auch dieſes erſte polizeiliche Sonntagsgeſetz vom J. 321 ſtützte ſich nicht auf altteſtamentliche Sabbathgebote (wie etwa Gen. 2, 2, oder Exod. 20, 8), ſondern darauf, daſs der dies Solis geheiligt und feſtlich ausgezeichnet werden müſſe; der Zuſammenhang der Verordnung mit des Kaiſers ſynkretiſtiſchem Helioskultus iſt unverkennbar. Wie dieſes erſte konſtantiniſche Sonntagsgeſetz zunächſt nur den Gerichten und den ſtädtiſchen Gewerben Stillſtand am erſten Wochentage gebot, ſo fügten zwei ſpätere Verordnungen auch das Verbot aller die Andacht ſtörenden militäriſchen Übungen hinzu (Eus. de vit. Const. IV, 18—20). Strengere Satzungen ließen die ſpäteren chriſtlichen Kaiſer folgen. Valentinian unterſagte gerichtliche Beitreibung von Schulden an Sonntagen (368). Theodoſius d. Gr. widerholte dieſes Immunitätsgeſetz zu Gunſten des chriſtlichen Feiertags, dieſes „dies Solis, quem dominicum rite dicere maiores", und brandmarkte jeden Übertreter desſelben als einen non modo notabilis, verum etiam sacrilegus (Cod. Theodos. VIII, tit. XII, 2). Auch die Aufſürung von Schauſpielen am Sonntage der Chriſten unterſagte bereits der ältere Theodoſius im J. 386 (Cod. Th. XV, tit. V, 2), und der Jüngere fügte dem 425 ein gänzliches Verbot irgendwelcher Teilnahme an ſonntäglichen Cirkus- oder Theatervorſtellungen hinzu; ſelbſt die Feier des kaiſerlichen Geburtstages müſſe vom Sonntag hinweg verlegt werden, damit deſſen andächtige Ruhe nicht geſtört werde (ib. XV, tit. V, 5). Ein abermaliges Schauſpielverbot im Intereſſe der Sonntagsheiligung ließen 469 die Kaiſer Leo I. und Anthemius ausgehen; mit ſtrengen Strafen werden darin alle Teilnehmer an „obſcönen" Theater-, Cirkus- oder Amphitheater-Vorſtellungen bedroht (Cod. Just. l. III, tit. XII, 11). — Ein Geſetz zur Sicherſtellung der Gefangenen wider allzu harte Behandlung und insbeſondere zur Gewärung gewiſſer ſonntäglicher Erleichterungen und Erquickungen (beſtehend in beſſerer Narung, in einem Bad ꝛc.) an dieſelben hatte ſchon Honorius 409 erlaſſen (Cod. Just. I, tit. IV, 9). Änliche Verordnungen brachte die Kirchengeſetzgebung des Abendlandes; ein Konzil zu Orleans 549 befahl allſonntägliche Viſitation der Gefängniſſe durch einen Archidiakon oder Propſt, um nach den Bedürfniſſen der Gefangenen zu ſehen und gegen inhumane Behandlung derſelben einzuſchreiten (Labbei Concill. Coll. IX, p. 134). — Von Wichtigkeit iſt noch ein die Sonntagsheiligung betreffendes beſonders ſtrenges Synodaldekret von Maçon aus dem J. 585. Dasſelbe bedroht Bauern und Sklaven, welche am Sonntage Feldarbeiten tun würden, mit Prügelſtrafen (gravioribus fustium ictibus), Gerichtsbeamte, welche die Sonntagsruhe verletzen würden, mit Verluſt ihrer Stellen, ſowie Kleriker im gleichen Falle mit ſechsmonatlicher Einſperrung und Degradation. Allein trotz dieſer geſetzlichen Schroffheit findet ſich auch hier noch keine direkte Übertragung altteſtamentlicher Sabbathgebote auf das chriſtliche Gebiet. Der Sonntag ſoll in der bezeichneten ſtrengen Weiſe gefeiert werden als Auferſtehungstag, der uns Widergeburt und Sündenfreiheit gebracht hat (quae nos denuo peperit et a peccatis omnibus liberavit);

nur nebensächlicherweise wird berürt, dass er als ein Gegenbild des Ruhetags des A. Bundes zu betrachten und demgemäß änlich wie dieser von Arbeit frei zu erhalten sei (Conc. Matiscon., bei Labbe l. c., IX, 947). — Auch sämtliche Kirchenväter bis um eben diese Zeit, Gregor den Großen noch mit eingeschlossen, motiviren ihre Mauungen zur Heilighaltung des Sonntags nicht alttestamentlich-sabbatharisch, mittelst Zurückgehens aufs dritte mosaische Gebot, sondern neutestamentlich. „Der Sabbath bedeutet Ruhe, der Sonntag aber Auferstehung", lehrt Augustin (in Ps. CL), und: „Unser wahrer Sabbath ist der Herr Jesus Christus selbst", schreibt Gregor d. Gr. den Römern (Ep. XIII, 1).

Erst seit der Karolingerzeit dringt die Idee einer Substitution des Sonntags für den alttestamentl. Sabbath im christlichen Abendlande zur Herrschaft durch und wird demgemäß die Begründung aller die Sonntagsfeier betreffenden Vorschriften mit dem Sabbathgebot des Dekalogs allgemein üblich. Alkuin (Homil. XVIII post. Pentecost.) bemerkt über den Sabbath der Juden ausdrücklich: cuius observationem mos Christianus ad diem Dominicum competentius transtulit. Und Karl d. Gr. (787) leitet eine Reihe strenger Verordnungen zugunsten der Sonntagsheiligung mit der charakteristischen Formel ein: Statuimus secundum quod et in lege Dominus praecepit (Cap. Car. M. c. 80; Conc. Mogunt. 813, c. 37; vgl. Heylin, History of the Sabbath, II, 5). Von da an beherrschen sabbatharische Grundsätze die Sonntagsgesetzgebung durchs ganze Mittelalter hindurch. Änlich auch im Morgenlande, wo schon Leo d. Isaurier mit besonders scharfen Arbeitsverboten für den Sonntag vorgegangen war, und wo Leo VI. d. Philosoph (884) die älteren, von Konstantin d. Gr. herrürenden Sonntagsgesetze als zu lax außer Kraft setzte, ihnen strengere „gemäß dem, was der heil. Geist und die von ihm geleiteten Apostel bestimmt hätten", substituirend (Constit. 54, bei Heylin l. c.).

Von dieser judaisirenden Sonntagstheorie und -praxis wandte im Reformationszeitalter die deutsche evangelische Christenheit sich wider ab, um unter Luthers und Melanchthons Vortritt zur gelinderen und minder gesetzlichen Auffassungsweise des christlichen Altertums zurückzukehren. Luthers gr. Kat. (S. 401 Müll.) erklärt in Bezug auf die Ruhe und gottesdienstliche Auszeichnung des Feiertags der Christen: „Solchs aber ist nicht also an die Zeit gebunden, wie bei den Juden, dass es müsste eben dieser oder jener Tag sein, denn es ist keiner an ihm selbs besser denn der ander; sondern sollt wol täglich geschehen, aber weil es der Hause nicht warten kann, muss man je zum wenigsten einen Tag in der Woche ausschießen. Weil aber von Alters her der Sonntag dazu gestellet ist, soll mans auch dabei bleiben lassen, auf dass es in einträchtiger Ordnung gehe und Niemand durch unnötige Unordnung ein Neuerung mache". Und Art. 28 der Augsb. Konfession (S. 67 M.) protestirt ausdrücklich wider die sabbatharische Substitutionstheorie: Nam qui iudicant, Ecclesiae auctoritate pro sabbatho institutam esse diei dominici observationem tanquam necessariam, longe errant. Scriptura abrogavit sabbathum, quae docet omnes ceremonias Mosaicas post revelatum evangelium omitti posse (etwas abweichend der deutsche Text: „vnd ist nicht die Meinung, daß solche Feier auff Jüdische Weise müssen gehalten werden, als sey die Feier an ihr selbst ein nöthiger Cultus im Neuen Testament, sondern sollen umb der lar willen gehalten werden"). Änliche zum Teil noch schärfer gefasste Vota in den Schriften Luthers, Brenz's, Chemnitz's (bes. Exam. Conc. Trid., P. IV, 211 sq.). In praxi wurde dabei doch zum Teil recht streng verfaren; beispielsweise hielt der Stralsunder Superintendent Joh. Freder († 1562, bekannt durch seinen Streit mit Knipstrow über die Handauflegung bei der Ordination) eifrig darauf, dass am Sonntage keine Hochzeiten gehalten würden und griff 1549 seinen Kollegen Alexander Dume (schottischer Abkunft, aber vom ref. zum luth. Bekenntnisse übergegangen, Pastor an St. Jakobi in Stralsund, gest. 1554) heftig an, als derselbe auf Grund der freieren Sonntagstheorie die Erlaubtheit sonntäglicher Hochzeitsfeiern zu verteidigen wagte (Kosegarten, Geschichte der Univ. Greifswald, I, 195). Wie hier, so traten auch sonst noch im lutherischen Kirchengebiete des Reformationsjarhunderts extreme

Ansichten und Grundsätze in Betreff der Sonntagsfeierfrage einander gegenüber. Wider eine in Böhmen, Mähren und Ungarn hervorgetretene Sabbatharier-sekte, deren Rückkehr zu buchstäblicher Befolgung des alttest. Gebots der Sabbathfeier auch Luther mehrfach gerügt hat (z. B. Enarr. in Gen. IV, 46; X, 31; Brief wider die Sabbathfeier, E. A. 31, 416) *), erhob sich Casp. Schwenckfeldt 1532 mit einer Schrift: „Vom christl. Sabbath und Unterschied des A. und N. Testaments", worin er eine ziemlich extrem mystische Feiertagstheorie entwickelte. Nur der „geistliche Sabbath, so man mit dem Herzen von Sünden feiert", sei ein rechter Sabbath; den Sabbath heiligen heiße nicht „von der Arbeit leiblich still stehen und müßig gehen, sondern kein Böses tun, von Sünden abstehen und den alten Menschen feiern lassen von allen seinen Werken". Lediglich als Symbol von Christi Auferstehung sei der Sonntag bedeutsam, er verpflichte zu keiner bestimmten äußeren Art von Feier; „Christus hat den Samstag den Juden ausssabbathizirt und mit seiner Auferstehung einen neuen Feiertag herfürer bracht, deß Symbolum ist der Sonntag ꝛc.". Zu änlicher spiritualistischer Verflüchtigung jeder äußeren Sonntagsfeierpflicht neigte Valent. Weigel („Der Christ machet ihm kein Gewissen, er lässet sich nicht bringen; nach dem inneren Menschen ist er frei und ungefangen ꝛc."; Pred. am 17. p. Trin., in d. Kirchen- und Hauspostille, Neustadt 1618, S. 275), wärend Joh. Arnd mehr mit der kirchlich traditionellen Auffassung harmonirte und zwischen dem alttest. Sabbath als „jüdischem Kirchengesetz" und dem Feiertage der Christen als einer von Gottes Weisheit gegebenen Ordnung, die man nicht brechen dürfe, unterschied (Katechismuspredigten, zum 3. Gebot [1770], S. 96).

Im reformirten Kirchengebiete herrschte ursprünglich die nämliche evangelisch-freie und doch maßvolle, das antinomistische Extrem vermeidende Auffassung der Sonntagsfeier, welcher die luth. Symbole Ausdruck geben. Selbst Calvins strengen Strafgesetzen wider die Sonntagsschänder in den Ordonnances ecclésiastiques liegt nicht etwa die sabbatharische Substitutionstheorie zu Grunde. Die Conf. Helv. II, 24 erklärt ausdrücklich: Observationi Judaicae et superstitionibus nihil hic permittimus; neque enim alteram diem altera die sanctiorem esse credimus, neque otium Deo per se probari existimamus; sed et dominicam, non sabbathum, libera observatione celebramus". Derselbe mild evangelische Geist spricht aus den einschlägigen Ausfürungen der übrigen reformirten Bekenntnisse aus dem 16. Jarhundert, z. B. auch aus Heidelb. Kat. Fr. 103, wo zum 4. Gebot des Dekalog bemerkt ist: „Gott will erstlich, dass das Predigtamt und Schulen erhalten werden und ich sonderlich am Feiertag zur Gemeine Gottes vleißig komme das Wort Gottes zu lernen, die h. Sakramente zu gebrauchen, den HErrn offentlich anzuruffen und das christlich almoß zu geben. Zum andern, daß ich alle Tage meines Lebens von meinen bösen werken feyere, den HErrn durch seinen Geist in mir würcken lasse und also den ewigen Sabbath in diesem Leben anfange". Erst im Schoße des schottischen und englischen Presbyterianismus bildete sich jene gesetzesstrenge Feiertagstheorie und -praxis aus, welche, von der Voraussetzung einer Substitution des Sonntags für den alttest. Sabbath aus, absolute Enthaltung von aller Arbeit und anhaltendes gottesdienstliches Feiern wärend der ganzen Dauer des Tages fordert. So die puritanische Westminster-Konfession, a. 21, 7: Dies dominicus est perpetuo ad finem mundi tamquam sabbatum Christianorum celebrandum etc.; ib. 8: Tunc autem hoc sabbatum Deo sancte celebratur, quum post corda rite praeparata et compositas res suas mundanas, homines non solum a suis operibus, dictis, cogitatis,

*) Über spätere Sabbatharierparteien der neueren Zeit vgl. außer dem Art. in Bd. XIII, d. Encykl. S. 166 (wo hauptsächlich nur die Southcottianer behandelt sind): Allg. ev.-luth. KZ. 1876, Nr. 11 (die Siebenbürgischen Sabbatharier Eössys und Pecsys um 1580—1612); J. Hunt, Hist. of Religions Thought in England etc. I, 135 sq. (der Puritaner Theoph. Brabourne unter Jakob I.); Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten in d. luth. Kirche II, 839 (Joh. Tennhardt,); M. Davies, Unorthodox London, L. 1872, p. 227 sq. (Bampfields Sabbatharier oder Seventh-Day-Baptists).

a recreationibus quoque ludicris quietem sanctam toto observant die, verum etiam in exercitiis divini cultus publicis privatisque ac in officiis necessitatis et misericordiae toto illo tempore occupantur". Ähnlich der Cat. maior der Weſtminſterſynode bei Erklärung des 4. Gebots: „Sanctificandum est sabbatum s. dies Dominicus sancta per totum diem quiete etc. (bei Niemeyer, App. p. 73 sq.), ſowie viele ſtrengcalviniſche Theologen Englands und der Niederlande bis ins 18. Jarhundert hinein; dabei auch Anglikaner wie Erzb. Sharp v. Canterbury (um 1700) und Vertreter der Schule des Coccejus, wie H. Witſius, welcher die Feiertagsheiligung als zu den sacramenta Paradisi gehörig, ſchon von den erſten Menſchen geübt werden ließ. An Widerſpruch gegen den puritaniſchen Feiertagsrigorismus fehlte es nicht, weder in anglikaniſchen, noch in presbyterianiſchen Kreiſen. Wärend des ganzen 17. Jarhunderts nehmen die Sonntagsfeier-Kontroverſen in Englands Theologie und Kirche kein Ende. Gegen ein Edikt Jakobs I., wodurch dem Volk gewiſſe Sonntagsvergnügen geſtattet wurden, das ſog. Book of Sports vom J. 1624, erhoben presbyterianiſche Theologen, wie Bownd, Brabourne, Peter Heylin (Verfaſſer der bereits oben erwänten History of the Sabbath), ſich in heiligem Eifer, wärend Anglikaner wie Biſchof White von Ely, Chriſtopher Dow (1634) u. a. den königlichen Erlaſs zu rechtfertigen ſuchten. Unter den ſpäteren Stuarts rief das Auftreten der Bampfield-Mumfordſchen Sabbatharierſekte (ſeit 1671, — vgl. d. vor. S., Anm.) eine neue Kontroverſe dieſer Art hervor, wobei u. a. John Bunyan ſehr milde, evangeliſch freie Anſichten entwickelte. Eben damals war es, wo John Milton das erſt nach ſeinem Tode bekannt gewordene Werk On Christian doctrine verfaſste (herausgeg. durch Sumner, Cambr. 1825), worin er den in der Weſtminſterkonfeſſion aufgeſtellten Grundſätzen ziemlich lieberale Anſichten gegenüberſtellte, insbeſondere es beſtritt, daſs die Sabbathfeier bereits im Paradieſe Geſetz für die Menſchen geweſen ſei. Unter den Anglikanern derſelben Zeit war es beſonders John Spencer, der in ſeinem großen Werke De legibus Hebraeorum ritualibus (1685) für die freiere Anſicht eintrat (vgl. überhaupt John Hunt, History of Relig. Thought in England etc., I, 131. 194; II, 116. 310 etc.) — Verhandlungen änlicher Art beſchäftigten teilweiſe auch die holländiſch- und ſchweizeriſch-theologiſchen Kreiſe jener Zeit; wie denn jene Witſiusſche ſabbatariſche Paradieſestheorie u. a. durch J. H. Heidegger in Zürich († 1698), ſowie durch verſchiedene andere Coccejaner von der minder ſtrengen Richtung (beſ. Lampe ꝛc.) beſtritten wurde. Ein damals hervorgetretenes antiſabbatariſches Extrem bezeichnet die (an Schwenckfeldt Weigel, ſowie an die engl. Sekte der Familiſten um 1580 erinnernde) Sonntagstheorie Jean de Labadies und der Schurmannin: den Chriſten ſei keinerlei Feier eines beſonderen Tages vorgeſchrieben, alle Werke eines Jüngers Chriſti ſeien Akte der Gottesverehrung; man brauche deshalb die alltägliche Arbeit am Sonntage nicht zu unterbrechen oder auszuſetzen, vorausgeſetzt, daſs die rechte feiertägliche Geſinnung im Herzen vorhanden ſei (Ritſchl, Geſch. d. Pietismus in d. ref. Kirche, S. 229. 253. 269). Bis in Deutſchlands lutheriſch-theologiſche Kreiſe hinein läſst ſich der Wellenſchlag der durch den puritaniſchen und coccejaniſchen Sabbathsrigorismus erzeugten Streitverhandlungen verfolgen. Fecht (1688), Stryck (De jure sabbati, 1702), Zinzendorf u. a. verteidigten hier eine freiere, Spener, Buddeus, Walch ꝛc. eine ſtrengere Sonntagsfeiertheorie (vgl. Th. Harnack, Prakt. Theologie II, 361 f.). Und auf engliſch-theologiſchem Boden lebte der eine Zeit lang gleichſam ſchlafen gegangene Streit in der Epoche des Methodismus wider auf, hie und da extrem radikale Erſcheinungen und Beſtrebungen hervorrufend. So jenen Unitarier Edward Evanſon um 1770, der in echt revolutionärer Oppoſition zur landesüblichen kirchlichen Sitte die labadiſtiſchen Grundſätze für weitere Kreiſe praktiſch zu machen ſuchte: keinerlei Arbeit ſei für den Sonntag zu verbieten; der Arme verliere durch die ſtrenge Sonntagsruhe den ihm nötigen Arbeitsertrag; das Kirchgehen ſei unnütz und geiſttötend; es veredle weniger als die Beſchäftigung mit ſchönen Künſten u. dgl. dies tun würde ꝛc. (Hunt l. c., III, 267).

Noch immer erſcheinen die drei Hauptrichtungen, welche dieſe geſchichtliche

Übersicht uns vorgefürt hat, die sabbatharisch-rigoristische, die extrem antisabbatharische, welche den Sonntag wie jeden andern Tag der Woche behandelt wissen will, und die im Geiste evangelischer Milde vermittelnde, nebeneinander vertreten und gelegentlich auch in theoretische Streitverhandlungen eintretend. Durch vorzugsweise strenge Handhabung der Sonntagsgesetze auf Grund presbyterianischer Theorie gehen Schottland und die neuenglischen Staten Nordamerikas allen übrigen Ländern voran. Sorgfältige Warung der sonntäglichen Ruhe gilt hier als zu den Grundrechten des Volks gehörig, die der Stat auf alle Weise zu schützen habe. Theologische Gegner jener überall auf das mosaische Gebot zurückgehenden Substitutionstheorie der Conf. Westm. gibt es wol kaum in den genannten Ländern. Doch hat das Sonntagsschulwesen, besonders in Nordamerika, teilweise einen mildernden Einfluss auf den Rigorismus der Sitte zu üben und einer allzu abstrakten Geltendmachung des Gebots der Arbeitsenthaltung woltätig entgegenzuwirken begonnen (vgl. Ph. Schaff, Bericht über das ev.-rel. Leben in Nordam., in den Verhandlungen der Ev. Allianzvers. zu Basel 1879, S. 146. 177 f.). In England ist daher auch der kräftig vertretenen positiv-religiösen Gegenwirkung gegen allzu mechanisch äußerliche Handhabung der Sonntagsgesetze wärend des letzten Jarzehnts eine antisabbatharische Strömung von mehr weltlicher, ja teilweise irreligiös-utilitaristischer Art zur Seite getreten. Die am 2. Juli 1875 durch ein Meeting im Westminster-Palace-Hotel ins Leben getretene „allgemeine Sonntags-Gesellschaft" (Sunday-League) trachtet darnach, die Gestattung gewisser harmloserer Sonntagsvergnügungen für die Bevölkerung insbesondere größerer Städte zu erlangen; Museen, Aquarien, öffentliche Gärten, Bibliotheken ꝛc. sollen gemäß den hie und da bereits erfolgreich durchgedrungenen Tendenzen dieses Vereins auch sonntäglich dem Publikum geöffnet werden ꝛc. Radikaler tritt diese „Sunday-Sport"-Agitation (wie man sie orthodoxerseits, anklingend an das oben erwänte Gesetz Jakobs I., wol zu nennen pflegt) da auf, wo im Dienste sekularistischer Tendenzen und darwinistischer Aufklärungsbestrebungen öffentliche Vorträge an Sonntag-Nachmittagen durch Gelehrte wie Huxley, Tyndall, Carpenter ꝛc. gehalten werden (vgl. Davies, Unorthod. London, p. 51 sq., desselben Heterodox London, vol. I, passim).

In Deutschland, wo die allgemeine Volkssitte statt an einem Zuviel, allenthalben an einem bedauerlichen Zuwenig der Sonntagsstrenge leidet, und wo gar manche seitens der Stats- und Militärbehörden wärend der letzten hundert Jare allgemach eingefürte Bräuche und Einrichtungen diesem praktischen Antinomismus direkten wie indirekten Vorschub leisten, ist neuestens von christlicher Seite vieles geschehen, um teils theoretisch die Notwendigkeit eines ernsteren Verhaltens auf diesem Gebiete darzutun, teils praktisch auf Schutz und Förderung der Sonntagsruhe durch die Statsbehörden ꝛc. hinzuarbeiten. Besonders seit 1848, wo Wichern als Begründer und Hauptförderer der evang. inneren Missionsbestrebungen die Sonntagssache als primär wichtigen Faktor in sein Programm mit aufnahm und die Bildung einer der Angelegenheit speziell sich widmenden Kommission beim ersten „Kongreß f. innere Mission" (zu Wittenberg, Sept. 1849) veranlaßte, ist diese Bewegung auf erfreuliche Weise und nicht one manche praktisch wertvolle Ergebnisse zu liefern, in Gang gekommen. Eine Reihe von Verhandlungen größerer und kleinerer kirchlicher Versammlungen, sowie von Druckschriften hat seitdem teils der Aufdeckung der einschlägigen Notstände, teils dem Nachweise geeigneter Mittel zur Abhilfe obgelegen. Eine 1850 den Regierungsbehörden überreichte Denkschrift des preußischen Ev. Oberkirchenrats legte die religiöse, politische und soziale Bedeutung der christlichen Sonntagsfeier auf eindringliche Weise dar und forderte strengere Handhabung der bestehenden Sonntagspolizeigesetze, Beschützung der arbeitenden Klassen in ihrem Anrecht auf sonntägliche Ruhe und Sammlung, sowie vor Allem Vorangehen des States selbst mit dem Beispiel einer christlichen Sonntagsfeier in allen Zweigen des öffentlichen Dienstes. Änliche Forderungen gelangten bei den Verhandlungen des deutschen Ev. Kirchentags zu Stuttgart in demselben Jare zum Ausdruck; desgleichen in einer von den Ausschüssen dieses Kongresses zu Anfang 1851 erlassenen Ansprache an das deutsche Volk, worin

die übereinſtimmenden Zeugniſſe aus allen chriſtlichen Ländern zu Gunſten ernſter Sonntagsheiligung hervorgehoben, auf die Pflicht auch häuslicher Andachtsübung an Sonntagen hingewieſen und insbeſondere vor den ſchädlichen Wirkungen eines ſonntäglichen Wirtshauslebens gewarnt wurde. In ähnlichem Sinne begannen die Lokalmiſſionsvereine zalreicher Provinzen und Städte, Jünglings- und Geſellenvereine, Sonntagsſchulvereine ꝛc. auf Förderung der Feiertagsheiligung hinzuwirken. Ein Verein von 52 Großgrundbeſitzern der preußiſchen Provinzen Sachſen, Brandenburg und Pommern erließen einen Aufruf an die Rittergutsbeſitzer und größeren Landwirte, um auf Abſtellung der ſonntäglichen Feldarbeit, auf Freigebung hinreichender Zeit an die Taglöhner zur Beſtellung ihrer eigenen Ländereien u. dgl. m. zu dringen. Ein zur Förderung eben dieſer Beſtrebungen dienendes „Monatsblatt für Sonntagsheiligung, Stadtmiſſion ꝛc.“ von Mann und Walther, begründet 1850, ging allerdings ſchon 1853 wider ein; doch geſchah auch von ſeiten der chriſtlichen Preſſe wärend der fünfziger und ſechziger Jare ungemein viel, um die öffentliche Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand zu lenken und die Wichtigkeit kräftiger Unterſtützung der ihm geltenden Bemühungen darzutun. Die betreffende Litteratur iſt eine faſt unüberſehbare; ſie ſchließt, neben einer Reihe wertvoller Erzeugniſſe des Auslandes in deutſcher Bearbeitung (wie u. a. des Sozialiſten Proudhon Schrift: „Die Sonntagsfeier betrachtet in Hinſ. auf öffentliche Geſundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben“, a. d. Franzöſ., Ratibor 1850; Juſtin Edwards, Gründe für eine würdige Sonntagsfeier, Barmen 1850; „Die Perle der Tage“ [Preisverſuch einer Gärtnerstochter; a. d. Engl. durch J. Wentz, Stettin 1850; auch Hamb. 1850]; „Die Fackel der Zeit“ von W. Farquhar, Baſel bei Marriot; Wilſon, Der Tag des HErrn ꝛc., Gotha 1861) auch manches belangreiche deutſche Originalwerk in ſich. Hervorhebung verdienen u. a.: Alex. Beck, Der Tag des HErrn und ſeine Heiligung, Schaffhauſen 1856; Liebetrut, Die Sonntagsfeier, das Wochenfeſt des Volkes Gottes im N. Bd., Hamburg 1851; Biernatzki, Was iſt ſeit dem J. 1848 zur Wiederherſtellung der chriſtlichen Sonntagsfeier in Deutſchland geſchehen? Hamb. 1856; Wilhelmi, Über Feiertagsheiligung, Halle 1857; W. Kröcher, Vier Vorträge über Sonntagsheiligung, Berlin 1864; Schröter, Die Sonntagsentheiligung und das Verbrechen, Düſſeldorf 1876. Mehrere dieſer Monographieen gelten ſpeziell der Zuſammenſtellung des Geſchichtlichen über den Sonntag; ſo Wetzel, Ueber den Urſprung der chriſtlichen Sonntagsfeier, 1874; E. Haupt, Der Sonntag und die Bibel (aus Schäfers Monatsſchrift, vgl. u.), 1878; Th. Zahn, Geſchichte des Sonntags, Hannover 1878.

Nachdem wärend der ſechziger Jare ein gewiſſes Ermatten der die Sonntagsheiligung fördernden Beſtrebungen ſich bemerklich gemacht hatte, nahmen dieſelben ſeit etwa 1874, im Zuſammenhang mit verſchiedenen ſonſtigen Maßregeln kirchlicher Gegenwirkung gegen den ſog. Kulturkampf, einen neuen Aufſchwung. Der 1875 zu Dresden gehaltene Kongreſs für innere Miſſion handelte eingehend über das Thema (Referate von Kögel und Riethammer). In Deutſchland wie in der Schweiz bildeten ſich zalreiche Vereine zu kräftiger Förderung der Sache, die ſich zu einem „Internationalen Kongreſs für Beobachtung der Sonntagsruhe“ zuſammenſchloſſen. An der Spitze des ſchweizeriſchen Zweigs dieſer Geſellſchaft wirkt Alexander Lombard, an der des deutſchen wirken mehrere Vorkämpfer der inneren Miſſionsſache, namentlich Hofprediger (jetzt Gen.-Superintendent) W. Baur mit rürigem Eifer. Als periodiſches Organ dient dem erſteren Zweige ein in Genf (4mal järlich) erſcheinendes Bulletin dominical, ſamt den jeweilig nach Abhaltung der internationalen Kongreſſe publizirten „Akten“ (vgl. die des zweiten Kongreſſes zu Bern und Genf, 1880). Für Deutſchland dienen die beiden Jorurnale für das innere Miſſionsbereich: die Hamburger „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hauſe“ als älteres Blatt (ſeit 1845), ſowie Th. Schäfers „Monatsſchrift für innere Miſſion, Diakonie, Diaſporapflege ꝛc.“ (ſeit 1877 ff.) auch den Sonntagsbeſtrebungen als Organe (vgl. die in den Flieg. Blättern 1876, 1878 und 1879 enthaltenen Berichte über die erſten Verſammlungen jenes internationalen Kongreſſes; desgl. in der Schäferſchen Monatsſchrift die Aufſätze

von Bourwieg: „Was iſt ſeit 1848 zur Beförderung der Sonntagsheiligung in Deutſchland geſchehen? [1877, S. 328 ff.]; von Haupt [a. a. O.]; von Bröſel: „Die Schweizer Geſellſchaft für Sonntagsheiligung [1878, S. 228 ff.]. Durch die Tätigkeit jenes internationalen Kongreſſes hat die Bewegung auch anderen Ländern ſich mitzuteilen begonnen; ſo iſt 1883 in Paris ein Comité zur Förderung der Angelegenheit für das proteſtantiſche Frankreich gegründet worden, welches durch Verſammlungen, Traktatenverbreitung, Preisausſchreiben u. dgl. zu wirken ſucht (vgl. Allg. ev.-luth. KZ. 1884, Nr. 17, S. 406). Zwiſchen dem auf die altreformirte Tradition zurückgehenden Rigorismus mancher Vorkämpfer der Sonntagsſache und den Vertretern jener evangeliſch-freieren Grundſätze, wie ſie die Auguſtana und Luthers Katechismus entwickeln, haben ſich hie und da auch im lutheriſchen Kirchengebiete Kontroverſen entſponnen. Doch geſellt ſich den von letzterer Seite her zum Ausdruck gebrachten Theorieen von freierer Richtung ein praktiſch-antinomiſtiſches Element kaum irgendwo zur Seite. Auf Begründung ernſterer Traditionen in der die Feiertagsheiligung betreffenden Volksſitte, auf Verminderung ſonntäglicher Feld- und Handarbeit, auf Einſchränkung des Handelsverkehrs an Sonn- und Feſttagen, auf Ausdehnung der Sonntagsruhe von Poſt-, Eiſenbahn- und Telegraphenbeamten ꝛc. zeigt, ungeachtet mancher theoretiſcher Differenzen, das gemeinſame Beſtreben Aller ſich gerichtet (vgl. Haupt und Zahn a. a. O. als Vertreter der freieren luth.-ſymboliſchen Sonntagstheorie, ſowie die durch ihre Schriften hervorgerufenen Verhandlungen [zwiſchen Asmis, Kawerau ꝛc.] in der Evang. KZ. 1878, S. 116. 178. 286. 595 ff. 701 f.).

Außer der im Obigen angeführten Litteratur ſind noch zu vergleichen:

a) in hiſtoriſcher Hinſicht: H. Bartel, De stato die veterum Christianorum, Viteb. 1727; J. G. Abicht, De sabbato Christianorum, ib. 1731; D. H. Arnoldt, De antiquitate diei dominici, Regiomont 1754; J. B. Albert, De celebratione sabbati et diei dom. inter veteres et recentiores, Viteb. 1772; C. C. L. Franke, De diei dominici apud vett. Christt. celebratione, Hal. Sax. 1826 [die drei letztgenannten Schriften abgedruckt in Volbedings Thesaur. commentationum, I, 1826]; G. B. Eiſenſchmidt, Geſch der chr. Sonn- u. Feſttage, 1793; Binterim, Denkwürdigkeiten der chriſtl.-kath. Kirche, V, 1, K. 4; Probſt, Kirchl. Disciplin der drei erſten Jahrhunderte, III, 1; Hessey, Bampton Lectures on Sunday; A. Barry, Art. „Lords day“ in Smiths und Cheetams Dictionary of Chr. Antiquities II (Lond. 1880).

b) in praktiſch-ethiſcher und ſociologiſcher Hinſicht: Uhlhorn, Über die Sonntagsfrage in ihrer ſocialen Bedeutung, Leipz. 1870; Bröſel, Das Recht des Arbeiters auf den Sonntag, Leipz. 1876; P. Niemeyer, Die Sonntagsruhe vom Standpunkt der Geſundsheitslehre, Berl. 1876 (auch derſ.: Der Sonntag vom hygiein. Standpunkt aus betrachtet, Heidelb. 1880); M. Rieger, Staat und Sonntag, Frankf. a. M. 1877; Rohr, Der Sonntag vom ſocialen und ſittl. Standp., Bern 1879; W. Baur, Der Sonntag und das Familienleben, 1879. — Vergl. Sartorius, Lehre v. d. hl. Liebe, III, 1, 196—246; Hengſtenberg, Über Förderung der Sonntagsfeier, Ev. KZ. 1851, Nr. 41—48; Harnack, Prakt. Theol. I, 355 ff.; Vilmar, Th. Moral II, 224 ff. und Collegium, bibl., I, 136 ff.; Lehmann, Die Werke der Liebe, Vorträge über das Arbeitsgebiet der inneren Miſſ., 2. Aufl., Leipz. 1883, 161 ff. **Zöckler.**

Sonntagsſchulen. Es gibt deren von verſchiedener Art. Man kann etwa ſolche mit ſpezifiſch religiöſer Tendenz, ſolche, die als Surrogat für die Wochenſchule dienen ſollen, und die bloß realiſtiſchen für techniſche und Gewerbzwecke, zur Fortbildung für Handwerker u. ſ. w. unterſcheiden. — Sie kommen zuerſt auf katholiſchem Boden vor in Oberitalien. Hier iſt noch im Jahrhundert der Reformation Karl Borromeo (1538—84) der Stifter ſolcher Schulen für den Unterricht armer Kinder geweſen, und es ſollen noch heute in der Lombardei und im Venetianiſchen einige Hundert Sonntagsſchulen mit mehreren Tauſend Schülern beſtehen. Etwas ſpäter begegnen wir in deutſch-proteſtantiſchen Territorien geſetzlich eingeführten Sonntagsſchulen, die doch wol nichts anderes als durch den oder die Parochiallehrer in der Schule abzuhaltende ſonntägliche Ka-

techismuslehren gewesen sind. — Für uns kommen hier besonders die der neueren Zeit angehörigen religiösen Sonntagsschulen in Betracht, in denen die Tätigkeit freier Vereine im Dienst der „inneren Mission" ein weites Feld gefunden hat. Ihre Heimat ist bekanntlich England, wie sie denn auch hier und in dem ganzen weiten Gebiet des angelsächsischen Stammes, in den brittischen Inseln und Kolonieen (Canada, Westindien, Ostindien, Capland, Australien) und in den nordamerikanischen Freistaten die größte Verbreitung, aber auch in Frankreich, Holland, Deutschland und neuerdings auch in der Schweiz, in Skandinavien u. s. w. Eingang gefunden haben. Die erste Anregung zu denselben gab der Buchdrucker und Zeitungsredakteur Robert Raikes zu Gloucester, der, ein frommer christlicher Menschenfreund, durch das Erbarmen mit einer verwilderten Jugend bewogen, im Jare 1780 die erste Sonntagsschule eröffnete, um in derselben arme Kinder im Lesen und Gottes Wort zu unterrichten, und zunächst durch seinen Vorgang, dann auch seit 1783 durch die Presse in dem von ihm herausgegebenen „Gloucester journal" zur Nachfolge in dieser Arbeit aufforderte. Bei seinem Tode (5. April 1811) wurden die Sonntagsschüler in England und Wales schon nach Hunderttausenden gezält. Seitdem hat das Sonntagsschulwesen zunächst in Großbrittanien und Irland immer mehr einen großartigen Aufschwung genommen und ist als eine höchst populäre Sache in fortwärender Zunahme begriffen. Große Gesellschaften sorgen für Einrichtung von Schulen, für Herstellung von Schullokalen, für Ausbildung der Lehrer, für Lehrmittel, Bibliotheken, Herausgabe von Jugendschriften, Zeitschriften u. s. w., besonders in England schon seit 1803 die interkonfessionelle Sunday School Union und seit 1843 die episkopalistische Church of England S. S. Institute; die wesleyanische Methodistenkirche und die Quäker haben ihre eigenen Sonntagsschulen; auch die Unitarier und die Freidenker bleiben nicht zurück (unitarische S. S. Association seit 1834); den englischen Sonntagsschulen treten die schottischen sabbat schools zur Seite; in Irland machen katholische Sonntagsschulen den evangelischen Konkurrenz. In den vereinigten Staten hat die Sonntagsschulbewegung, die sich schon um 1790 dahin verpflanzte, diejenige des Mutterlandes noch überflügelt. Aus dem Bestreben, die Freunde der Sache zu einem gemeinsamen Wirken zu vereinigen, ist hier im J. 1824 die Americain S. S. Union hervorgegangen, die ihren Sitz in Philadelphia hat und das Werk in amerikanisch-großartiger Weise betreibt; schon im Stiftungsjare arbeiteten in ihr 1100 Hilfsvereine mit 88000 lauter freiwilligen Lehrern und über 590,000 Schülern; sie unterhält auch Sonntagsschulmissionäre, die besonders die entlegenen Territorien des Westens und Südens durchziehen, um neue Schulen zu gründen, die vorhandenen zu besuchen u. s. w. Einen Zweig derselben bildet seit 1864 die foreign S. S. Association mit dem Sitz in Brooklyn, die sich die Ausbreitung der Sonntagsschulen in allen Teilen der Welt, besonders auf dem Kontinent von Europa, zum Zweck gesetzt hat, deren Begründer und Präsident, der Kaufmann Albert Woodruff, schon seit 1862 auf widerholten Reisen in Europa erfolgreiche Propaganda für dieselbe machte. Bei der im Jare 1880, wo der Geburtstag der christlichen Sonntagsschulen in solenner Weise besonders in England begangen wurde, aufgenommenen Statistik wurden in dem vereinigten brittischen Königreich über 500,000 Lehrer und $4^1/_2$ Millionen Schüler derselben und in den nordamerikanischen Freistaten über 7 Millionen Schüler gezält.

Im Ganzen befanden sich

in Europa	550,201	Lehrer	5,333,813	Schüler
in Amerika	934,750	„	7,124,454	„
in den übrigen drei Weltteilen	19,872	„	223,000	„
Summa	1,504,823	„	12,681,267	„

In den engl.-amerik. Sonntagsschulen beschränkt sich der (bei den Episkopalen wol auf mehrere Vor- und Nachmittagsstunden ausgedehnte) Unterricht, an dem sich Personen aller Stände, vom hohen Statswürdenträger bis zum Tagelöhner, von der vornehmen Dame bis zum Fabrikmädchen, als freiwillige Lehrer beteiligen, mit

Gesang und Gebet verbunden, in der Regel grundsätzlich auf Lesen und biblische Geschichte oder sonstige religiöse Belehrung. Sie verfolgen im allgemeinen den Zweck kirchlicher Erziehung der Jugend (die häufig aus der Schule in die Kirche und wol auch aus oder nach der Kirche wider in die Schule gefürt wird), bei den Dissenters auch wol den methodistischer Bekehrung und dienen zugleich als würdige Sonntagsbeschäftigung nicht bloß für die Kinder, sondern auch für die Lehrer. One Frage hat die bekannte Strenge der englisch-amerikanischen Sonntagsfeier an der großen Verbreitung der Sonntagsschulen in den beiden genannten Ländern einen wesentlichen Anteil, wärend dieselben zugleich einem entschiedenen Bedürfnisse da entgegenkommen, wo kein Schulzwang existirt *), wo es auch nicht selten an einem regelmäßigen Religionsunterricht in den Schulen und einem geordneten Katechumenen- und Konfirmandenunterricht seitens der Prediger fehlt und mithin die Sorge für die religiöse Jugendbildung vielfach den Familien oder dem Zufall überlassen bleibt. — In Deutschland, wo die Sache der Sonntagsschulen seit 1864 infolge persönlicher Anregung durch den oben genannten Amerikaner Woodruff einen neuen Aufschwung genommen hat und in manchen Kreisen mit Vorliebe gepflegt wird (1880 zälte man 11,000 Lehrer und 213,000 Schüler), sind sie durchgängig auf den Zeitraum einer Stunde beschränkt und weniger schulmäßig als gottesdienstlich eingerichtet, daher auch schon vorgeschlagen wurde, sie nicht mehr Sonntagsschulen, sondern Kindergottesdienste zu nennen. In dieser Weise unseren Verhältnissen und Bedürfnissen angepasst und zweckmäßig geleitet, werden sie sehr segensreich wirken als Ergänzung des Schul- und Katechumenenunterrichts und als Ersatz für Jugendgottesdienste, wo es an denselben oder an öffentlichen Kinderlehren sonst fehlt, oder indem sie wie in der Schweiz neben der Kinderlehre für die noch nicht in diese eingetretenen Kinder gehalten werden. Ob sie indes auf allgemeine Verbreitung bei uns zu rechnen haben, oder man nicht doch am Ende darauf zurückkommen wird, mehr in Anschließung an das bei uns schon Vorhandene die Zwecke der Sonntagschule zu verfolgen, bleibt noch die Frage. Jedenfalls soll man sich hüten, das Gute, was wir haben, zu verkennen, und wie von unklaren Enthusiasten geschieht (z. B. Bröckelmann, Unser rechtlicher Name, Sonntagsschulen und Kindergottesdienste, Berlin 1882) den geordneten Schul- und kirchlichen Unterricht gegen die Sonntagsschulen herabzusetzen — sogar mit Anwendung banaler Phrasen von Zwang und Freiheit u. dgl.! Das heißt doch nur die Sache gerade bei den aufrichtigen Freunden der Kirche kompromittiren.

In den letzten beiden Jarzehnten ist auch bei uns eine reiche Sonntagsschullitteratur entstanden, sodass wir nicht wider wie bei der Abfassung unseres Artikels für die erste Ausgabe der Encyklopädie bloß auf Notizen und Nachrichten in Kirchenzeitungen und Zeitschriften angewiesen waren. Als Hilfsmittel zur Orientirung nennen wir: Zur Geschichte der Sonntagsschule, in Wiecherns fliegenden Blättern, Jahrg. 1846, Nr. 9; Tiesmeyer, Die Praxis der Sonntagsschule, Bremen 1874; R. Koenig, Beiträge zur hundertjährigen Geschichte der Sonntagsschulen, Monatsschrift für innere Mission, 3. Bd., Gütersloh 1883, S. 161 ff. — Über den Stifter der Sonntagsschule vgl. Alfred Gregory, Rob. Raikes, journalist and philantropist, London 1880; R. Koenig im Daheim, XVI. Jahrg., S. 635 f. **Mallet.**

Sophronius. Unter diesem Namen ist zunächst ein Zeitgenosse und Freund des Hieronymus erwänenswert, von dem De viris illustr. cap. 134 gesagt wird: Vir apprime eruditus laudes Bethlehem adhuc puer et nuper de subversione Serapis insignem librum composuit; de virginitate quoque ad Eustochium et vitam Hilarionis monachi opuscula mea in Graecum eleganti sermone transtulit, psalterium et prophetas, quos nos de Hebraeo in Latinum vertimus. Hier-

*) In England ist er jetzt seit 1870 eingefürt und zwar hauptsächlich auch auf Drängen der Sonntagsschulfreunde.

nach zu ſchließen war Sophronius ein Grieche, welchen Hieronymus ums Ende des 4. Jarhunderts mutmaßlich in Paläſtina kennen lernte und der außer eigenen Schriften auch mehrere von dieſem letzteren ſowie einen Teil der lateiniſchen Überſetzung des A. Teſtaments ins Griechiſche übertrug, ein Geſchäft, zu welchem der lange Aufenthalt des Hieronymus im Orient leicht Anlaſs geben konnte. Sonſtige Nachrichten über die Perſon des Sophronius ſind nicht vorhanden. Merkwürdig aber iſt ein Streit über die noch vorhandene griechiſche Verſion des Werkes De viris illustribus. Dieſe nahm ſchon Erasmus in ſeine Ausgabe des Hieronymus mit der kurzen Erklärung auf: Vertit hunc librum Graece Sophronius, cujus mentionem facit inter reliquos Hieronymus, nec sane infeliciter. Ex quo permulta restituimus exemplar emendatum ac vetustum nacti. Nachher iſt dieſelbe in J. A. Fabricii Biblioth. ecclesiastica, 1718 abgedruckt worden. Einigen Kritikern ſchien jedoch das Produkt verdächtig; beſonders nahm Iſ. Voſſius an dem ſchlechten Griechiſch und den zalreichen Fehlern der Überſetzung Anſtoß, ja er äußerte die Vermutung, Erasmus werde ſich wol ſelber das Vergnügen eines ſolchen griechiſchen Exercitiums gemacht haben, da er nicht einmal ſage, woher er ſein vorgeblich altes Exemplar erlangt. Damit fand jedoch Voſſius um ſo weniger Glauben, da ſich ergab, daſs ſchon Suidas jene Verſion mehrfach und faſt mit denſelben Worten citirt, alſo gekannt haben muſs. Am gründlichſten iſt Vallarſi in ſeiner Ausgabe des Hieronymus auf die Sache eingegangen. Er behauptet mit Recht, daſs jene Verſion keineswegs unbrauchbar oder apokryphiſch heißen dürfe, weiſt aber auch nach, daſs ſie an ſeltſamen Miſsverſtändniſſen im einzelnen leide und Einſchaltungen aus griechiſchen Schriftſtellern enthalte, die ſich ein Zeitgenoſſe und Freund des Hieronymus ſchwerlich erlaubt haben würde. Auch durch die Gräcität wird warſcheinlich, daſs der Verfaſſer ein Späterer war und ſich dabei einer an manchen Stellen verderbten Abſchrift des lateiniſchen Originals bediente. So werden z. B. cap. 22 die Worte in deliciis habuisse mit *μεταξὺ τῶν αἰδιλικίων ἐσχηκέναι* widergegeben, anderwärts wird ein comparavit, d. h. contulit, mit *ὠνήσατο* überſetzt. Auch eine Epistola ad Paulam et Eustochium, die ſich lateiniſch bei Hieronymus findet, iſt demſelben Verfaſſer beigelegt worden. — Vergl. beſ. Cave, De scriptt. eccl. p. 236; Fabric., Bibl. eccles. p. 11; Vallarsii, Opp. Hieron. ed. alt. II, p. 2, pag. 818; Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. IX, p. 158; Schroeckh, Kirchengeſchichte Bd. 11, S. 132; Zöckler in ſeiner Schrift über Hieronymus S. 385 ff. läſst dieſe Sache unerwänt.

Ein anderer **Sophronius** verſetzt uns in den Anfang der monotheletiſchen Streitigkeiten (ſ. d. Art. Bd. X, S. 792). Der vermittelnde Vorſchlag des Kaiſers Heraklius hatte unter anderen Orten auch in Alexandria Eingang gefunden, woſelbſt Cyrus, 630 Patriarch daſelbſt, nach vorheriger Rückſprache mit dem Kaiſer und dem Patriarchen Sergius von Konſtantinopel, ſich für dieſe Anſicht, alſo für die Behauptung einer einzigen gottmenſchlichen Wirkungsweiſe in Chriſto erklärte. Es gelang ihm, auf dieſe Weiſe viele Monophyſiten ſeiner Gegend zu gewinnen. Doch fand er einen Gegner in dem Mönch Sophronius aus Damaskus, einem Gelehrten oder Sophiſten, wie er genannt wurde, der an den Konſequenzen des Dogmas von Chalcedon ſtreng feſthalten wollte. Dieſer beſchuldigte den Cyrus, daſs er unter dem Vorwande des Friedens eine neue Häreſie in die Kirche einſchleppe. Zwar reiſte auch er mit dem Cyrus nach Konſtantinopel, unterredete ſich mit dem Sergius und wurde von ihm bewogen, ſich den Ausdruck *θεανδρικὴ ἐνέργεια* gefallen zu laſſen, übrigens aber auf den Folgerungen zu Gunſten einer in Chriſto anzunehmenden Zweiheit nicht weiter zu beſtehen. Als aber Sophronius im Jare 634 zum Patriarchen von Jeruſalem erhoben worden, ließ er ſich nicht mehr einſchüchtern. Sein **Cirkularſchreiben**, gerichtet an Sergius und den römiſchen Biſchof Honorius, den jener ins Intereſſe gezogen hatte, enthält eine umſtändliche dogmatiſche Darlegung, es wird auseinandergeſetzt, daſs nur die ſtrenge Unterſcheidung der beiden Naturen dem Glauben und Dogma entſpreche, und daſs aus ihr auch die Unterſcheidung zweier Wirkungsweiſen mit Notwendigkeit hervorgehe. Sophronius forderte, daſs man

ſich aller Konzeſſionen an die Monophyſiten enthalte, und ſchickte zum Zweck dieſer Verhandlungen einen Legaten an Honorius von Rom. Dieſe Schwierigkeiten veranlaſsten bekanntlich den Kaiſer, mit einem neuen dogmatiſchen Erlaſs, der ἔκθεσις von 638, vorzugehen. Zwei Jare vorher war Jeruſalem von den Sarazenen erobert worden, bei welcher Gelegenheit Sophronius den Chriſten freie Religionsübung auswirkte. — Die genannte ausſürliche Epistola encyclica nebſt den zugehörigen Berichten findet ſich bei Harduin, Acta Conc. III, p. 1258. 1315 (Concil. oecum. VI. act. 11 et 12). Außerdem wird das Buch des Johannes Moſchus: Pratum spirituale (λειμὼν πνευματικός), lateiniſch in Rosweydii Vit. Patr. Lugd. 1617, griechiſch in Front. Duc. Auctuar. II. p. 1057 und Coteler. Monum. eccl. Gr. II, p. 341, einigemal, wie von Johannes Damascenus (de imagin. orat. 1), auch unter dem Namen des Sophronius citirt. Vielleicht war es von dieſem dem Moſchus gewidmet oder von beiden verfaſst. Einige andere Schriften des Sophronius ſind handſchriftlich vorhanden oder lateiniſch edirt. Vgl. Cave, De script. eccl. p. 451; Walch, Geſch. der Ketzereien, IX, S. 17. 37. 115 ff.; Neander, Kirchengeſch. III. S. 248. — In dem Menologium Graecorum (Urbini 1727) wird dieſer Sophronius unter dem 11. März als Heiliger aufgefürt.

Ein dritter Sophronius, möglicherweiſe mit dem erſten identiſch, wird bei Phot. bibl. cod. 5, als Verfaſſer eines liber pro Basilio adv. Eunomium erwänt. — Endlich findet ſich derſelbe Name noch einigemal unter den Patriarchen von Alexandrien und Konſtantinopel. Vgl. Fabric. Bibl. Graec. IX, p. 158 sq. ed. Harl. **Gaß.**

Sorbonne, die, zu Paris, anfangs ein beſcheidenes Konvikt oder Collège für Ausbildung künftiger Geiſtlicher, verſchwiſterte ſich ſo innig mit der theologiſchen Fakultät der Univerſität und gewann im Laufe der Zeit eine ſolche Bedeutung, daſs ſie in der gemeinen Volks- und Literatenſprache mit dieſer Fakultät, manchmal ſogar mit der Univerſität ſelbſt verwechſelt wurde. — Schon Ende des 12. Jarhunderts beſtanden mehrere ſolche Collèges für Scholaren, die in denſelben Wonung und Koſt genoſſen, ſowie Aufſicht und Beihilfe zum gedeihlichen Beſuch der öffentlichen Schulen, die im Cloître Notre Dame, zu Sainte Geneviève, Saint Victor, Grand Pont (Pont au change), Clos Mauvoiſin (rue du Fouarre), Clos Bruneau (rue Jean de Beauvais) gehalten wurden. Die Zal der Studirenden wuchs bedeutend, als im Anfang des 13. Jarhunderts die Univerſität korporative Organiſation erhielt, und zwei Mönchsorden, die Dominikaner (Jacobins genannt, von ihrem erſten, in der rue S. Jacques gelegenen Kloſter) und die Franziskaner (Cordeliers) Lehrſtüle in der Hauptſtadt errichteten. Die Not war groß für viele Jünglinge; Verſuchungen und Unordnungen aller Art noch ſchlimmer. Da faſste ein Doktor der Theologie, Robert, geboren 1201 in Sorbon (nahe bei Rethel, Bistum Rheims), der aus niedrigem Geſchlecht, Kanonikus in Cambrai, dann in Paris, und Kaplan des Königs Ludwig IX. geworden war, den Gedanken, wenigſtens einigen Schülern die Mühſeligkeiten zu erſparen, deren bittere Erfarung er wol ſelbſt gemacht hatte. Vielleicht wollte er zugleich dem wachſenden Einfluſs der Bettelmönche entgegentreten; denn unter ſeinen Gehilfen finden wir den Kanonikus von S. Quentin, Kaplan des Königs, Wilhelm von S. Amour, wolbekannt durch ſeinen Eifer gegen die neuen Orden, dem er in der Schrift de periculis novissimorum temporum, 1256, einen kräftigen Ausdruck gab. Das Werk wurde vom Papſt verurteilt; das ſtörte aber nicht die Verbindung des Verfaſſers mit Robert, der, wenn kein bedeutender Denker, doch ein freimütiger Charakter war. Er hatte ſich an den König gewendet, deſſen Zutrauen er genoſs, und gemäß einer Urkunde vom Jare 1256, gewärte ihm Ludwig IX. „in vico Coupe-gueule (Bezeichnung einer abgelegenen und deshalb berüchigten Straße) ante palatium Thermarum“ ein Haus und Stallungen, „ad opus scholarium qui ibi moraturi sunt“. Bald erlaubte man den Bewonern des Collège beide Enden der Straße Nachts zu ſchließen; ſpäter wurde ihr der Name vicus de Sorbonia gegeben. Nicht nur hatten ſich mehrere Prä-

laten am Werk beteiligt; die römiſche Kurie erwies ihr Wolwollen. Alexander IV., 1259, und Urban IV., 1261, billigten die Stiftung als nützlich für Religion und ſchöne Wiſſenſchaften, und empfahlen ſie der Freigebigkeit der Biſchöfe, Äbte und Laien; Clemens IV. regelte die Beziehungen der Genoſſenſchaft zur Kirche.

Die erſte Einrichtung war auf 16 Jünglinge berechnet, je vier aus jeder der vier Nationen, in die ſich die Profeſſoren und Schüler verteilten, nämlich France, Picardie, Normandie und Angleterre (letztere, ſpäter Allemagne, umfaſste auch Schottland, Ober- und Niederdeutſchland). Schon nach einigen Jaren wurden fünf neue Plätze für flämiſche Pfleglinge geſtiftet, und andere ſuchten Aufnahme auf eigene Koſten. So wie die Franziskaner und Dominikaner für ihre Zöglinge Lehrer der Theologie hatten, gab auch Robert den ſeinigen welche: außer dem oben genannten Wilhelm von S. Amour, der nach mehrjäriger Verbannung 1263 wider lehren durfte, Odon von Douai, Laurent l'Anglais, dann Gérard von Rheims, Géraud von Abbeville, Raoul von Courtray, Regnaud von Soiſſons, Godefroy Desfontaines, Henri von Gand, Pierre von Limoges, Odon von Caſtres, Siger von Brabant, Poncard und Arnould von Hasnède. Ihre Geſinnung war die der Zeit, die dahin ſtrebte, die Theologie mit der Philoſophie zu verſönen und zu einigen, und dabei doch die Theologie in ihrer orthodoxen Reinheit und herrſchenden Stellung zu bewaren. Ein ſo glänzender Verein tüchtiger Lehrer zog ſchnell viele Zuhörer an und hob das Anſehen der neuen Anſtalt. Als im Jare 1270 die verſchiedenen Fakultäten ſich jede einen eigenen Verſammlungsort wälten, die juriſtiſche im Clos Bruneau, die des Arts in der rue du Fouarre, wurde die Wonung unſerer Genoſſenſchaft der Hauptſitz der theologiſchen Fakultät, was um ſo leichter geſchah, als dieſe Genoſſenſchaft Mitglieder aus allen Nationen zälte. Die Fakultät konnte wol anderswo eine Sitzung halten, tat es aber nur ſehr ſelten; und hauptſächlich dieſer Umſtand ſollte bald, one daſs das Jar könnte bezeichnet werden, die Verwechſelung der Sorbonne mit der theologiſchen Fakultät in der öffentlichen Meinung bewirken. Der Biſchof gab ſeinerſeits ein Zeichen des Zutrauens, indem er die im Cloître Notre Dame bis dahin gehaltenen Vorleſungen über Theologie in die Lokale der Sorbonne verlegte; im Jare 1271 kaufte Robert ein geräumiges, ſeinem Collège anſtoßendes Grundſtück, um den Teil der Schule des Cloître Notre Dame aufzunehmen, in dem die Knaben für theologiſche Studien vorbereitet wurden. Dieſe zweite Anſtalt, Collège de Calvi oder Kleine Sorbonne genannt, war für 500 Schüler berechnet. Durch dieſen Zuwachs trat die Congregatio in nähere Verbindung mit der Faculté des Arts; eine wichtige Erweiterung, da dieſer Fakultät und dem aus ihrem Schoß gewälten Rektor der Univerſität vorzüglich die Verwaltung der Collèges und der Univerſität gehörte. Als im Jare 1274 Robert ſtarb, war ſeine Stiftung ſchon hoch über die Hoffnungen gewachſen, die ſein nüchterner Sinn mag gefaſst haben. Vor ſeinem Tode hatte er dem Collège ſeine zinsfreien Güter vermacht, und die anderen einem Freunde, dem Kanonikus und ſpäter Kardinal Geoffroy von Bar, der ſie der Stiftung übergab, wol mit ſeinen Abſichten vertraut. Zugleich hatte Robert für Fortſetzung des Wolergehens der Congregatio pauperum magistrorum studentium in theologica facultate, durch weiſe Statuten geſorgt.

Eine eigentliche Quelle des hohen Anſehens und des damit verbundenen Einfluſſes der Sorbonne auf Schule, Kirche und Stat, ebenſo wie auf Theologie und Philoſophie, liegt in dem Umſtande, daſs an die in ihren Gebäuden wonenden Lehrer ſich eine bedeutende Anzal von Doktoren und Bacheliers des Hauſes als bleibende Gäſte anſchloſſen. Da ſie zu einer feſten Geſellſchaft in demſelben Geiſte und zu denſelben Zwecken ſich ausbildeten und dieſe Zwecke mit ebenſoviel Hingebung als Gelehrſamkeit verfolgten, ſtanden ſie in Allem wie ein Mann. Dieſer Geiſt des Hauſes breitete ſeine Wirkung aus, nicht nur durch die in verſchiedenen Ländern zerſtreuten ehemaligen Schüler, ſondern auch dadurch, daſs mehrere Doktoren ſich ſpeziell dem Studium der cas de conscience widmeten und infolge deſſen Anfragen aus allen Teilen Europas zuſtrömten.

Die im Hauſe wonenden unterſchieden ſich in zwei Klaſſen: die Gäſte und die eigentlichen Glieder. Die hospites, ceux de l'hospitalité, waren dem Hauſe affiliirt, aber demſelben nicht einverleibt; ſie hatten keinen Teil an der Verwaltung, aber genoſſen eine herzliche Gaſtfreundſchaft und konnten die reichen Bildungsmittel des Hauſes benutzen. Um hospes zu werden, muſste man Bachelier ſein, eine Theſe, die Robertina hieß, verteidigt haben und in drei Abſtimmungen die Mehrheit der Stimmen erlangen. Sobald der hospes den Doktorgrad erhielt, muſste er, wenn er nicht in die Klaſſe der socii aufgenommen wurde, die Anſtalt verlaſſen, behielt aber den Titel: Docteur de la Maison de Sorbonne *).

Um Socius zu werden, hatte man noch eine Vorleſung über Philoſophie zu halten und ſich zwei Abſtimmungen zu unterwerfen. Die Socii waren etwa 36 an der Zal; jeder hatte ſein eigenes Zimmer; die Bemittelteren bezalten eine Summe, die für den Unterhalt der Ärmeren, Socii bursales, beſtimmt war. Aber es herrſchte unter allen die vollſtändigſte Gleichheit: Omnes sumus sicut socii et aequales. Die Verwaltung lag in den Händen der Genoſſenſchaft, die ihre verſchiedenen Beamten wälte und ſich regelmäßig den erſten jedes Monates verſammelte; man beſitzt noch, auf der Nationalbibliothek und in den Archives, die Protokolle der Sitzungen bis zur Aufhebung des Collège, 1792. Der erſte Vorſteher, der Proviseur, regierte das Allgemeine und die äußeren Verhältniſſe, den Verkehr mit der Welt, mit der Univerſität, mit allen Autoritäten; er war der Univerſität zwar untergeordnet, aber von ſo bedeutendem Anſehen, daſs keiner ſeiner Stellung zu nahe trat; anfangs aus den Profeſſoren, bald aus den vornehmſten der Prälaten gewält, gab er Schutz und Glanz jedem Mitgliede des Hauſes, dem Hauſe, ſeinen Wünſchen und ſeinen Leiſtungen. Die Wal eines ſo hohen Würdenträgers muſste, laut der Bulle von Clemens IV., die Beſtätigung des Archidiakonus und des Kanzlers von Notre Dame, der Doktoren der Theologie, der Dekane der juriſtiſchen und mediziniſchen Fakultäten und der Prokuratoren der vier Nationen erlangen. Vier Seniores, unter den älteren Mitgliedern gewält, hatten die ſchwierigeren Angelegenheiten zu beſorgen und die Erhaltung der alten Gebräuche zu bewachen. Der Prior, unter den jüngeren Mitgliedern järlich gewält, war mit den laufenden Geſchäften beauftragt. Sodann kamen die Profeſſoren, der Prokurator, der Bibliothekar u. ſ. w. Von den übrigen Schulen empfingen dieſe und jene ihre Profeſſoren der Philoſophie immer aus den Mitgliedern der Sorbonne.

Organiſation, Disziplin, Stundenplan der Sorbonne wurden ſo ſorgfältig angelegt, eingehalten und nach reiflicher Beobachtung modifizirt, daſs von nun an jedes neuerrichtete Collège ſo viel als möglich nach dieſem Muſter ſich geſtaltete. Seine in 38 Artikel formulirten Statuten, beinahe noch die von Robert, findet man bei Bulăus, Histor. Univ. Paris Tom. III, 223. 420. Die hohe Wiſſenſchaft, auf welche die Sorbonne hielt, war die der Zeit, die Theologie. Auf dieſe, unter ihrer reinſten, d. h. kirchlichſten Form, zielt in der Sorbonne Alles hin, mehr als in allen übrigen Collèges. Die philologiſchen Studien waren bis ins 14. Jarhunderts auf die lateiniſche Sprache beſchränkt. Wie es mit der Kenntnis der anderen Sprachen beſtellt war, darüber belehrt uns eine Stelle des erſten Katalogs der Bibliothek, wo es von einer Handſchrift heißt: liber quidam in graeco vel arabico vel hebraico (ſ. J. Matter, Pièces rares, p. 14 sq.). Erſt ſeit das Konzil von Vienne verordnete, daſs für die griechiſche, hebräiſche, chaldäiſche und arabiſche Sprache je zwei Lehrſtüle zu Rom, Bologna, Salamanca und Oxford errichtet werden ſollten, was nicht ſchnell und nicht ſtreng

*) Es waren noch drei andere Klaſſen von Doktoren: die Docteurs de la maison de Navarre, von dem von Jeanne de Navarre 1304 geſtifteten Collège (jetzt Ecole polytechnique); die Docteurs religieux, die den Mönchsorden angehörten; endlich die Ubiquiſten, die weder Religieux noch den zwei Collèges affiliirt waren. Aber alle vier hießen Docteurs en Sorbonne, da ſie dort ihre Soutenance beſtanden und ihren Titel erworben hatten.

befolgt wurde, bekamen die Zöglinge der Sorbonne dann und wann Gelegenheit, mit dieſen Sprachen, bekannt zu werden. Nur von Zeit zu Zeit fanden ſich dazu Profeſſoren, und nur wenige Schüler benutzten die ſich darbietende Bereitwilligkeit derſelben. Noch im Jare 1458 machte im akademiſchen Kreiſe das Anerbieten eines Gelehrten, Griechiſch zu lehren, einiges Aufſehen, wurde von der Facultas artium freudig begrüßt und mit einem järlichen Gehalt von 100 Thalern beehrt. Lateiniſche Grammatik ward in der Sorbonne beſtändig geübt, nicht aber Rhetorik, deren Wiederaufblühen erſt auf das der Wiſſenſchaften überhaupt folgte. Erſt unter Nikolaus von Clemengis, der dem Collège de Navarre angehörte, erſtand ſie wider in ſchöner Geſtalt. — Die Logik und Dialektik hingegen nahmen in der Propädeutik die größte Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Jedoch erſcholl ſchon damals die ſeitdem ſo laut gewordene Klage, daſs ſowie die Schüler ihren leichten Vorrat von Kenntnis der Grammatik und Logik erworben, ſie alsbald den nützlichen Studien zuliefen. Im ganzen waren vier Jare der Logik, Naturkunde und Philoſophie gewidmet. Im Hauſe ſollte eine kurze Logik, nicht die Summae oder die gedehnteren Lehrhefte, welche immer in der Theologie ſo große Bedeutung hatten, ſondern die kürzeren Paragraphen, die Summulae, wie ſie für die Zeit verfaſst worden, eingeübt werden. Hierauf ſollte die alte Logik folgen, d. h. wol nicht die der Alten, ſondern die herkömmliche, aus den ariſtoteliſchen Schriften zuſammengeleſene. Es geſchah dies im Hauſe oder in den öffentlichen Vorleſungen. Und ſomit ſollten die Zuhörer der Facultas artium zuletzt im Stande ſein, die Schriften oder die Bücher über die Natur (von Ariſtoteles) und die eigentliche Philoſophie, zu der auch Mathematik und Aſtronomie gehörten, zu faſſen. Aber dieſe Verordnungen wurden wenig befolgt, da die künftigen Geiſtlichen zur Theologie eilten, wie ihre Gefärten zu den nützlichen Studien. Nur als Dienerin der Theologie war die Philoſophie geachtet. — Auch für das Studium der Theologie, das gewönlich ſieben Jare dauerte, bald aber auf eine geringere Zeit herabgeſetzt wurde, waren die Statuten dem erſten Anſchein nach genügend. Es ſollten die bibliſchen Texte und die Dekrete der Konzilien als die reinſten Quellen zum Grunde gelegt werden; aber die dogmatiſchen Lehrbücher nahmen die meiſten Stunden weg, und Roger Baco klagt, daſs man zu Paris nicht den heiligen Texten, ſondern den Sentenzen die erſte Stelle gebe. Übrigens waren die Vorleſungen meiſtens den Baccalaren überlaſſen; die Magistri hatten ſich die Predigt und den Vorſitz bei den Disputationen vorbehalten. Mit der Zeit geizte man nicht. Nach vier bis ſieben Jaren Philoſophie, nach fünf bis neun Jaren Theologie, wurde eine der Theſen, die Sorbonique, vom Kandidaten allein, one Präſes, von ſechs Uhr morgens bis 6 Uhr abends, nur die kurze Mittagserfriſchung abgerechnet, ununterbrochen verteidigt. Aber nicht bloß von Sorboniſten, ſondern von Gelehrten aus allen Schulen wurde ſie zur Schau geſtellt. Sie war von dem berühmten magister abstractionum Fr. Mairon erſonnen; daher ihr anderer Name certamen maironicum. So ſelten waren die Handbücher, daſs die meiſten Scholaren nichts anderes beſaßen als die diktirten Hefte. Jedoch befleißigten ſich die meiſten Collèges Bibliotheken anzulegen, und unter den erſten trug Robert Sorge, ſeinen Scholaren nützliche Bücher zu verſchaffen; ſeine eigene, ziemlich reiche Sammlung ging mit ſeinem Vermögen an die Genoſſenſchaft über, und es wurde bald ein frommer Gebrauch, nicht nur unter den Socii, ſondern auch unter den Freunden des Hauſes, ihm Handſchriften zu ſchenken, oder, was öfter der Fall war, zu vermachen; die Sorbonne erhielt ſo eine bedeutende, berühmte Bibliothek. Der Name des Woltäters war auf der letzten Seite des Buches geſchrieben. Die Sammlung war in zwei Niederlagen verteilt; in der erſtern, magna libraria, befanden ſich die libri cathenati, und eine Verordnung von 1321 beſtimmt, daſs de omni scientia et de libris omnibus in domo existentibus saltem unum volumen, quod melius est, ponatur ad cathenas in libraria communi, ut omnes possint videre, etiamsi unum tantum sit volumen, quia bonum commune divinius est quam bonum unius. Erſt im Jare 1615 wurden die Ketten abgeſchafft. Die libraria parva war für die Doubletten beſtimmt und für die Bücher, die nicht jeder leſen durfte.

Daſs die Theologie in ihrer ganzen Reinheit oder Orthodoxie nach den Konzilien und Vätern vorgetragen würde, darauf hielt die Sorbonne ganz beſonders. So wie die Pariſer Univerſität hierüber in der Kirche wachte, ſo wachte die Sorbonne in Paris. Offiziell gehörte dieſe Bewachung dem Diözeſan, der auch bisweilen die in den Schulen vorgetragenenen Irrtümer cenſirte, z. B. über die Causa prima, die Essentia causae primae, die Geomantia und Necromantia. Offiziös wurde ſie gerne von der Sorbonne ausgeübt. Doch iſt hier wol zu unterſcheiden. Wenn die Geſchichte ſagt, daſs die Sorbonne öffentlich zur Verteidigung der Lehre auftrat, ſo iſt nicht das Collège und nicht die in demſelben wonhafte Société der Sorbonne, ſondern die in den Gebäuden ſich verſammelnde theologiſche Fakultät zu verſtehen. Die Pariſer Univerſität beſchickte Kirchenverſammlungen mit Doktoren aus der theologiſchen Fakultät, nicht die Sorbonne tat es, ſelbſt da nicht, wo der populäre Sprachgebrauch die Sorbonne nennt. Daſſelbe gilt, wenn von Delegationen oder vom Einſchreiten der Sorbonne bei politiſchen Verſammlungen die Rede iſt. — Aber im Grunde iſt es doch meiſtens die eigentliche Sorbonne, wo die gelehrteſten und wachſamſten Theologen wonen, welche das Auge, den Mund und die Feder der theologiſchen Fakultät, ja ſelbſt der Univerſität leitet. Sie iſt es z. B., die durch ein Sendſchreiben an die Biſchöfe zur Abſchaffung des Narrenfeſtes mant. Sie ſtellt ſich mehr als einmal der Erhebung des Peterpfennigs, ſowie der Inquiſition entgegen. Sie, nicht die Univerſität, iſt es, welche troz des Widerſtands der Handſchreiber, Illuminirer u. ſ. w. die erſten deutſchen Buchdrucker Ulrich Gering, Michel Friburger und Martin Krantz aus Mainz (1469), berufſt und in den Gebäuden des Collège die erſte Preſſe einrichten läſst. Dagegen war es die Univerſität, die für die Lehre der Franziskaner über die unbefleckte Empfängnis 1387 ſich erklärte, doch wol unter Anleitung der Sorbonne. Bei den Konzilien erſchien die Sorbonne im Namen der Univerſität und in der Perſon ihrer ausgezeichnetſten Doktoren, beſonders in der Zeit des päpſtlichen Schisma und in der Zeit der verſuchten Kirchenreformen. Der Kardinal Peter d'Ailli war socius der Genoſſenſchaft; Gerſon hatte ſeit dem vierzehnten Jare im Collège de Navarre ſtudirt, war aber Schüler d'Aillis, Nicolas de Clemenge befreundet. In dieſen frommen und edeln Repräſentanten der Pariſer Univerſität erſcheint auch der Geiſt der Sorbonne, ein ernſter, behutſamer, etwas ängſtlicher Geiſt, der einen Mittelweg ſuchte zwiſchen Obſkurantismus und verwegene Neuerungsſucht, den Anmaßungen der Päpſte und der ungelehrten Bettelmönche widerſtand und Hus auf dem Konzilium von Konſtanz preisgab, ein Geiſt änlich dem, den wir ſpäter bei einer andern, ebenfalls in Frankreich einflusreichen Genoſſenſchaft finden, die Congrégation de S. Sulpice.

Dieſe Geſinnung erklärt uns das Verhalten der Sorbonne im 16. Jarhundert. Für die Reformation hatte ſie kein Verſtändnis. Zwar trat bei den dadurch erregten Kämpfen die theologiſche Fakultät in den Vordergrund*); ſie ſelbſt verurteilte im April 1521 verſchiedene aus Luthers Schriften gezogene Sätze. Hingegen übernahm das Parlament die Rolle, Melanchthons Beantwortung der Pariſer Cenſur zu verbrennen und die Univerſität, weil ſie der Verbreitung des „Libells" nicht geſteuert hatte, zu größerer Wachſamkeit zu manen. Ebenfalls der Sorbonne lato sensu gehört eine ganze Reihe von änlichen Schritten an, gegen Berquin, Leſèvre d'Etaples und Erasmus (wegen der Kolloquien und der Paraphraſe), Michel Cop (wegen ſeiner als Rektor gehaltenen „calviniſchen Rede"), die neuen Prof. des Griech. und Hebr. am Collège de France (es möge das Parlament ihnen verbieten, die hl. Schrift nach dem Hebräiſchen und Griechiſchen zu erklären one Erlaubnis der Univerſität), gegen das Gutachten oder die 12 Artikel von Melanchthon, die der König ſelbſt ihr mitteilte, gegen Dumou-

*) Als bei Einberufung des Konzils von Trident die Univerſität ſich nicht regte und der Kardinal de Lorraine, Supérieur de Sorbonne, mit 40 Geiſtlichen nach Trident abging, ſchickte die theologiſche Fakultät 12 ihrer Doktoren mit.

lins Schrift über die päpstliche Gewalt (Commentarius ad edictum Henrici II, 1551); so auch das Glaubensdekret vom 18. Januar 1543, das der König in ein Edikt verwandelte, und das von ihr verfaßte Verzeichnis der censirten Bücher von 1544. Hingegen wurde die Censur aller neu erscheinenden Bücher den höheren Fakultäten der Universität übertragen. Doch beauftragte das Parlament schon im Jare 1562 aufs neue die theologische Fakultät, ein Verzeichnis der von ihr mit Censur belegten Bücher herzustellen und zu veröffentlichen. Selbst die Schriften von angesehenen Bischöfen wurden diesmal in den Index eingetragen. Im folgenden Jare versammelte der Rektor die Deputirten der Universität in der Sorbonne, um beim Parlament gegen ein Toleranzedikt einzukommen, das der König den rebellischen Häretikern zum großen Nachteil der Universität und der christlichen Republik zu gewären gesonnen sei. Als im Jare 1566 der bewunderte Volksredner, Professor des Collège de Navarre René Benoit, eine Übersetzung der Bibel mit einer warmen Empfehlung der Verbreitung der heiligen Schrift in der Volkssprache ausgab, witterte, nicht mit Unrecht, die Sorbonne eine Importation von Genf; das Werk wurde zur Unterdrückung verurteilt und der Verfasser aus der theologischen Fakultät ausgeschlossen. Er blieb es, bis er unter Heinrich IV. retraktirte, um als ältester Doktor das Dekanat übernehmen zu können. Indes muß doch anerkannt werden, daß die Sorbonne dies alles zwar im Verband mit der Kirche getan, aber nicht als ihre blinde Dienerin, sondern als Dienerin der angenommenen Lehre, wie sie dieselbe verstand, und erste Verteidigerin der gallikanischen Rechte, wie sie dieselben liebte. Wie einerseits gegen alle protestantischen Bestrebungen, so kämpfte sie andrerseits gegen alle jesuitischen Übergriffe. Der Kardinal von Lothringen, Supérieur du Collège, de la Congrègation et Société de Sorbonne, aber nicht Dekan der theologischen Fakultät, hatte den Jesuiten bei Heinrich II. das Privilegium, in Paris ein Collège zu errichten, verschafft; aber das Parlament hatte bei der Prüfung der Sache dieselbe dem Gutachten des Bischofs und der Sorbonne, d. h. der theol. Fakultät, zugewiesen. Und diese, noch strenger als der Bischof, erklärte 1554 die neue Gesellschaft gefärlich für den Glauben, für den Frieden, für die monastische Disziplin. Ebenso freimütig beleuchtete und bestritt sie das sittenverderbliche Werk von Martin Becan, die Controversia anglicana de potestate regis et pontificis, 1612, obgleich die Königin Maria von Medicis ihr verboten hatte, mit demselben sich zu befassen. Mit gleicher Energie verfur sie 1625, sowie die Universität überhaupt, gegen das Werk von Santarel, Tractatus de Haeresi, das Vieles von Mariana wider vorbrachte, besonders die Lehre von der Bestrafung der Fürsten durch die richterliche Gewalt der Päpste. Im Jare 1626 trat sie gegen das in Sprache und Grundsätzen die allgemeine Moral so schwer beleidigende Buch von Franz Garasse auf, la Somme théologique.

Leider wurde mehrmals die Sorbonne in stürmische Bewegungen hineingerissen. Die Sitten der Zeit gestatteten ihr nicht, der Politik, selbst bei manchen Auftritten in den Straßen, fremd zu bleiben. Der Bund der Ligue wurde in ihren Mauern gestiftet, genärt, erhalten. Wärend der Unruhen dieser langen und blutigen Intrigue war sie ein blindes Werkzeug in den Händen der Guisen. Die Sorbonne entband die Untertanen des Königs Heinrich III. ihres Eides; ihre Prediger lehrten Widerstand, selbst mit Königsmord verbunden, im strafbarsten Taumel; sie erklärte Heinrich IV., den nach dem Gesetze legitimen Erben der Krone, derselben unwürdig wegen Häresie, und verlustig wegen boshafter Verstockung. Wie sie früher Sorbonne Bourguignonne, anglaise, geheißen hatte, so folgen die Spitznamen Sorbonne guizarde oder espagnole und Sorbonne ultramontaine, düstere Perioden in ihrer Geschichte bezeichnend.

Jedoch die Zeiten wurden wider besser, und es schien, als sollte dem alten Ruhm ein neuer Glanz hinzugefügt werden. Im Jare 1706 hatte der 22järige Bischof von Luçon, Richelieu, um Aufnahme als hospes und socius zugleich gebeten, und die Societät „habita ratione ejus dignitatis episcopalis“ hatte in die Supplikation eingewilligt. Richelieu, als er Kardinal und Premier Ministre geworden war, entschloß sich, die alten baufälligen Gebäude des Collège auf eigene

Kosten zu erneuern. Es wurde alles niedergerissen, mehrere neue Grundstücke angekauft und am 26. März 1627 der Grundstein des stattlichen, noch jetzt bestehenden Baues gelegt. Jedoch war das Mauerwerk noch nicht vollendet, als Richelieu starb, 1642; da die Erben sich weigerten, ihre Pflicht zu erfüllen, vermittelte das Parlament 1660 einen Vergleich, kraft dessen die Sorbonne in Besitz der Bibliothek des Ministers kam, einer reichen Sammlung, die der gewaltige Machthaber sich auf seine Art gebildet hatte; so war unter anderem die Bibliothek der Stadt La Rochelle durch Konfiskation angeeignet worden.

Von der Versuchung, an einer politischen Agitation teilzunehmen, war keine Sprache mehr unter Ludwig XIV. Es war eher dem Hofe angenehm, dass die Sorbonne die Freiheiten der gallikanischen Kirche verteidigte und den 8. Mai 1663 die sechs Sätze dem König überreichte, die gleichsam die Vorläufer der berühmten 4 Propositions von 1682 bildeten. Jedoch als Ludwig XIV. Forderungen aufstellte, die die herkömmliche Lehre gefährdeten, erwies sich der alte Sinn, und von 128 Doktoren fanden sich nur 49 bereit, die vom König beliebte Bulle Unigenitus 1713 one allen Protest anzunehmen.

So stand noch zu Anfang des 18. Jarhunderts die Sorbonne als wissenschaftliches Organ der Kirche und Hüterin des reinen Glaubens. Bei Peter des Großen Anwesenheit in Paris brachte sie 1717 einen jener Vereinigungsversuche der römischen und der griechischen Kirche in Vorschlag, die schon so oft unternommen worden und den der Fürst wol aufnahm, der sich aber, wie alle seine Vorgänger, zerschlug, und zwar gleich nach einem zwischen der Sorbonne und dem russischen Klerus gewechselten Schreiben. Im Jare 1768 besuchte Christian VII. von Dänemark die Sorbonne, wonte einer kurzen Disputation bei, kam in die Bibliothek, und da man auf seine Frage, ob eine dänische Bibel da sei, eine negative Antwort gab, versprach er, eine zu schicken.

Wärend die glänzende Stellung in herkömmlicher Weise fortdauerte, war doch schon seit längerer Zeit die Sorbonne der neuen Richtung der Geister entfremdet und eine Reihe von Tatsachen gab immer mehr ihre Isolirung kund. Im Jare 1624 erwirkte sie bei dem Parlament, um der von der neueren Philosophie angebanten Forschung die Türe zu schließen, einen Beschluss, der bei Androhung körperlicher Züchtigung, ja bei Todesstrafe verbot, irgendwie gegen die approbirten Auktoren zu lehren, wobei sie immer die Schriften des Aristoteles im Auge hatte. Dieser Beschluss wurde aber bald abgeschafft. — Descartes beugte sich fein vor der Sorbonne und unterwarf sein freies Schaffen ihrem Gutdünken; dessenungeachtet stieß die Sorbonne seine Lehre zurück. Aber bald rühmten die angesehensten Denker des Landes, Malebranche, P. Mersenne, P. Lamy, Arnauld, Nicole, Fénelon, Bossuet, die Leistungen des geächteten Philosophen. — Im Kampfe zwischen den Jesuiten und Jansenisten hätte gern die Sorbonne, ihrer Tradition gemäß, eine mittlere Stellung eingenommen. Der ungestüme Geist Antoine Arnaulds duldete es nicht, und er wurde 1656 von der Sorbonne ausgeschlossen. Achtzig Doktoren zogen es vor, aus der Versammlung auszutreten, denn die Verurteilung Jansens und Arnaulds zu unterschreiben. Auf Arnaulds Anregung ergriff Pascal die Feder. Seine Provinciales (Oktober 1656 bis März 1657) galten hauptsächlich der Lehre der Jesuiten; aber die im Streite von verschiedener Seite aufgebrachten Subtilitäten waren mit einer Schärfe gegeißelt, die die Würde der theologischen Fakultät gewaltig erschütterte. — Als im Jare 1671 die Universität auf Begehren der medizinischen Fakultät eine Erneuerung der Edikte von 1624 von Lamoignon, dem Präsidenten des Parlaments, forderte, verfertigte der Dichter Boileau, sonst ein Freund der Sorbonne, der sein Bruder angehörte und mit deren Dekan Morel er selbst wol stand, ein Arrêt burlesque donné en la Grand' Chambre du Parnasse, das von ganz Paris gelesen, beklatscht wurde; Fr. v. Sévigné schreibt (6. Sept. 1671), dass sie das Stück „parfait“ findet. Das Urteil, gesprochen gegen une inconnue nommée la Raison, qui aurait entrepris d'entrer par force dans les écoles de philosophie, galt besonders den Medicinern und Astronomen; die Sorbonne war darin nicht genannt; aber da unter anderem auch die „entités, identités, virtualités, eccéités

et autres pareilles formalités scotistes hergeſtellt werden en leur bonne fame et renommée, wurde auch die Scholaſtik, d. h. die Theologie, von dieſem Spott getroffen. — Viel direkter waren die Angriffe Voltaires. Nicht nur ließ er 1751 eine wo nicht von ihm ſelbſt ausgearbeitete, doch ausgefeilte Schrift erſcheinen, mit dem ominöſen Titel: Le Tombeau de la Sorbonne (Oeuvres de Voltaire par Beuchot t. XXXIX. p. 534), wo erzält wurde, wie eine Theſe des Abbé de Prades (wol der Verfaſſer der Flugſchrift) von der theologiſchen Fakultät zuerſt öffentlich angenommen, dann von derſelben verurteilt worden ſei, weil die Idées innées von Descartes bei ihrem Auftreten als die verderblichſte Häreſie verworfen, jetzt als die Stütze der Religion gegenüber der Lehre von Locke und Condillac von der Sorbonne betrachtet würden. Die Zeitgenoſſen gaben der Schmähſchrift nicht mehr Bedeutung, als ſie verdiente. Aber Voltaire, in ſeinen unzäligen Briefen, Romanen, Schriften aller Art, iſt unermüdlich an Stichwörtern gegen Theologie, Doktoren, Sorbonne. Um den Ton zu kennen, reicht es hin die Prophétie de la Sorbonne (Beuchot XLIII, p. 558) und den Artikel Théologien im dictionnaire philosophique zu leſen. Nun war aber Voltaire das hochgefeierte Vorbild für eine Menge von Litteraten.

Die Stellung der Sorbonne zur Wiſſenſchaft der Zeit und den Tendenzen des Jarhunderts wurde mit jedem Tage ſchwieriger bis zu dem ihrer Auflöſung durch die Dekrete von 1789 und 1790, welche nicht das Inſtitut, aber Einkünfte und Gebäude der Sorbonne mit allen übrigen Collèges und mit der ganzen Univerſität, wie alles kirchliche Eigentum der Nation übergab. Am 5. April 1792 war das Inſtitut ſelbſt aufgehoben. Die Manuſkripte der Sorbonne, gegen 2000 an der Zal, darunter die eigenhändig geſchriebenen Homilien von Robert, kamen auf die Bibliothèque nationale. Die gedruckten Werke wurden an verſchiedene Sammlungen der Hauptſtadt (Bibliothèque Mazarine u. ſ. w.) verteilt.

Allbekannt iſt die jetzige Beſtimmung der ſogenannten Sorbonne, d. h. der dem öffentlichen Schatze anheimgefallenen Gebäude: ſie iſt der Hauptſitz der Académie de Paris und enthält die Wonungen für den Rektor und ſeine Bureaux, mehrere Profeſſoren und Dekane, eine jüngſt gegründete Bibliothèque de l'Université und Hörſäle für drei Fakultäten, Théologie, Lettres und Sciences, die daſelbſt ihre Vorleſungen und Prüfungen halten. Der Miniſter des öffentlichen Unterrichts teilt järlich im größten der Säle die Preiſe des Concours général aus. Noch ſteht Richelieus Grabmal als Zierde der Kapelle. Bedeutende Vergrößerungen der Gebäude ſind in neuerer Zeit beſchloſſen worden.

Nicht ganz verſchwunden iſt in ihren Räumen jede Spur des alten Zuſammenwonens von Theologie, Philoſophie und Sprachwiſſenſchaft, auch vielleicht nicht ganz der ehemalige Geiſt, der in jeder dieſer Wiſſenſchaften herrſchte; doch gehören jetzt Geſtalt und Form der beiden letzten unſtreitig mehr dem 19. Jarhundert als irgend einem anderen an. Allzubekannt, um hier mehr als angedeutet zu werden, iſt die Rolle, welche nicht nur in den wiſſenſchaftlichen, ſondern auch in den politiſchen und religiöſen Umwandlungen der Zeit drei hervorragende Profeſſoren, Guizot, Couſin, Villemain, von 1817 bis 1830 geſpielt haben, nach Vortritt von Laromiguière und Royer Collard, nur mehr noch als dieſe in die ſocialen Verhältniſſe und Beſtrebungen des Tages eingreifend, die Schüler den Lehrern wie in den berühmteſten Zeiten oft mit Anregung vorangehend. Eine gleiche Rolle, wie die Sorbonne, hat früher keine andere Schule in Europa geſpielt; für Politik, Kirche und Stat hat ſie vielleicht zu viel, für Philoſophie, Theologie, Wiſſenſchaft überhaupt vielleicht zu wenig im Vergleich mit Stellung und Mitteln geleiſtet. Über die Frage, wie man in der geiſtigen Welt zu einem hohen Einfluſſe gelangt und wie man denſelben verliert, gibt keine andere gelehrte Anſtalt mehr Licht, als die Sorbonne.

Man ſehe: Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis. 6 Bände in Folio, Paris 1665 u. ff. (von der Sorbonne mit Cenſur belegt); Crevier, Histoire de l'université de Paris; Paris 1761, 7 vol. 12° (geht auch nur bis 1600 und iſt dem vorhergehenden Werke entnommen); Duvernet, Histoire de la Sorbonne,

dans la quelle on voit l'influence de la Philosophie sur l'ordre social, Paris 1790, 2 vol. 8° (viel Deklamation); Dubarle, Histoire de l'université de Paris, 1844, 2 vol. 8°; Maldonat et l'univ. de Paris au VI. siècle, par le R. P. Prat., Paris, 1856, 8°; Bergier, Dictionnaire de Théologie, unter dem Art. „Sorbonne" (in der Encyclopédie méthodique, Paris 1790, t. III); Ch. Jourdain, Index chartarum pertin. ad hist. univers. Paris., Paris 1862, in fol.; von demſelben eine Fortſetzung des Werks von Duboulay bis Ende des 18. Jarhunderts, Paris 1862—1864; A. Franklin, La Sorbonne, 2. éd., Paris 1875, in 12° (behandelt beſonders die Geſchichte der Bibliothek). **Matter.**

Soter, nach Hegeſipp (bei Euſebius h. e. IV, 22) und Irenäus (adv. om. haer. III, 3, 3), Nachfolger des römiſchen Biſchofs Anicet. Sein Epiſkopat begann nach Euſebius (h. e. IV, 19) im achten Jare der Regierung des Marcus Aurelius und erſtreckte ſich (nach V, 1) bis in das ſiebzehnte Jar desſelben. Der Katalogus Liberianus gibt die Dauer auf neun Jare, drei Monate und zwei Tage an. Lipſius (Chronol. der römiſchen Biſchöfe S. 186) berechnet unter Bezweifelung der Angabe des Euſ., daſs ſein Epiſkopat 166 oder 167 begonnen und 174 oder 175 geendet habe. Bekannt iſt von Soter nur, was ſich aus dem Bruchſtücke des Briefes des korinthiſchen Dionyſius an Soter (bei Euſebius h. e. IV, 23) ergibt. Darnach ſandte Soter, eine altüberkommene Sitte der römiſchen Gemeinde befolgend, der Gemeinde in Korinth eine Unterſtützung und begleitete dieſe Gabe mit einem Briefe erbaulichen Inhalts. Der Brief des Dionyſius iſt das Antwortſchreiben. Nach einer, freilich ſehr ſpäten Nachricht, iſt Soter einer der früheſten litterariſchen Gegner des Montanismus (Praedest. 26: Scripsit contra eos librum s. Soter, papa urbis et Apollonius, Ephesiorum antistes. Contra quos scripsit Tertullianus, presbyter Carthaginiensis).

Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Rom. p. 9; Langen, Geſchichte der röm. Kirche 1881, S. 152 ff. **Hauck.**

Soto (Franziskus), Dominikus de, der Son armer Eltern, geboren im Jare 1494 in Segovia, erhielt ſeinen erſten Unterricht in ſeiner Vaterſtadt. Sein Vater, ein Gärtner, hatte ihn Anfangs dazu beſtimmt, die Gärtnerei zu erlernen; doch die Fähigkeiten des Knaben und deſſen Luſt zum Lernen veranlaſsten ihn, für die weitere Bildung des Sones zu ſorgen. Da er nicht im Stande war, den Unterhalt des Sones zu beſtreiten, muſste dieſer in dem Dorfe Ochando als Sakriſtan eintreten. Nach längerer Dienſtzeit, wärend welcher Franziskus immer wiſſenſchaftliche Beſchäftigung ſuchte und ſich fortbildete, gelang es ihm endlich, die Univerſität zu Alcala zu beziehen, wo er beſonders unter der Leitung des Thomas von Villanova ſtudirte. Dann beſuchte er die Univerſität zu Paris, wo er ſich mit Philoſophie und Theologie beſchäftigte und promovirte. Im Jare 1520 kehrte er nach Spanien zurück und trat in Alcala als Lehrer der Philoſophie, zugleich auch als ſiegreicher Gegner des dort geltenden Nominalismus auf. In dieſer Zeit beſchäftigte er ſich mit der Abfaſſung ſeiner Commentarii in Aristotelis Dialecticam (Salman. 1544; auch ſpäter oft wider gedruckt), Categorias (Venet. 1583) und Libros VIII physicorum (Salman. 1545), wie auch der Summulae (Salm. 1575). Plötzlich faſste er den Entſchluſs, dem Kloſterleben ſich zu widmen; zunächſt wollte er in Montſerrat Mönch werden, dann aber begab er ſich nach Burgos, wurde Dominikaner (1524), legte Profeſs ab (1525) und nahm nun ſtatt ſeines Taufnamens Franziskus den Namen Dominikus an. In Burgos lehrte er Philoſophie und Theologie, bis er ſeit 1532 als theologiſcher Lehrer in Salamanca auftrat, wo er neben Johannes Victoria und Melchior Canus die ſcholaſtiſche Theologie vertrat. Im Jare 1545 wurde er vom Kaiſer Karl V. zum Teilnehmer am Konzil zu Trident ernannt. Hier übte er einen bedeutenden Einfluſs, fungirte in den vier erſten Sitzungen zugleich als Vertreter ſeines Ordens, in den beiden folgenden als Stellvertreter des neu erwälten Dominikaner-Generals, Franziskus Romeo; auch trug er weſentlich zur Abfaſſung der Beſtimmungen bei, welche in der 5. und 6. Sitzung aufgeſtellt wurden. Als Wortführer der thomiſtiſchen Schule fand er in Ambroſius Ca-

tharinus, dem Vorkämpfer des Scotismus, einen eifrigen Gegner. Ihr Streit drehte ſich namentlich um die Frage, ob die römiſche Kirche eine Ungewiſsheit der Gnade lehre (wie Soto dies behauptete), oder ob die certitudo gratiae gemäß ihrem Lehrbegriffe anzunehmen ſei (ſo Catharinus); ferner um die Lehren von der Erbſünde, von der Kraft des Willens nach dem Falle, von der Rechtfertigung, Prädeſtination, den Werken der Ungläubigen, der Reſidenzpflicht der Biſchöfe jure divino. Dieſe Streitfragen fürten den Dominikus zur Abfaſſung der wider Catharinus gerichteten Schriften: De natura et gratia Lib. III. ad synodum Tridentinam, Ven. 1547 (Antw. 1550), und Apologia, qua episcopo Minorensi de certitudine gratiae respondet D. S. Ven. 1547; wärend jener ihm ſeine leidenſchaftlich gereizten Disceptationes super quinque articulis (Rom. 1552) entgegenſetzte. Bei der Verlegung des Konzils von Trident nach Bologna (1547) kehrte Soto an den Hof Karls V. zurück. Der Kaiſer ernannte ihn jetzt zu ſeinem Beichtvater ſowie 1549 zum Erzbiſchof von Segovia; doch lehnte Dominikus dieſe Auszeichnung ab, ja er legte ſelbſt ſein Amt als Beichtvater nieder, ging (1550) in das Kloſter zu Salamanca zurück und wurde hier Prior. Um dieſe Zeit verfaſste er, im Gegenſatze zum Proteſtantismus, Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos (Antw. 1550, Salm. 1552). Auch griff er damals im Auftrage Karls V. ſchlichtend in den Streit zwiſchen Sepulveda und Las Caſas (ſ. den Art. Bd. VIII, S. 424) über die Behandlung der Indianer ein. Nachdem er jenes Priorat zwei Jare lang verwaltet hatte, übernahm er wider ein theolog. Lehramt zu Salamanca. Als weitere Schriften erſchienen hier von ihm De ratione tegendi et detegendi secretum praelectio theologica (1551); Annotationes in Joh. Feri Franciscani Moguntinensis commentarios super evangelium Johannis (1554). Nach vier Jaren ging er wider in das Kloſter zurück, übernahm nochmals das Priorat und ſtarb am 15. Novbr. 1560. Außer verſchiedenen minder Wichtigem verfaſste er noch die Schriften: De justitia et jure, l. VII, ad Carolum Hispaniae principem, Salm. 1556; In quartum librum Sententiarum Commentaria s. de sacramentis. T. I, Salm. 1557; T. II, 1560. Auch hinterließ er einen ungedruckten Kommentar über das Evangelium Matthäi, eine Abhandlung De ratione promulgandi Evangelium und In primam partem S. Thomae et in utramque secundam Commentarii. Vgl. Bibliotheca Hispana s. Hispanorum auct. Nicolao Antonio, Romae 1672, T. I, p. 255—258; Fleury, Hist. eccl. l. 142, n. 74; Sarpi, Geſch. des Trid. Concils, deutſch d. Rambach, II, 205. 281. 406. 443 ff.

Neudecker† (Zöckler).

Soto, Petrus de, iſt ebenſo bekannt, wie Dominikus Soto durch ſeinen Ruf theologiſcher Gelehrſamkeit, ferner durch ſeine ſchriftſtelleriſchen Arbeiten und durch ſeine Feindſchaft gegen den Proteſtantismus und gegen die Reformation überhaupt, der er in Deutſchland und England mit Eifer entgegentrat. Geboren zu Cordova, trat er als Sohn vornehmer Eltern im Jare 1519 zu Salamanca in den Orden der Dominikaner. Allmählich verbreitete ſich von ihm der Ruf ungewönlicher Gelehrſamkeit, namentlich in der ſcholaſtiſchen Theologie, in der er ſich zum ſtrengen Thomismus bekannte. Kaiſer Karl V. erhob ihn zum geheimen Rate und zum Beichtvater, ſein Orden aber wälte ihn zum Vikar der niederdeutſchen Provinz. Als ſolcher kam er mit Karl nach Deutſchland; doch trat er hier aus dem Dienſte des Kaiſers und übernahm dafür die Stelle eines Lehrers der Theologie an dem vom Kardinal Otto Truchſeß von Waldenburg, Biſchof von Augsburg, in Dillingen neu errichteten Seminar. Hier ſchrieb er im Sinne ſeiner Kirche und gegen die Reformation ſeine Institutiones christianae (Aug. Vind. 1548); dann Methodus confessionis s. doctrinae pietatisque Christianae epitome, Dill. 1553. Ferner ein Compendium doctrinae catholicae, Antw. 1556, und einen Tractatus de institutione Sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt s. Manuale clericorum, Dill. 1558, — letzteres, eine Art Paſtoraltheologie, das Hauptwerk Sotos, welches noch geraume Zeit nach ſeinem Tode in Anſehen blieb. Wegen ſeiner Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomini illust. ducis Wurtembergensis oblatae per ejus legatos con-

cilio Tridentino, Antw. 1552, geriet er mit Brenz (ſ. d. Art. Bd. II, S. 605) in einen Streit, der ihn noch zu der Schrift: Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem ducis Wurttemb. nomine editam adversus prolegomena Joanni Brentii, Antw. 1557, veranlaſste. Hier in Dillingen kam er auch mit dem Kardinal Polus (ſ. d. Art. Bd. XII, S. 87) in Berürung. Später ging er mit Philipp II. von Spanien nach England, wo ihn die Königin Maria zur Widereinfürung des Katholizismus verwendete und als Lehrer der Theologie nach Oxford berief. Der Tod Marias fürte ihn 1558 nach Dillingen zurück; drei Jare ſpäter berief ihn Pius IV. nach Trident, um an dem wider zu eröffnenden Konzile teilzunehmen. Er folgte dem Rufe und ſprach in dem Konzile namentlich für die Einſetzung der Hierarchie und die Reſidenz der Biſchöfe jure divino, für den ſakramentalen Charakter der Prieſterweihe und die Notwendigkeit des durch den Biſchof zu vollziehenden Weiheaktes. Soto ſtarb noch wärend der Dauer des Konzils am 20. April 1563. Vergl. Bibliotheca Hispana s. Hispanorum aut. Nicol. Antonio, Romae 1672, T. II, p. 193 sq.; auch Hergenröther, Allg. K.-G., 2. Aufl. 1879, II, S. 417. **Neudecker† (Zöckler).**

Southcote ſ. Sabbatharier Bd. XIII, S. 166.

Sozomenos ſ. Sokrates und Sozomenos oben S. 403.

Spalatin, Georg, eigentlich Burkhardt, war geboren am 17. Januar 1484 zu Spalt (daher Spalatinus), unweit Nürnberg, im heutigen Bezirk Mittelfranken, wo ſein Vater das Handwerk eines Rotgerbers betrieb und ein kleines Haus beſaß *). Mit 13 Jaren gaben ihn die Eltern nach Nürnberg, wo er die Schule zu St. Sebald beſuchte. Aber ſchon nach zwei Jaren, alſo erſt 15 Jare alt, bezog er die Univerſität Erfurt und wurde bereits in demſelben Jare 1499 daſelbſt Baccalaureus. Wie weit er damals ſchon mit den gleichzeitig daſelbſt ſtudirenden Humaniſten bekannt wurde, ſteht dahin. Sein hauptſächlichſter Lehrer war der treffliche Humaniſt Nicolaus Marſchalk, deſſen Amanuenſis er wurde, und den er, als Marſchalk i. J. 1502 nach der neugegründeten Univerſität Wittenberg überſiedelte, dorthin begleitete. Sogleich bei der erſten Wittenberger Promotion erhielt er die Würde eines Magiſters, ſcheint aber wie ſein Lehrer, mit dem er in Briefwechſel blieb, ſehr bald Wittenberg wider verlaſſen zu haben **). Jedenfalls ſtudirte er im Jahre 1505 wider in Erfurt und zwar hauptſächlich Jurisprudenz, indem er zugleich in einer dortigen Patrizierfamilie als Hauslehrer fungirte. Schon 1502 war er von ſeinem Lehrer an Mutian empfohlen worden, und ſo finden wir ihn denn im engſten Verkehr mit der ganzen Poetenſchar, einem Eobanus Heſſus, Crotus ꝛc., die in dem Canonicus von Gotha ihr Haupt ſahen. Mutian, der ſich des jungen Mannes väterlich annahm (ego sum illi [Spalatino] quasi pater), gab ihm als Wappen den Storch, das Sinnbild der Liebe und Freundſchaft (Krauſe, Eob. Heſſus I, 44). Das lärmende Treiben der Genoſſen ſcheint aber dem jungen, auf das Beſchauliche gerichteten Gelehrten nicht ſonderlich zugeſagt zu haben, auch Mutian erkannte, daſs daſelbſt nicht ſein Platz

*) Dasſelbe (?) wurde anfangs 1521 verkauft. So möchte ich aus dem Briefe Scheurls an Spalatin vom 10. Februar 1521 ſchließen. Vergl. Scheurls Briefbuch von Soden und Knaake II, 121 f. Gegen E. Engelhardt, Spalatin S 2, ſteht feſt, daſs die Familie desſelben dort noch anſäſſig, Spalatins Bruder daſelbſt verheiratet war.

**) Nach Seelheim, Georg Spalatin (Halle 1876) „in demſelben Jare"; Spalatins kurze Autobiographie (ſchon von Hortleder IV, 23 benutzt), auf die ich mich hinſichtlich der Chronologie im Obigen hauptſächlich ſtütze, iſt hier nicht ganz klar: Eodem anno (1502) commendatus sum literis Praeceptoris mei Doctoris Marscalci Thuringii summo viro Doctori Conrado Mutiano Rufo Gothensium Canonico. Audit Erphordiae Jure consultos M.D.V. Daß er aber nicht erſt 1505, ſondern ſchon vor Marſchalk Wittenberg verlies, ergibt der Brief des Marſchalk an Spalatin bei Beehr, Rerum Meclenburgicarum ed. Kapp, Lips. 1741, pag. XLV, in welchem Marſchalk die Gründe ſeines Fortgangs auseinanderſetzt.

sei. Er verschaffte ihm eine Stelle in dem nahe gelegenen Kloster Georgental als Lehrer der jüngeren Mönche, nachdem er wol schon vorher die Pfarrei Hohenkirchen erhalten. Im J. 1508 wurde er von demselben Weihbischof, Joh. von Laasphe, der Luther ordinirt, zum Priester geweiht. Damals las er auch, wie er in seiner Selbstbiographie erzält, die Bibel zum ersten Male durch, die er sich in Erfurt für einen (?) Goldgulden gekauft hatte (empta aureo). Nur widerstrebend, im Gefüle, der Aufgabe nicht gewachsen zu sein, hatte er die Stelle angenommen, und das Gefürchtete trat ein; man schrie im Kloster über den „Poeten", indessen, gestützt auf Heinrich Urbanus, einen Insassen des Klosters, der gleichfalls zu dem Erfurter Kreise gehörte, bald auch vom Abte gern gesehen, hielt er aus. Eine Hoffnung, an eine Nürnberger Schule berufen zu werden, die er in einem Briefe an Pirkheimer ausspricht (VII. Cal. Sept. MDVIII bei Heumann, Doc. litt. 234), zerschlug sich. Bald darauf, nachdem die Verhandlungen schon 1508 begonnen hatten, im Jare 1509, fürte ihn eine Empfehlung Mutians an den kurfürstlichen Hof, wo er die ehrenvolle Aufgabe erhielt, die erste Erziehung des nachmaligen Kurfürsten Joh. Friedrich, der mit fünf Altersgenossen von Adel unterrichtet wurde, zu übernehmen (Tentzel, Suppl. hist. Gothanae, I, 104. 120). Der Umstand, dass er neben einem alten, in alter Methode befangenen Manne, zu wirken hatte, wärend er mit dem Eifer der Jugend, der selbst einem Mutian zu weit ging, für die neue Wissenschaft (Nosti mores Spalatini: siquis uno dicterio laedat eius studia, hunc statim ipsum gravissimis verbis accusat et suam quasi iniuriam deplorat. Mutian. ad Urbanum bei Tentzel, Suppl. I, 109) und ihre Weise, wol auch mit allzugroßer Strenge eintrat, brachte ihm manche Verdrießlichkeiten, sodass die Freunde Mühe hatten, den fortwärend über die Intriguen am Hofe Klagenden festzuhalten und ihn oftmals zur Geduld manen mussten. Der Kurfürst bezeugte ihm indessen seine Zufriedenheit, und schon damals ließ er sich von Spalatin Übersetzungen aus lat. Schriftstücken anfertigen, wodurch dieser später so großen Einfluss erlangen sollte. Im Herbst 1511 siedelte er nach Wittenberg über, um neben dem Magister Egbert Nidhart bei den Prinzen Otto und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, Neffen des Kurfürsten, welche die dortige Universität bezogen, als Mentor zu fungiren. Zu gleicher Zeit erhielt er ein Kanonikat in Altenburg. Sein Verhältnis zum kurfürstlichen Hofe wurde dadurch nicht gelöst, auch war sein ständiger Aufenthalt in Wittenberg nur von kurzer Dauer.

Der Kurfürst konnte den vielseitig gebildeten Gelehrten, von dessen Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit und tiefer Bildung selbst Hofleute wie der Kanzler Degenhard Pfeffinger (Tentzel, Supp. I, 265) entzückt waren, kaum noch entbehren. Im Herbst 1512 ernannte er ihn zu seinem Bibliothekar (praefectus bibliothecae ducalis, vgl. Scheurls Briefbuch I, 105), eine Stellung, die ganz seinen Neigungen entsprach und zu der er um seiner schon damals sehr ausgebreiteten Korrespondenz willen wie wenige andere geeignet war. Den Liebhabereien seines Kurfürsten entsprechend (vgl. Th. Kolde, Friedrich der Weise Erlangen 1881, S. 19) waren es zuerst die Schriften des Joh. Regiomontanus, des „Fürsten unter den Astronomen", die er zu erwerben suchte (Scheurls Briefb. I, 105 ff.). Aber alsbald entfaltete er in seinem Amte eine große Tätigkeit, er knüpfte im Auftrage seines Herrn nach allen Seiten hin litterarische Verbindungen an, so u. a. mit Aldus Manutius in Venedig, und verfolgte mit besonderem, wol von seinem Verkehr mit Marschalk herrürenden Interesse das Aufkommen einer neu entstehenden historischen Litteratur, sammelte auch in jenen Jaren schon das Material zu seinen zalreichen chronikalischen Werken. Je mehr und mehr gewann er das Vertrauen seines Fürsten. Äußerlich in der Stellung eines Hofkaplans, Hofpredigers und Sekretärs, ward er bald der vertrauteste Rat Friedrichs des Weisen. Er besorgte seine Korrespondenzen, übersetzte die lateinisch einlaufenden Schreiben ins Deutsche, las ihm die „neuen Zeitungen" vor, d. h. das, was die Freunde und Bekannten aus aller Welt über die Zeitläufte, Großes und Kleines, in bunter Mischung ihm schrieben. Da war nichts, was der Kurfürst nicht mit ihm besprach, sei es, dass es die inneren Angelegenheiten des Landes, den Dienst am Hofe, die Besetzung der Pfarrstellen, die Neuerwerbung kostbarer Reliquien, die Bittschreiben der Bedrängten

betraf, seien es die Verhältnisse im Reiche und in Rom. Vor allem aber waren es die Universitätsangelegenheiten, die alle durch seine Hand gingen. In Kurzem war der kleine Mann mit dem hellblonden Har, dem freundlichen, feinen, leicht errötendem Gesichte (Scheurls Briefb. I, 85), one es zu wollen, eine der einflussreichsten Personen bei Hofe geworden. Das wusste man bald in Rom ebensogut als in Wittenberg. Wer etwas erreichen wollte, wandte sich an Spalatin. Und es begreift sich bei dem oben geschilderten Verfaren, wenn es des Sekretärs Aufgabe war, dem Kurfürsten Auszüge zu machen u. s. w., wie viel auf diese Persönlichkeit ankam.

Eben dadurch ist seine Tätigkeit von kaum übersehbarer Wichtigkeit für die Sache Luthers geworden. Dass die beiden schon in Erfurt als Studenten mit einander näher bekannt geworden waren, beruht lediglich auf einer unerwiesenen Voraussetzung und ist um so weniger anzunehmen, da Luther jedenfalls nicht zum Mutianischen Kreise gehört hatte. Aller Warscheinlichkeit nach haben sie sich erst wärend Spalatins Aufenthalt in Wittenberg kennen gelernt und des letzteren für Freundschaft so sehr empfängliche Natur muss sogleich in einzigartiger Weise von Luthers Persönlichkeit hingenommen worden sein. Denn bei aller peinlichen Bedenklichkeit des Gelehrten, des Theologen, des Hofmannes, die er auch Luther gegenüber, zumal wo es sich um Äußerliches und Formelles handelte, hervorzukehren verstand, wurde er doch je mehr und mehr in seine Banen gezogen, beugte er sich in ehrerbietiger Scheu vor dem gewaltigen Geiste, one seinem Fluge folgen zu können.

Er war Priester, aber es ist charakteristisch, dass wir von seinen theologischen Studien nirgends etwas erfaren, und es steht dahin, ob die früher erwänte Lektüre der hl. Schrift nicht bloß einem humanistischen Interesse entsprang. Das Priestertum war sicher zunächst nur die Versorgung für den brotlosen Humanisten und Poeten. Von theologischen Neigungen wusste man nichts; was die Freunde an ihm rühmten, war die seltene Harmonie von reichem Wissen und großen Tugenden (huic homuncioni concentus multarum literarum et magnarum virtutum contigit. Mutian. ad Herebordum. Tentzel suppl. I, 205). Man lobte seine leidlichen Verse, das Interesse für Reuchlin, den Zorn gegen die Cölner Barbaren und freute sich seiner steten Bereitschaft, für die gute Sache einzutreten und seinen Fürsten dafür zu gewinnen: kurz nach allem, was wir hören, war Spalatin in jener ersten Zeit lediglich Humanist, dabei ein Meßpriester wie andere auch, der weitherzig genug mit einem Mutian, einem Heinrich Urbanus, Crotus Rubianus und den anderen Spöttern des Erfurter Kreises auf dem besten Fuße stand, die dafür seine incomparabilis gravitas und sanctimonia vitae ehrten. Erst durch den engen Verkehr mit Luther wurde das anders. Jetzt wurde auch Spalatin auf ein wirkliches Studium der heiligen Schrift gefürt, in die er sich mit emsigem Fleiße vertiefte. Seine Briefe an Luther sind uns fast sämtlich verloren, aber aus Luthers Antworten können wir noch entnehmen, wie er sie studirte, wie er bald an diesem, bald an jenem Punkte haften blieb und nicht ruhte, bis er durch die Gelehrsamkeit des Wittenberger Freundes, dessen Worte er bald als Evangelium hinnahm, zur Klarheit gekommen war. Noch ehe der große Kampf begann, hatte er sich daran gewönt, in Luther seinen Gewissensrat, den Berater in allen Dingen zu sehen. Dadurch bestimmte sich sein Verhalten in der Folgezeit. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass, was hier nicht im einzelnen verfolgt werden kann, bei seiner einzigartigen Vertrauensstellung am kurfürstlichen Hofe das persönliche Verhältnis Spalatins zu Luther von der größten Tragweite für die ersten Jare der beginnenden Reformation war. Er war es, der den Kurfürsten dafür interessirte, der ihn über die Wittenberger Verhältnisse unterrichtete, Luthers Bücher vorlas, übersetzte, auf das Christliche ihnen hinwies, die Unchristlichkeit der Feinde Luthers wie das Lob aller Gebildeten ins rechte Licht setzte; er ist es sicherlich gewesen, der freilich unter stetem Einflusse Luthers den Kurfürsten nach und nach in jene Stellungnahme hinüberleitete, die es ihm möglich machte, bei aller Betonung der Unverletzlichkeit der kirchlichen Autorität doch seinen hochverehrten Professor als einen unrechtmäßig

verurteilten in seinen Schutz zu nehmen u. s. w. Die Aufgabe, vor der sich der friedfertige Beamte des friedliebendsten bedächtigsten Fürsten gestellt sah, war riesengroß. Und das Ungestüm des Freundes, dem das Leisetreten, das höfische Abwägen jeden Wortes, die so wol gemeinten Warnungen, die ihm Spalatin zukommen lassen musste, zuweilen unerträglich waren, machte ihm die Sache nicht leicht. Er war doch schon zu lange am Hofe, um sich nicht immer wider die Frage vorzulegen, die für Luther gar nicht existirte: was soll daraus werden? Er tat sein möglichstes, den Freund zu besänftigen, zurückzuhalten, ihn immer wider durch praktische Aufgaben, zu denen er die Anregung gab, vom Kampfe abzulenken. Dabei überschaute er doch, worüber Luther klagte, nur immer das Nächstliegende. Der innere Zusammenhang der von ihm über alles geschätzten Predigt des Evangeliums mit den Kämpfen, die Luther erwuchsen, war ihm noch im Jare 1520 nicht völlig aufgegangen. Die fromme, schüchterne Gelehrtennatur schreckte vor jeder ernsten Verwicklung zurück, wie sein Kurfürst. (Vgl. Th. Kolde, Martin Luther Gotha 1884, I, 243 ff.). Auf seinen Einfluss sind die kleinen Inkonsequenzen Luthers in den ersten Jaren, seine Erbietungen zum Frieden, wo kein Friede mehr möglich war und er selbst an keinen mehr glaubte, zurückzufüren. Fast jedesmal, wenn eine neue Streitschrift Luthers erscheinen sollte, geriet er in Sorge und warnte vor ihrer Herausgabe; hinterdrein, nachdem er sie gelesen, war er oft der Erste, der, hingerissen von Luthers geistesmächtigem Worte, ihren Ruhm nach außen verkündigte oder sie gar durch Übersetzungen weiteren Kreisen zugänglich machte.

Fast mit allen wichtigeren Ereignissen der Reformationszeit ist Spalatins Name verbunden. Im Jare 1518 begleitete er den Kurfürsten auf den Reichstag nach Augsburg und leitete dort die Verhandlungen mit Cajetan ein, wie er die Unterhandlungen mit Miltiz vermittelte. Ebenso finden wir ihn in des Kurfürsten Begleitung auf der Reise zur Kaiserwal und zur Krönung Karls V., wie auf dem Reichstage zu Worms. Wärend Luthers Aufenthalt auf der Wartburg besorgte er dessen Korrespondenz und Verkehr mit den Wittenbergern. War seine Stellung zwischen Luther und dem Kurfürsten schon wärend der Jare 1517 bis 1521 eine schwierige gewesen, so noch mehr, als man in Wittenberg wirklich mit Reformen anfing, und Luther, wärend Spalatin noch immer für seinen Kurfürsten nach neuen Reliquien suchen lassen musste, stürmisch die Aufhebung des Wittenberger Stifts mit seinem Reliquien- und Ceremoniendienst zu fordern anfing und die Stiftsherren schließlich anging, selbst gegen den Willen des Fürsten das öffentliche Ärgernis aus dem Wege zu räumen (vergl. Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlangen 1881, S. 33 ff.). Indessen gelang es ihm wol, nach und nach den Fürsten zu evangelischer Anschauung und Lebensfürung auch in dieser Beziehung herüberzufüren, und wie sehr Spalatin selbst endlich im Jare 1525 überzeugt war, dass nunmehr mit der Reformation Ernst gemacht werden müsste, ergibt sein letztes Schreiben an Friedrich den Weisen vom 1. Mai 1525, in dem er den Kurfürsten unter Verweisung auf die Schrift, die dies der Obrigkeit zur Pflicht mache, auffordert, allenthalben in seinen Landen die abgöttischen und gotteslästerlichen Gottesdienste abzutun (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 69), und wenige Monate später übermittelte er in einem Schreiben an Kurfürst Johann vom 1. Okt. 1525 den folgenschweren Wunsch Luthers: „das E. C. G. aller Pfarren güter in Iren furstentumben zu sich nemen, vnd die pfarrer prediger Caplan und dergleichen Kirchen diener douon bestellenn." (Ebenda S. 70 f.)

Auch nach dem Tode Friedrichs des Weisen, dem er bis in die letzten Stunden tröstend zur Seite stand, und der seinem treuen Diener in seinem Testamente ein sehr bedeutendes Legat verschrieben hatte, blieb Spalatin im Hofdienste, doch trat insofern eine große Veränderung in seinem Leben ein, als er fortan seinen ständigen Wonsitz in Altenburg nehmen durfte, was ihm um so lieber sein mochte, als er schon das Jar vorher um mancherlei Misshelligkeiten willen, die vielleicht mit den Wittenberger Vorkommnissen zusammenhingen, den Hofdienst verlassen wollte, sodass Luther ihn nur schwer unter Hinweis auf den kranken Kurfürsten darin zu halten vermochte. In Altenburg sollte er nicht nur sein Kanonikat

wirklich ausüben, sondern auch die durch den Weggang des Wenceslaus Link erledigte Pfarrei bekleiden. Am 13. August 1525 hielt er daselbst seine Antrittspredigt. Da er schon früher, wenn auch vergeblich, seine Mitkanoniker mit ernsten Worten zur Reformation des Altenburger Stifts aufgefordert hatte und damit natürlich als erster Prediger der Stadt nicht aufhörte, so begreift es sich, dass es jetzt zu schweren Konflikten kommen musste, die dadurch verschärft wurden, dass er am 19. November desselben Jares in die Ehe trat, und das Stift ihn darauf hin seiner Stelle und Pfründe für verlustig erklärte. Nur mit Hilfe der weltlichen Gewalt konnte er sich darin behaupten und nach und nach die Reformation in Stadt und Stift durchfüren.

Übrigens musste er jeden Augenblick eines fürstlichen Rufes gewärtig sein. Schon 1526 hatte er den Kurfürsten Johann auf den Reichstag nach Speier zu begleiten. Ganz besonders nahmen ihn aber die Visitationen in Anspruch, so zuerst im Januar 1526 im Amte Borna (vgl. Burkhardt, Gesch. der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879, S. 10), dann im Frühjar 1527 im Kurkreise, wo er nach Angabe seiner Selbstbiographie an Stelle des ursprünglich zum Visitator ansersehenen Hieronymus Schurff trat. Und gerade als Visitator bewärte sich sein durch den Hofdienst geschulter praktischer Sinn, sodass er immer wider dazu berufen wurde, so 1528 mit Musa und Starschedel für Meißen nnd Voigtland (vgl. Wagner, Georg Spalatin und die Reformation der Kirchen und Schulen in Altenburg S. 110 ff.), 1529 im Sommer für den thüringischen Saalkreis (Burkhardt 82 ff.) und so oftmals. Und so weit wir sehen, sind seine Berichte die ausfürlichsten und eingehendsten, und war die Mehrzal der Visitatoren geneigt, nur die rein kirchlichen und religiösen Verhältnisse in Betracht zu ziehen, so gebürt Spalatin das Verdienst, insonderheit auch für die Neugestaltung der äußeren, durch den Fortfall so vieler stiftungsmäßigen Einkommen überaus zerrütteten Parochialverhältnisse, in die seine Briefe einen reichen Einblick gewären, mit großer Unermüdlichkeit gewirkt zu haben, wobei er, zumal als die Stellung der Visitatoren in der Form von Superattendenten nach und nach eine ständige geworden war, mit vielen Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatte.

Im Jare 1530 finden wir ihn auf dem Reichstage zu Augsburg tätig (ubi Spalatinus quamvis uxori abiens pollicitus non plus VII hebdomades abfuturum ad XVIII hebdomades abfuit, so schreibt er in seiner Autob.), später in Begleitung des Kurprinzen auf der Reise zur Wal König Ferdinands nach Köln, 1532 auf dem Tage zu Schweinfurt. Ebenso wurde er von Kurfürst Johann Friedrich zu allen wichtigen Statsaktionen zugezogen, so zu den Verhandlungen, die zu dem Frieden von Cadan im Jare 1534 fürten. Im Jare 1535 reiste er mit ihm zur Belehnung nach Wien, 1538 wurde er zu den Verhandlungen mit dem Kardinal Albrecht von Brandenburg über das Burggrafentum Magdeburg berufen u. s. w., ganz abgesehen davon, dass er bei so wichtigen Beratungen wie über die Konzilsfrage auf dem Tage in Schmalkalden im Februar 1537 nicht fehlen durfte. Nachdem er schon im Jare 1537 das kleine Gebiet des Herzogs Heinrichs von Freiburg visitirt und reformirt hatte, ward ihm im Jare 1539 nach dem Tode des Herzogs Georg mit anderen der Auftrag zu teil, nunmehr in den albertinischen Ländern zu visitiren.

Auch mit der Universität Wittenberg hatte er sein Leben lang die engsten Beziehungen. Schon frühe, 1518, gehörte er zu den für die Universität angestellten Reformatoren und Visitatoren, in späteren Jaren scheint er allein die Aufgabe gehabt zu haben, järlich drei- bis viermal nach Wittenberg zu reisen und über die in Erfüllung ihrer Amtspflichten häufig sehr lässigen Wittenberger Herren an den Kurfürsten Bericht zu erstatten. Seine darauf bezüglichen Gutachten und Berichte mit ihren Angaben über die gehaltenen Vorlesungen, Gehaltsverhältnisse ꝛc., sowie Vorschlägen über Neubesetzung von Professuren bieten das reichste Material für die leider noch immer nicht geschriebene Geschichte der Universität Wittenberg. Die Sorge für die Wittenberger Universitätsbibliothek (die vielfach identisch mit der kurfürstlichen erscheint), hat er wol niemals, trotz der

vielen Geſchäfte, die zeitweilig auf ihm laſteten, ganz außer acht gelaſſen, und im Jare 1533 wurde ihm die ſpezielle Oberaufſicht über dieſelbe von neuem übertragen *), und ſeiner Fürſorge iſt es zu danken, daſs ſo mancher Schatz aus den Kloſterbibliotheken erhalten blieb. Mit den Wittenberger Freunden, ſpeziell mit Luther, blieb er ſo in ſtetem Verkehr, und Luther blieb ſeine Zuflucht in allen ſchwierigen Gewiſſensfragen, die den im Alter immer ängſtlicher werdenden Mann nur zu häufig quälten.

Seine Ehe mit Katharina Heidenreich oder Streubel, von der er noch in ſpäteren Jaren mit Dank gegen Gott ſchreibt: unicam, talem eiusmodi, quam diceres ad ingenium Spalatini natam, factam, war eine ſehr glückliche. Ihr entſtammten zwei Töchter, um deren wie um ſeiner Frau Zukunft er ſich in den letzten Jaren ſeines Lebens freilich allzuſehr abſorgte, was um ſo unverſtändlicher iſt, als ſeine eigenen Aufzeichnungen ihn als einen für damalige Verhältniſſe recht wolhabenden Mann erſcheinen laſſen. Es gab manches in ſeinem Amt als Pfarrer und Superintendent, was den alternden Mann, über deſſen Reizbarkeit es zu mancherlei Streitigkeiten mit dem Altenburger Rate kam, den Lebensabend verbitterte, ſodaſs Luther mehrfach ſchlichtend und verſönend eintreten muſste. Seine Stimmung wurde immer düſterer, ſchließlich (1544) verfiel er in Schwermut, wobei die Sorge über einen ſchweren Ehefall, den er nach der Meinung der Wittenberger nicht richtig entſchieden hatte, mitgewirkt haben mochte. Mündlich und ſchriftlich ſuchte Luther zu tröſten (vgl. de Wette IV, 639), ebenſo Melanchthon (C. Ref. V, 481. 487). Der Kurfürſt ſandte ihm wolwollend ſeinen Leibarzt Ratzeberger. Aber die Kraft war gebrochen. Wärend er noch bis zuletzt tätig zu ſein verſuchte, beſonders auch im Intereſſe der Geſamtausgabe von Luthers Werken (vgl. Th. Kolde, Analecta Lutherana, p. 397 sqq.), ſiechte er dahin. Am 16. Januar 1545 iſt er im Glauben an ſeinen Erlöſer geſtorben. In der Bartholomäikirche in Altenburg hat man ihn beigeſetzt.

Seine Schriftſtellerei war eine quantitativ ſehr bedeutende, ein beinahe vollſtändiges Verzeichnis ſeiner gedruckten Werke und Manuſkripte — nicht weniges befindet ſich noch ungedruckt auf der Bibliothek zu Gotha und im Archiv zu Weimar — hat Schlegel mitgeteilt in ſeinem Buche Historia vitae Theologi Politici Georgii Spalatini etc., Jenae 1693.

Mit Vorliebe hat er ſich in Überſetzungen auch von Schriften Luthers und Erasmus' verſucht und hat ſo zu deren Verbreitung beigetragen. Originell iſt er doch nur in ſeinen zalreichen hiſtoriſchen Schriften, die ſich inſonderheit mit der Geſchichte des ſächſiſchen Hauſes beſchäftigen, wozu ſchon Friedrich der Weiſe die Anregung gegeben hatte; eine Beſprechung derſelben (die nicht hierher gehören würde) bei Ad. Seelheim, Georg Spalatin als ſächſ. Hiſtoriograph, Halle 1876. Sehr wertvoll ſind darunter ſeine die Zeitgeſchichte betreffenden Arbeiten, von denen manches, aber längſt nicht alles für die Geſchichtsforſchung nutzbar gemacht worden iſt, ſo ſein Chronicon et Annales bei Mencken, Scriptores rerum germanicarum tom. II, ſeine leider verſtümmelt abgedruckten deutſchen Annalen herausgeg. von Cyprian 1718, dann ſein Leben Friedrichs des Weiſen in „Georg Spalatins hiſtor. Nachlaſs und Briefen aus den Originalhandſchriften, herausgegeben von Neudecker und Preller, Jena 1851, 8°" (einziger Band) und manche einzelne Schriftſtücke, die Ereigniſſe, bei denen Spalatin ſelbſt zugegen geweſen, behandeln, die man hier und da in Sammelwerken abgedruckt findet oder die noch des Abdruckes harren. Eine ſehr wichtige Geſchichtsquelle für die Gelehrten- und Lokalgeſchichte der Reformationszeit bietet aber ſein außerordentlich großer Briefwechſel (vergl. über ſeine Schreibſeligkeit ſchon das Urteil Mutians: Non tam crebras frequens pluuia guttas habet quam multiuagas ad amicos litteras missittat Spalatinus. Nullus dies

*) MD. XXXIII Princeps illustrissimus Elector Saxoniae Dux Johannes Fridericus me denuo praefecit Bibliothecae in arce sua Wittenbergensi locupletandae. Eo enim anno coepit augere bibliothecam libris ut aliis et alibi, ita graecis et hebraeis apud Venetos emptis (Autobiographie).

est, imo ne hora quidem, qua non sexcentas nunc Lipsiam nunc Witteburgam nunc extrorsum nunc laeuorsum mittat. (Tentzel, Suppl. I, 84.) Fast auf allen Archiven Deutschlands finden sich Briefe von oder an ihn, die meisten auf dem Archiv zu Weimar (eine leider nicht sehr genaue Abschrift von vielen derselben von Neudecker auf der Bibliothek zu Gotha). Dass dieselben in so großer Zal vorhanden sind, verdanken wir wol der Fürsorge des Kurfürsten Johann Friedrich, der Spalatins litterarischen Nachlass sogleich nach seinem Tode an sich nahm, aber auf Rechnung derselben Fürsorge werden wir auch die Vernichtung der Briefe Spalatins an Luther zu schreiben haben, die bis auf ganz wenige unbedeutende sämtlich verloren sind.

Jedoch nicht in seinen Schriften oder in großen Taten ist Spalatins Bedeutung zu suchen, sondern darin, dass er in großer Zeit auf einen verantwortungsvollen Platz berufen, nicht one manche Selbstverleugnung sich Größerem dienstbar gemacht hat, und es liegt etwas Wares darin, wenn ein römischer Schmäher Spalatins, Wolfgang Agricola, ihm später (1580) die Behauptung unterschob: „Wenn ich nicht gewesen wäre, nimmermehr wäre es mit Luther und seiner Lehre so weit gekommen", eine Äußerung, die freilich bei einem Manne von der Bescheidenheit Spalatins undenkbar ist.

Eine Biographie Spalatins gibt es noch nicht; da er überall hinter anderen zurücktritt, fragt es sich, ob sie, aus dem Rahmen der Reformationsgeschichte losgelöst, überhaupt möglich wäre. Die Durchforschung seines Briefwechsels wäre dazu erste Bedingung. Im 7. Bande von „Leben der Altväter der luther. Kirche, herausgegeben von M. Meurer (Leipzig und Dresden 1863"), hat E. Engelhard Spalatins Leben in der diesem Sammelwerke eigenen Weise erzält. Die mehrfach herangezogene kurze Autobiographie, eine chronikalische Zusammenstellung der wichtigsten Vorkommnisse seines Lebens, findet sich abschriftlich in der Neudeckerschen Sammlung auf der Bibliothek zu Gotha. **Theodor Kolde.**

Spalding, Johann Joachim, protestantischer Theolog und Kanzelredner des 18. Jarhunderts, geb. 1. November 1714 zu Triebsees in Schwedisch-Pommern, † 22. Mai 1804 in Berlin. — Seine Familie stammte aus Schottland, von wo sein Urgroßvater 1625 nach Mecklenburg eingewandert war. Sein Vater, Johann Georg S., war Rektor an der Schule, später Prediger in Triebsees, seine Mutter die Tochter eines Predigers Joachim Lehment. Den ersten Unterricht empfing er von seinem Vater. „Obgleich", sagt er selbst, „die erste Einpflanzung der Gottesfurcht und des Christentums bei mir nicht von allem Knechtischen frei war, so drückten sich doch die Empfindungen von Gott und dem Gewissen schon frühe sehr stark in mein Herz, und ihnen habe ich es neben der beistehenden und bewarenden Gnade des Herrn zu danken, dass keine herrschende Ruchlosigkeit bei mir hat statthaben können." In diesem Selbstbekenntnis haben wir den Schlüssel zu dem ganzen langen Leben des Mannes, das offen und klar vor uns liegt, one heftige Stürme, wenn auch nicht one vorübergehende Anfechtungen und Kämpfe. Mit einem älteren Bruder besuchte er die Schule zu Stralsund, seit 1731 die Universität Rostock. Hier war es damals mit dem theologischen wie philosophischen Studium mangelhaft bestellt: die Philosophie wurde aristotelisch-scholastisch, die Theologie gedächtnismäßig nach J. Fr. Königs theologia positiva acroamatica, das homiletische Studium in unfruchtbarer Weise betrieben; Wolfische Philosophie, Unionismus und Pietismus waren die Richtungen, gegen welche gekämpft und vor denen gewarnt wurde. Dennoch regten sich in Spalding schon jetzt Zweifel gegen die herrschende Orthodoxie: „der socinianische Lehrbegriff dünkte ihm nicht unwarscheinlich". Noch nicht 19 Jare alt, musste er eine Informatorstelle bei einem Landedelmann annehmen, die er aber bald wider verließ. Er zog sich in das väterliche Haus zurück und machte mit den Schriften von Chr. Wolf, Bilfinger, Canz nähere Bekanntschaft: hier fand er soviel Licht und Überzeugung, wie fast nirgends. Eine zweite Informatorstelle, die er 1734 in Greifswalde annahm, brachte ihn in Verbindung mit dortigen Professoren, besonders mit M. Ahlwardt († 1791), der eben seine philo-

ſophiſchen Vorleſungen eröffnet hatte. Er fing an, am Wolfianismus irre zu werden; da ihm aber die Rüdigerſchen Grundſätze, nach denen A. docirte, zu künſtlich und verwickelt ſchienen, kehrte er doch bald wider zur alten Fane zurück. Die folgenden Jare (1735 ff.) verbrachte er teils zu Hauſe als Hilfsprediger ſeines Vaters, teils auf dem Lande als Hauslehrer in mehreren adeligen Familien, beſchäftigte ſich auch nebenher mit litterariſchen Arbeiten (bigae quaestionum metaphysicarum 1736), mit Journallektüre, Überſetzungen aus dem Engliſchen und Franzöſiſchen, Beiträgen für verſchiedene Zeitſchriften ꝛc. In Halle, wohin er ſich 1745 als Begleiter eines jungen Herrn von Wolfradt begab, ſchloſs er ſich beſonders an den Wolfianer J. S. Baumgarten (R.-E. II, 159) an; in Berlin, wo er 1745—46 eine zeitlang die Geſchäfte eines Geſandtſchaftsſekräs bei dem ſchwediſchen Geſandten Herrn von Rudenſchöld verſah und nahe daran war, die Theologie mit einer diplomatiſchen Karriere zu vertauſchen, lernte er den Hof- und Domprediger A. F. W. Sack (ſ. d. Artikel Bd. XIII, 203 ff.) kennen, der ihm ſein Vertrauen ſchenkte und durch ſeinen Ernſt und Milde einen woltätigen Einfluſs auf ihn übte. Aber auch zu den Dichtern Gleim und Chr. E. v. Kleiſt trat er um jene Zeit in freundſchaftliche Beziehungen (vgl. Spaldings Briefe an Gleim, Frankfurt und Leipzig 1771, 8°). Nachdem er 1747 in ſeine Heimat zurückgekehrt war, um ſeinen kranken Vater zu pflegen und im Predigtamt zu unterſtützen, faſste er in den Nächten, die er an deſſen Krankenbette zubrachte, den Entſchluſs, im Gegenſatz gegen den damals von Berlin aus ſich verbreitenden Materialismus, insbeſondere gegen La Mettries Schrift l'homme machine (1748), ſeine „Gedanken über die Beſtimmung des Menſchen“ aufzuſetzen. Die Schrift erſchien zu Greifswalde 1748, erlebte raſch hintereinander neue Auflagen (1749. 1751. 1754 ꝛc.; 13. Aufl. mit Zuſätzen vermehrt 1794), wurde 1750 von Formey, 1752 von Pfeffel, 1776 noch einmal von der Königin Eliſabetha Chriſtine von Preußen, der Gemalin Friedrichs II., ins Franzöſiſche, 1765 von J. M. Heinze (u. d. T. Soliloquium h. e. quo consilio genitus sit homo deliberatio, mit einer lat. Dedikation Spaldings an die Königin von Schweden) ins Lateiniſche überſetzt. Die kleine Schrift hat Spaldings ſchriftſtelleriſchen Ruhm begründet (vgl. die Inhaltsangabe bei Sack a. a. O.). Er ſelbſt will in dem Beifall, den ſie in Deutſchland wie im Auslande fand, nur einen Beweis davon erkennen, „wieviel Gewalt eine gewiſſe Einfalt und Warheit der Geſinnungen und des Ausdruckes noch immer auf die Gemüter der Menſchen hat; denn one Zweifel würden Unzälige ebenſogut ſchreiben und noch mehr Lob verdienen können, wenn ſie nicht mit Aufopferung dieſer ihnen vielleicht zu geringen Eigenſchaft gekünſtelt und ſcharfſinnig ſein wollten“. Damit hat Spalding ſelbſt das richtige Wort über ſein ſchriftſtelleriſches Verdienſt geſprochen. Es beſtand darin, in einer Zeit, die mit der kirchlichen Orthodoxie bereits gebrochen hatte, die allgemeinen ſittlichen Warheiten dem Verſtändnis der Gebildeten nahe gelegt zu haben, mit Verzicht freilich auf tiefere philoſoph. oder theol. Begründung. In dieſer Populariſirung der Philoſophie waren die Engländer vorangegangen, nach deren Muſter Spalding ſich bildete und von denen er einige Schriften überſetzte (z. B. Shaftesburys Sittenlehre 1745, desſelben Unterſuchung über die Tugend 1747, Foſters Betrachtungen über die natürliche Religion 1751—53). — Nachdem indeſſen ſein Vater geſtorben, erhielt Spalding 1749 nach Ablehnung verſchiedener Anträge das Paſtorat zu Laſſahn in Pommern, das er „mit aller Treue ſeines Herzens zu füren“ bemüht war. Freilich gelang es ihm nicht, „in dem Maße, wie er es wünſchte, der Gemeinde zu Erlangung chriſtlicher Erkenntniſſe und Geſinnungen nützlich zu ſein“: die Verſchiedenheit ſeines neologiſchen Standpunktes von dem noch ganz orthodoxen ſeiner Zuhörer, die an die alte „Kanzelſprache“ gewönt waren, machte ihn anfangs befangen und hinderte ihn, „in dem vertrauten Ton des Umganges“ zu reden, den er für den zuträglichſten hielt. Dennoch erhielt er vielfältige Beweiſe der Liebe, des Vertrauens und der Anerkennung ſelbſt von Leuten aus der unteren Volksklaſſe, und das freute ihn mehr als aller gelehrte Ruhm (ſo der Dank einer alten Frau, „daſs ſie aus ſeinen Predigten ſo gut vernehmen könnte, wie es mit dem Chriſtentum recht ſein müſste“). Sein Amt gewärte ihm Muße

zu litterarischen Arbeiten und zu einer regen Korrespondenz mit seinen Berliner Freunden. Er wandte sich auch jetzt besonders der englischen, deistischen und antideistischen Litteratur zu. So übersetzte er eine anonyme Schrift aus dem Anfang des 18. Jarhunderts: The principles of Deism fairly states 1754—55, mit einem Anhang von „drei Briefen, den Streit über Religion betreffend", die später auch in französischer Übersetzung in Braunschweig erschienen; 1756 folgte eine Übersetzung von Butlers Analogy unter dem Titel „Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem Laufe der Natur". — Von Lassahn wurde Spalding 1757 als erster Prediger und Präpositus nach Barth berufen. Seine Amtstätigkeit fiel in die Zeit des siebenjärigen Kriegs, von dem auch das schwedische Vorpommern 1757—62 heimgesucht wurde. Die besonders von Mecklenburg aus sich verbreitende pietistische Richtung, welche nach Art der Halleschen Schule auf den „Bußkampf" abzielte, veranlaßte ihn, seine „Gedanken über den Wert der Gefüle im Christentum" zu Papier zu bringen. Diese Schrift, die zuerst 1761 erschien und bald nacheinander mehrere beträchtlich erweiterte Auflagen erlebte (1764. 1769. 1775. 1784), hatte die Absicht, die waren religiösen Gefüle von den falschen uud erkünstelten zu scheiden; der Maßstab, den er dabei anlegt, ist wesentlich der moralische: nicht Gefülserregungen verlangt das Christentum, sondern nur „das Bewusstsein richtiger Gesinnungen, die sich in einem guten Verhalten gegen Gott und Menschen tätig beweisen". Der Religionsbegriff Spaldings ist der einseitig moralische der Aufklärungszeit: „Religion haben", sagt er in einer späteren Schrift, heißt: „in dem geglaubten Weltbeherrscher die höchste Tugend verehren, ihr nachstreben und sich zuversichtlich ihres Urbildes freuen". — In welch hoher Achtung Spalding schon damals auch im Auslande stand, zeigt der Besuch, den er im Mai 1763 von drei Schweizer Jünglingen, Johann Kaspar Lavater, Heinrich Füßli und Felix Heß erhielt, welche auf J. G. Sulzers Rat die Reise zu ihm unternahmen, um drei Vierteljare seines näheren Umgangs zu genießen (vergl. R.-E. VIII, 495; über die Motive der Reise s. die Lebensbeschreibungen Lavaters und Allg. D. Biogr. Bd. XVIII, S. 784). So verschieden auch Lavater und Spalding ihrem ganzen Wesen nach waren, besonders in Betreff der Wertschätzung der religiösen Gefüle, so blieben sie doch von dieser Zeit an Freunde, die einander hochschätzten, da sie sich Eins wusten in dem Streben, ihr Zeitalter durch Hinweisung auf die höchsten Güter von dem Versinken in Gemeinheit zu bewaren. Am 1. März 1764 traten die Jünglinge nach schwerem Abschiede von ihrem väterlichen Freunde die Rückreise nach der Schweiz an. Noch in demselben Jare aber verließ auch Spalding seine pommersche Heimat, um nach Ablehnung mehrerer anderer Berufungen einem Rufe nach Berlin zu folgen als Propst, erster Pastor an der Nikolai- und Marienkirche und königl. preußischer Oberkonsistorialrat. Mit großer Schüchternheit trat er seine neue Stelle an. Seine Predigten fanden bald vielen Beifall, besonders bei Gebildeten, auch bei Hofe, insbesondere der Königin, deren Beichtvater er war, wärend freilich der König den „Pfaffen" Spalding ebenso wenig als den „Juden" Mendelsson in die Berliner Akademie aufnehmen wollte. Mehr als zwanzig Jare lang war sein Ruhm als Kanzelredner ein ungeteilter; auch Goethe hörte ihn bei seinem Besuch in Berlin am 17. Mai 1778. Gedruckt sind von ihm viele einzelne Predigten und Gelegenheitsreden, z. B. über das Glück des häuslichen Lebens, von der Einigkeit in der Religion, von der Demütigung vor Gott, von dem was erbaulich ist, von dem herrschenden Verderben in der Welt, Gedächtnispredigten auf König Friedrich II., auf die Prinzessin von Preußen, auf Bruhn, Süßmilch u. s. w., sowie mehrere Predigtsammlungen, z. B. Berlin 1763; 2. A. 1768; 3. A. 1775; Neue Predigten, 2 Thle., Berlin 1768. 1784; Festpredigten 1792; Predigten bei außerordentlichen Fällen gehalten, Frankfurt 1775; vergl. die Charakteristik derselben nebst Auszügen bei Sack, Geschichte der Predigt S. 73 ff. Unter den Arbeiten des Oberkonsistoriums, bei denen sich Spalding beteiligte, sind zu nennen der 1765 herausgekommene neue Anhang zu dem Porstschen Gesangbuch: Lieder für den öffentlichen Gottesdienst, an dessen Redaktion jedoch sein Kollege

Dieterich den meiſten Anteil hatte; ferner die Viſitation und Neuorganiſation des Berliner und Kölniſchen Gymnaſiums, deſſen Direktor dann ſeit 1766 Büſching wurde; Beratungen über nützliche Einrichtung der theologiſchen Kollegien auf den Univerſitäten, wobei Spalding beſonders auf Vorleſungen über Apologetik und theologiſche Encyklopädie drang; 1769 nahm er in ſpeziellem Auftrag des Königs teil an den Verhandlungen über die Eheſcheidungsſache des damaligen Prinzen von Preußen, 1770 ff. an Beratungen über Änderungen des Gottesdienſtes, die aber nur teilweiſe zur Ausfürung kamen. Seit 1766 ſtand ihm Büſching, ſeit 1768 W. A. Teller, deſſen Berufung aus Helmſtädt Spalding beſonders betrieben hatte, als Kollegen im Oberkonſiſtorium zur Seite; aber auch mit dem reformirten Hofprediger A. F. W. Sack trat er in kollegiale, freundſchaftliche und zuletzt verwandtſchaftliche Verbindung, indem Sacks Son Fr. S. G. Sack, damals Prediger in Magdeburg, 1770 mit Spaldings einziger Tochter Johanna ſich verheiratete. In demſelben Jare lernte Spalding auf einer amtlichen Reiſe nach Magdeburg den Abt Jeruſalem, J. S. Semler und einige andere gleichgeſinnte Männer kennen — bei einer Zuſammenkunft, die man im Publikum als eine förmliche Verſchwörung der Aufklärungstheologen zur Abſchaffung des kirchlichen Lehrbegriffs auffaſste. — Auf ſeine bisherigen Schriften ließ er 1772 diejenige folgen, die ihm durch ihren Titel ſowol als durch ihren Inhalt die meiſten Anfechtungen zugezogen hat: „Über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung“, zuerſt Berlin 1772 anonym erſchienen, dann mit des Verfaſſers Namen 1773, zuletzt in erweiterter Geſtalt 1791. Weit entfernt, das chriſtliche Predigtamt herabſetzen zu wollen, zeigt er vielmehr, wie wichtig und notwendig dasſelbe ſei und daſs es darum mit der äußerſten Sorgfalt verwaltet werden müſſe; das eigentliche Geſchäft des Predigers aber ſetzt er darein, daſs durch den Unterricht in der Religion die Menſchen teils beruhigt, teils gebeſſert und ſo in die Verfaſſung geſetzt werden, die zum Glückſeligwerden nötig iſt; daher verwirft er alle dogmatiſchen und verlangt ausſchließlich moraliſche Predigten ꝛc. Dieſe Schrift, beſonders die darin geforderte „gänzliche Weglaſſung theoretiſcher Religionslehren, d. h. insbeſondere der Trinitäts-, Verſönungs-, Rechtfertigungslehre aus der Predigt“ rief ſcharfe Entgegnungen von verſchiedenen Seiten hervor, z. B. von Oemler in Jena, Döderlein in Altorf, Erneſti in Leipzig, beſonders aber von Herder, damals in Bückeburg (vgl. R.-E. Bd. V, 793), in ſeinen 1774 zu Leipzig erſchienenen „funfzehn Provinzialblättern“ (der Abdruck in Herders Sämmtlichen Werken, Tübingen 1808, Bd. X, 293 ff., gibt die Schrift nicht in ihrer urſprünglichen Geſtalt und hat gerade die polemiſchen Stellen, wodurch ſich verſchiedene Gelehrte beleidigt glaubten, weggelaſſen, ſ. die Vorrede des Herausgebers J. G. Müller S. VI ff.). Der ſarkaſtiſche Ton, deſſen ſich Herder bediente, befremdete und ſchmerzte Spalding umſomehr, als ſich Herder 1767 in den Fragmenten über die deutſche Litteratur ſehr anerkennend über Spaldings Predigtweiſe ausgeſprochen, auch ihm ſeine Schrift ſelbſt mit einem überaus höflichen Brief überſandt hatte. Beide Schriften ſind charakteriſtiſch für die Theologie jener Zeit und die Forderungen, die man damals an den geiſtlichen Stand ſtellte: wärend Spalding dieſen nur vom Zeitſtandpunkte der „Nutzbarkeit“ aus betrachtet und die Geiſtlichen zu bloßen „Depoſitären der öffentlichen Moral“ macht, faſst Herder das Predigtamt als Amt Gottes, als Botſchaft an Chriſti Statt, vergleichbar dem Beruf der Patriarchen, Prieſter, Propheten und Apoſtel. Der Konflikt wurde verſchärft durch die unberufene Einmiſchung eines Dritten (warſcheinlich Tellers). Später haben beide Männer ſich miteinander zu verſtändigen geſucht: Herder milderte das Scharfe ſeiner Urteile in einem Briefwechſel mit Spalding (ſ. Sack in den Stud. und Krit. 1843, S. 90 ff.), und mit Recht macht Spaldings Son (Lebensbeſchr. S. 94 ff.) darauf aufmerkſam, wie ſehr beide bei aller Verſchiedenheit ihrer Organiſation und Denkart doch in vielen Punkten ſich berürten, daher ſie auch viele gemeinſame Verehrer haben.

Das Streben Spaldings und anderer ſeiner Zeitgenoſſen, das Chriſtentum der Zeitbildung möglichſt gerecht zu machen, hatte ſeinen Grund in dem aufrichtigen Verlangen, es zu ſchützen gegen die Angriffe des frivolen Unglaubens, der

von England und Frankreich her zur Zeit Friedrichs II. auch über Deutschland sich verbreitet hatte. Man wollte das Wesentliche retten, indem man das vermeintlich Unwesentliche preisgab; man glaubte „das Christentum mit dem Zeitgeist zu versönen, indem man die Moral- und Vernunftreligion als die Hauptsache in demselben hervorhob, one seine positiven Lehren ausdrücklich zu bestreiten". Um der absprechenden Freigeisterei und der von dieser zu befürchtenden Verderbung der Moralität entgegen zu treten, schien es vor allem nötig, über das Wesen der Religion sich zu verständigen, und zwar mit Vermeidung aller theologischen Schulpolemik. Dies fürte Sp. zur Abfassung seiner „Vertrauten Briefe, die Religion betreffend", welche 1784 anonym in Breslau erschienen; eine zweite, von 5 auf 9 Briefe vermehrte Auflage folgte 1785, eine dritte mit dem Namen des Verfassers und mit einer Zugabe an Abt Jerusalem 1788; sie enthalten „eine schön geschriebene Unterhaltung mit einem Freunde über und wider die damalige Freigeisterei" und sind auch kulturhistorisch interessant als ein anschauliches Bild von der damals in den höheren Ständen herrschenden Frivolität und religiösen Gleichgültigkeit. — Unterdessen war König Friedrich II. 1786 gestorben. Bald nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. trat in den kirchlichen Verhältnissen Preußens eine verhängnisvolle Wendung ein durch das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788 (s. hierüber Sack, Verhandlungen über das Religionsedikt in der Zeitschrift für histor. Theologie, 1859, S. 17 ff.; und ebendas. 1862, S. 412 ff.). Auch Spaldings Wirksamkeit wurde davon aufs nächste berürt. Er beteiligte sich mit seinen Kollegen, den geistlichen Oberkonsistorialräten Büsching, Teller, Dieterich, Sack bei einer Eingabe an den König, in welcher sie diesem ihre Bedenken und Besorgnisse wegen des Edikts anzeigen: sie fürchten davon Gefar für die evangelische Freiheit, für das theologische Studium, für die Gewissensfreiheit der Prediger und Gemeinden, Verbreitung von Heuchelei, Erbitterung der Gemüter, Friedensstörung zwischen den beiden evangelischen Kirchen; sie reichen Vorschläge ein zu einer beruhigenden Deklaration des Edikts ꝛc., werden aber mit allen ihren Anträgen schroff zurückgewiesen. Spalding selbst befürchtete nach dem strengen Ton des Edikts eine verketzerungssüchtige Beobachtung seiner Predigten und „wollte sich nicht gern der Gefar aussetzen, noch in seinem Alter vor ein schikanisirendes Inquisitionsgericht gezogen zu werden". Er suchte um seine Entlassung vom Predigtamt nach und erhielt sie: am 25. Sept. 1788 hielt er seine bewegliche Abschiedspredigt, die gedruckt ist. Er zog sich von nun an ganz in das Leben der Familie zurück, dankte für das, was er in seinem langen Leben Gutes aus Gottes Hand empfangen hatte und in seinem ungewönlich hohen und glücklichen Alter noch immer empfing. Davon legt seine in Form eines Tagebuchs gefürte Selbstbiographie (herausgegeben Berlin 1804 von seinem Sone Georg Ludwig Spalding, Prof. am Berlinischen Gymnasium zum Grauen Kloster, vgl. Sack, Geschichte der Predigt S. 67; Schleiermachers Briefe Bd. IV, S. 609 ff.) das schönste Zeugnis ab; sie bildet die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte. Spaldings letzte Schrift, die er im Drucke herausgab, ist: Religion, eine Angelegenheit des Menschen (erst anonym 1797, dann 1798 und mit Zusätzen vermehrt 1799) — gleichsam ein Testament des 82järigen Greises, für ein solches Alter merkwürdig klar und kräftig gehalten, aber an sich schwächer und den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr genügend, wie sich besonders zeigt bei Vergleichung dieser letzten Schrift Spaldings mit den fast gleichzeitig erschienenen, eine neue Geistesperiode ankündigenden Reden über die Religion seines jungen Berliner Kollegen und Hausfreundes Schleiermacher (vergl. über dessen Verhältnis zu dem Sack-Spaldingschen Kreis Schleiermachers Briefe I, 166; Dilthey, Leben Schleiermachers, I, 197 f.). Der von den angesehensten Männern seiner Zeit hochverehrte Greis, der sich zwar längst von aller Geselligkeit zurückgezogen hatte, zu dem aber ein zalreicher Familien- und Freundeskreis als zu seinem geistigen Mittelpunkt in patriarchalischer Pietät und Eintracht aufblickte, starb in einem Alter von fast 90 Jaren den 22. Mai 1804. Eine wolwollende Weisheit und aufrichtige Frömmigkeit, verbunden mit dem Bestreben, derselben einen möglichst klaren, einfachen, auch Andere überzeugenden Ausdruck zu geben, und

ein hoher, aber milder sittlicher Ernst, fern von künstlicher Feierlichkeit und gezierter geistlicher Würde war die Seele seines Lebens. „Wir wollen gut sein, dann werden wir es gewiss unter Gottes Fügungen gut haben" — das war die Losung seines Lebens. „Auch seine Abweichungen von herkömmlichen Lehrmeinungen" — sagt sein Son in den Anmerkungen zu seines Vaters Lebensbeschreibung S. 172 —, „weshalb er bald mit Beifall, bald in Verdammungsform zu den Aufklärern ist gezält worden, war nichts anderes als ein Zug seiner aufrichtigen Frömmigkeit, jener sein ganzes Wesen durchdringenden Redlichkeit, die durchaus Ernst macht aus dem, was sie unternimmt. Die Periode, in der Spalding öffentlich lehrte, bedurfte gerade eines Mannes in diesem Geist und Herzen. Um ihn zu hören, drängte sich jedesmal eine große Anzal in allen Ständen, von der verschiedensten Denk- und Gemütsart herzu; nicht durch die Gewalt hinreißender Redekünste, sondern durch die ruhig wirkende Kraft der Warheit zog er jedes nicht verwilderte Gemüt an. So war er durch Lehre und Leben ein fester Damm gegen die gewaltig strömende Flut eines irreligiösen, egoistischen Geistes, und gewiss war eine Woltat der Vorsehung darin zu erkennen, dass Spalding gerade in dieser Zeit und in Berlin eine so lange Reihe von Jaren hindurch gelehrt und gelebt hat. — Auch als er schon zurückgezogen war in die Stille des häuslichen Lebens, tat sein Anblick allen wol, die sich ihm näherten. Man konnte ihn nicht sehen, one in der Überzeugung gestärkt zu werden, dass der Gute auch der Ehrwürdigste und Glückseligste sei; man konnte ihn nicht verlassen, one in irgend einem Stücke besser geworden zu sein".

Spalding war kein großer Theolog oder Philosoph, kein schaffender Geist, keine poetische oder spekulative Natur, aber auch kein Aufklärer, kein Rationalist oder Deist; aber er war ein Popularphilosoph und Populartheolog, der die göttliche Lehre des Christentums zum Zweck der Herzenserfarung und Willensbewegung dem gesunden Verstand, dem Gefül und Willen nahe zu bringen wusste, und so, wie man ihn genannt hat, der „Erbauer seiner Zeitgenossen" geworden ist. „Seine Einwirkungen auf das Zeitalter sind" — wie Schleiermacher treffend bemerkt — „eigentlich Rückwirkungen: Selbstbildung war immer sein nächster Zweck; was das Zeitalter anregte, prüfte er nach seinen Grundsätzen, um zur Klarheit darüber zu gelangen, und das war die Veranlassung seiner Schriften. Eben daraus erklärt sich auch der ungemeine Beifall, den seine Schriften sich erwarben durch die gefällige und reine Darstellung, und sein unleugbar sehr vorteilhafter Einfluss auf die Bildung unserer Sprache, besonders zur populären, sittlichen und religiösen Mitteilung. One sich einen Zweig der Gelehrsamkeit zu seinem Eigentum gewält zu haben und one als Künstler vor seinen Zeitgenossen auftreten zu wollen, wurde er einer der gebildetsten und gerne gelesensten Schriftsteller durch seinen Charakter, indem der rege Sinn für Harmonie und die innere Klarheit seines Wesens auch in seine Sprache sich ergoss".

Quellen und Litteratur: Außer der schon genannten Autobiographie (Halle 1804, 8°) vgl. Schlichtegroll, Nekrolog 1806 (Leben Spaldings und seiner dritten Gattin geb. Lieberkühn); Schröckh, K.-Geschichte seit der Reformation, VIII, 138 ff.; Hirsching, histor.-litt. Handbuch, XII, 1, S. 298 ff.; K. G. Sack, Spalding als Schriftsteller in den theolog. Studien und Krit. 1864. IV; Derf., Geschichte der Predigt 1866, S. 73 ff.; Hagenbach, Vorlesungen über Kirchengeschichte, VI, 342 ff.; Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, III, 93 ff.; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 699 f.; Petrich, Pommersche Lebensbilder, Hamburg 1880, I; v. Zezschwitz, Praktische Theologie in Zöcklers Handbuch, III, 369 ff.; Rothe, Geschichte der Predigt S. 431 ff. (Hagenbach †) **Wagenmann.**

Spangenberg, August Gottlieb, Mag. der Philosophie und Bischof der evg. Brüderkirche, wurde, einer altadeligen Familie entstammend, am 14. Juli 1704 geboren als der Jüngste unter den 5 Sönen Georg Spangenbergs, welcher als

Hofprediger zu Klettenberg, Inspektor der Grafschaft Hohenstein und designirter Consistorialrat für Hannover im Oktober 1713 verstarb. Der im 10. Jare verwaiste Knabe bezog 1714 das Pädagogium zu Ilefeld und 1722 die Universität zu Jena, um Jura zu studiren. Die äußerlich dürftige Lage, in welcher Spangenberg bis zu dem zuletzt genannten Zeitpunkt sich befunden hatte, wurde dadurch in Etwas gehoben, dass Buddeus ihn in sein Haus aufnahm, und von anderer Seite her ungesucht ein Stipendium für ihn beschafft wurde. Die religiöse Entwickelung des Jünglings verlief unter bedeutenden Schwankungen. Der allmählich in ihm reifenden Sündenerkenntis fehlte das notwendige Gegenstück, die Einsicht in die Gnadenoffenbarung Gottes in Christo. Bußfertige Zerknirschung wechselte mit erhebenden Heilserfarungen im Gebetsverkehr mit Christus. Das Bestreben, die mangelnde innere Ruhe in der Einsamkeit und in der Ausübung guter Werke zu finden, erwies sich als fruchtlos. Auch die Beschäftigung mit Joh. Gerhards Meditationen und mit den Schriften verschiedener Mystiker gewährte nicht den gesuchten inneren Frieden. Der Gedanke einer notwendigen Enthaltung von der öffentlichen Abendmalsfeier tauchte damals in Spangenberg auf und wurde durch den Verkehr mit änlich gesinnten Frommen in der Stadt genärt. Spangenberg musste sich aber bald überzeugen, dass dieser Verkehr ihn zu falscher Selbstbespiegelung und religiöser Heuchelei anleitete. Wie unzälige seiner Zeitgenossen unterlag er den Einwirkungen eines separatistischen Pietismus, aber das unterschied ihn von vielen, dass er das Haltlose und das Sittlich-Gefärliche dieser inneren Stimmung empfand und nach Gegenwirkung verlangte. Einst hörte er bei Buddeus als Hospitant die Bemerkung: Wer Theolog werden wolle, müsse sich auf Leiden um Christi willen gefasst machen; wer sich dazu nicht entschließen könne, möge davon bleiben. Diese Äußerung wurde für Spangenberg insofern höchst bedeutsam, als sie ihn veranlasste, das juristische Studium mit dem der Theologie zu vertauschen. Er hörte von nun an Buddeus regelmäßig und ging auf ein ernstliches Studium der h. Schrift und des lutherischen Katechismus ein, an Beiden seine innere Stellung prüfend. Schon jetzt wurden zwei Grundsätze, welchen er in seinem späteren Leben stets gefolgt ist, für seine theologische Denkweise constitutiv. Kinder Gottes, glaubt er, seien in allen Kirchen zu statuiren, und die eine Kirche Jesu Christi sei nicht in einer Teilkirche zu suchen, sondern überall da, wo Gläubige in der Christus- und Brudergemeinschaft stehen. Spangenbergs Stellung der kirchlichen Theorie und Praxis gegenüber blieb fortdauernd eine kritische; er verzichtete sogar völlig auf die Teilnahme am kirchlichen Abendmal. Dagegen trat er einem anfänglich von Buddeus angeregten christlichem Studentenverein bei, dessen Mitgliedern es hauptsächlich um die Bußerfarung zu tun war, „dabei man eine Angst über seine Sünden fülen müsse." Als Vereinsmitglied beteiligte er sich lebhaft an den Freischulen in den Vorstädten Jenas, und, nachdem er 1726 den Magistergrad erlangt hatte, begann er öffentlich zu lehren, one dass ihm jedoch aus dieser Tätigkeit innerliche Kräftigung erwachsen wäre. Der reichlich gespendete Beifall machte ihn ängstlich, und die denkende Verarbeitung der Lehrstoffe wirkte einseitig ermattend. Schließlich gab Spangenberg die Verbindung mit jenem Verein wider auf. Dagegen wurde er im Herbst 1727 mit einigen Abgesandten der mährischen Emigrantenkolonie zu Herrnhut bekannt. Er staunte damals über die Glaubenseinfalt jener Männer. Unmittelbar darauf entstand Spangenbergs Verbindung mit Zinzendorf; sie wurde jedoch erst im Juli 1728 für ihn bedeutsam. Die Anwesenheit Zinzendorfs in Jena veranlasste ihn nämlich dazu, jenem Studentenverein wider beizutreten, welcher von nun an eine dauernde Freundschaftsbeziehung zu Herrnhut unterhielt. Man beschloss — allerdings gegen Zinzendorfs Rat — ein förmliches „Collegium pastorale practicum" zum Zweck freiwilliger Armen- und Krankenpflege zu errichten, dessen Präsidium Buddeus übernehmen sollte. Spangenberg entwarf die Statuten. Da Buddeus den Vorsitz nicht übernahm, riet Zinzendorf, man solle sich, wie früher, mit einer freien brüderlichen Verbindung „one menschlichen Schutz und Autorität" begnügen. Dieser Versuch akademischer Gemeinschaftsbildung auf christlicher Grundlage fand

indeſſen ein frühzeitiges Ende, indem eine herzogliche Unterſuchungskommiſſion unter Leitung des Kirchenrats Cyprian aus Gotha denſelben als „zinzendorfiſche Anſtalt“ charakteriſirte und dadurch eine offizielle Auflöſung des Vereins herbeifürte. Viele Mitglieder desſelben hielten indeſſen gemeinſam die freundſchaftlichen Beziehungen zu den Brüdern aufrecht, und Spangenberg namentlich befeſtigte ſein Verhältnis zu ihnen durch mehrere Beſuche, welche er (April 1730 und Auguſt 1732) in Herrnhut machte, ſodaſs man ihn im März 1733 für die Neubeſetzung des Oberälteſtenamts in Vorſchlag brachte. Das Los entſchied gegen ihn. Im Laufe der letzten Jare war die in Jena hochgeſchätzte Lehrtätigkeit Spangenbergs in weiteren Kreiſen bekannt geworden, durch ehrenvolle Anfragen ſchien ſich der Weg zu noch einflusreicherer Wirkſamkeit zu bahnen. Einerſeits wünſchte Zinzendorf den jungen Magiſter im Auftrag des Königs von Dänemark für eine reich dotirte theolog. Profeſſor- und Hofpredigerſtelle in Kopenhagen zu gewinnen — Spangenberg zog es vor, in Jena zu bleiben one Beſoldung —, andererſeits richtete Francke eine Privataufforderung „zur Gehülfenſchaft am Waiſenhauſe“ in Halle an ihn. Die Korreſpondenz beider Männer fürte ſchließlich zu der unter dem 18. März 1732 eingehenden offiziellen Anfrage, ob Spangenberg geneigt ſei, als „Adjunkt der theolog. Fakultät und Aufſeher des Schulweſens im Waiſenhauſe zu Halle“ einzutreten. Spangenberg kannte aus dem vorangegangenen Briefwechſel die ſtreng abweiſende Haltung Franckes gegenüber von allen ſeparatiſtiſchen Erſcheinungen, denen er ſich doch innerlich verwandt fülte. Ferner war er davon überzeugt, daſs man in Halle keine andere Auffaſſung des Chriſtentums als die gegenwärtig dort herrſchende dulden würde. Gegen Zinzendorf äußerte er: „Die Hallenſer wollen keine anderen Bundesgenoſſen, als die nach ihrem Syſtem chriſtianiſiren.“ Durch die widerholten Aufforderungen Franckes und Baumgartens, ſowie durch Zinzendorfs Rat bewogen, trat er jedoch Ende September 1732 in Halle ein. Die erſten Eindrücke waren offenbar ungünſtige, denn im November ſchon äußert er ſich in einer 4ſtündigen Unterredung mit Steinmetz dahin, man habe in Halle „die Spur verloren, Seelen zu gewinnen, zu erhalten und fortzufüren, und mache durch Tiſche, Stipendieen und Teſtimonieen den Leuten ein Compelle intrare.“ Steinmetz widerſprach ihm nicht. Der entſchiedene Beifall, welchen er als Prediger und Lehrer fand, vermochte nicht, ſeine vorwiegend kritiſche Stimmung zu ändern. So fand ihn Zinzendorf, als er noch in demſelben Monat einen Reiſeaufenthalt in Halle nahm. Man laſſe, klagt ihm Spangenberg, das Wirtſchaftliche zu ſehr vorwalten, durch den Betſtundenzwang bilde man Heuchler, man dringe mehr auf Enthaltung von Mitteldingen, als auf Reinheit des Herzens und lauteren Wandel. Gegen die Separatiſten ſei man unduldſam, und „affektire ſtrenge Lehrreinheit.“ Wärend Spangenberg ſich innerlich dem das Waiſenhaus beherſchenden Geiſt fremd fülte, gewann er ein lebhaftes Intereſſe an einem chriſtlichen Bürgerverein, welcher ſich in der Stadt gebildet hatte. Er begann an den Zuſammenkünften desſelben auf Einladung hin teilzunehmen. Als derſelbe am zweiten Weihnachtstage 1732 eine gemeinſchaftliche Abendmalzeit in der Form einer Agape abgehalten hatte, verbreitete ſich in der Stadt das Gerücht, man habe ein Privatabendmal gefeiert. Spangenberg nahm daraus Veranlaſſung zu erkären, ein wares Abendmal ſei allerdings nur dasjenige, welches „ein Häuflein Gläubiger unter ſich genöſſe,“ und machte daraufhin den Verſuch beim Pfarrer Martini in Glaucha, eine private Abendmalsfeier für den Verein zu erwirken. Bei dieſer Gelegenheit ſcheint er zum erſten Mal gegen Zinzendorf, den er als Gegner alles Separatiſtenweſens ſehr wol kannte, etwas von ſeinen Sonderneigungen geäußert zu haben. Zinzendorf erteilte ihm einen ernſten Verweis; man nehme auch in Herrnhut keinen Anſtand, mit einem „vermiſchten Haufen“ zum Abendmal zu gehen.

Am 30. Dezember 1732 wurde Francke von Spangenbergs Verhalten in Kenntnis geſetzt. Er vermied es, mit ihm perſönlich zu verhandeln, ſondern beſchloſs im Verein mit Freylinghauſen, die Angelegenheit ſofort den offiziellen Weg gehen zu laſſen. Im Laufe des Januar 1733 hatte Spangenberg ſich dreimal vor der Konferenz der Waiſenhausdirektoren zu verantworten. Es handelte ſich

um seinen Verkehr mit Separatisten und um seine Abendmalsauffassung. Zu einer klaren Entscheidung gelangte die Angelegenheit jedoch erst, nachdem bekannt geworden war, dass Spangenberg Brüder aus Herrnhut bei sich aufgenommen und während eines kurzen Besuchs in Ebersdorf das h. Abendmal gemeinschaftlich mit Zinzendorf gefeiert hatte. Daraufhin stellte man in Halle die Frage, ob ihm die öffentliche Predigttätigkeit noch fernerhin zu gestatten sei. Durch diese Wendung kam die ganze Angelegenheit vor den Richterstul der Fakultät, welche auf drei Konventen mit Spangenberg verhandelte. Zu den früher aufgestellten Anklagepunkten kam nun noch ein dritter hinzu, das Verhältnis des Mannes zu Zinzendorf und Herrnhut betreffend. Außerdem erhob man jetzt persönliche Beschuldigungen, welche unter andern den Vorwurf der „Singularität im Predigen“ und der „affektirten Demut gegen gemeine Leute“ enthielten. Spangenberg gegenredete wenig. Bezüglich des Abendmals fixirte er seinen jetzt in Etwas gemilderten Standpunkt dahin: „ein Gläubiger könne mit einer ungläubigen Menge das Abendmal mit Nutzen halten, dass er es aber müsse, wenn er in seinem Gemüt Widerspruch darüber hat, habe in der Schrift nicht Grund.“ Man stellte schließlich dem Angeklagten die Alternative: entweder solle er vor Gott Abbitte tun, sich unter die Vorgesetzten beugen und sich von Zinzendorf lossagen, oder man werde, falls er nicht vorzöge, Halle „in der Stille“ zu verlassen, die Angelegenheit in einem Fakultätsbericht dem König zur Entscheidung vorlegen. In der Tat wurde ein von Francke verfasster Bericht am 27. Februar von der Fakultät acceptirt und nebst einem Gesuch um Spangenbergs Entlassung am 7. März an den König abgesandt.

Auf Grund einer am 2. April eingegangenen königlichen Kabinetsordre vom 31. März erfolgte am 8. April Nachmittags die militärische Ausweisung Spangenbergs aus Halle. Der Vertriebene empfand diesen Vorgang im Grunde als einen Akt der Befreiung; er hat zu keiner Zeit seines Lebens herb über denselben geurteilt.

Entscheidend wurde der Vorgang für das gegenseitige Verhältnis von Halle und Herrnhut. Dasselbe gestaltete sich in der Weise, dass zu dem sachlichen Gegensatz persönliche Feindseligkeit hinzutrat, welche auf lange hinaus den Annäherungsversuchen der Brüder nicht gewichen ist. Zinzendorf mochte das voraussehen. Sobald Spangenberg im Mai 1733 sich der Gemeine zu Herrnhut angeschlossen hatte, versuchte er es, dem neugewonnen Mitarbeiter eine öffentliche Erklärung abzunötigen, des Inhalts, dass nicht die Hallenser, sondern er, der Vertriebene, allein die Schuld des Zerfalls trage. Andernfalls, meinte Zinzendorf, könne die Wirksamkeit der dortigen Fakultät leicht gefärdet werden. Der Gemeinrat von Herrnhut durchkreuzte indessen diese Zumutung und erließ seinerseits eine auf den Vorgang bezügliche Erklärung, in welcher auf jede öffentliche Verteidigung Spangenbergs Verzicht geleistet wird, damit dem Reiche Christi kein Nachteil erwachse. Spangenberg hat wol absichtlich diese Erklärung in seinem Leben Zinzendorfs S. 797 abdrucken lassen. Nach 50järigem Dienst unter den Brüdern beurteilte der greise Bischof (1784) seinen Eintritt in ihre Gemeinschaft mit folgenden Worten: „Ich bekenne vor Gott, dass ich die Gemeinschaft mit den Brüdern für das Mittel halte, wodurch Jesus Christus mich bei der Warheit und dem rechtschaffenen Wesen erhalten hat, bis auf den heutigen Tag.“ Spangenbergs Entwickelung bietet einen deutlichen Hinweis darauf, dass die von Zinzendorf angeregte „brüderische“ Bewegung mit der separatistisch-pietistischen Zeitströmung, sowie mit der spezifisch Hallischen Auffassung des Christentums nicht in Eins zusammengeworfen werden darf. Beide Erscheinungen verlaufen trotz aller gegenseitigen Beziehungspunkte zunächst völlig divergent. Spangenberg gelangte zur Ausgestaltung des ihm eigentümlichen christlich-evangelischen Charakters erst dann, nachdem er jener zwiefachen Art der Christentumspflege vollständig den Rücken gewandt und im Verkehr mit den Brüder neue Grundlagen für sein Glauben und Handeln gewonnen hatte. Die Lage der mährischen Brüder war 1733 eine unsichere. Wie die Schwenkfelder in der Lausitz schon ein Ausweisungsbefehl getroffen hatte, so konnte auch sie leicht ein änliches Schicksal ereilen. Da es Zinzendorf

darauf ankam, die Reste der „mährischen Kirche“ zu retten und sie zugleich für den Dienst im Reich Gottes fruchtbar zu machen, faßte er den Plan, die Kolonisationspolitik der europäischen Seemächte zu benutzen, um den Schwenkfeldern sowol wie den mährischen Brüdern durch erneute Auswanderung ihren Fortbestand zu ermöglichen. Zugleich sollte dadurch den letzteren die Ausübung ihres inneren Berufs zur Missionsarbeit ermöglicht und gesichert werden. So erwuchs die Notwendigkeit, den Brüdern in Holland, England und Dänemark Eingang zu verschaffen, durch Vertragsabschlüsse ihre Kolonisation zu regeln, dieselbe an Ort und Stelle einzuleiten und durchzufüren. Damit ist die Aufgabe gezeichnet, welche Spangenberg in der ersten Hälfte seiner 60 Dienstjare innerhalb der Brüdergemeine zu erfüllen hatte. In Holland (1734), England (1735) und Dänemark (1735) erlangte er Freiheitsbriefe zur Anlegung von Brüderkolonieen in Suriname, in St. Georgien (Nordamerika) und auf St. Crux. Die Gründung und Leitung der amerikanischen Kolonie (1735) am Savannahfluss übernahm er selbst, den Stand des Universitätstheologen mit dem des Farmers vertauschend. Im folgenden Jar 1736 fürte ihn sein Beruf auf den abgelegenen Hof eines Schwenkfelders in Pennsylvanien. Von hier aus suchte er Fülung mit den zalreichen hie und da im Urwalde angesessenen größeren und kleineren Separatistenvereinen und betrat als Missionär die angrenzenden Jagdgebiete der Indianer. Durch den Einfluss einer noch unberürten Natur und zwangloser gesellschaftlicher Verhältnisse, da jeder sein „Meinungssystem“ ungestört aufbauen konnte, wurde die Stimmung des Mannes freier und froher. Anderseits vertiefte und milderte sich sein Urteil in kirchlichen Dingen durch den neugewonnenen Einblick in die religiösen Bedürfnisse des Heidentums und in das Wesen jener kirchlichen Sonderbündler, das, one festgeordnetes Predigtamt und Sakrament, in seinen Konsequenzen zur Verwilderung fürte. Spangenberg empfahl Zinzendorf dringend, diesem Arbeitsgebiet seine Kraft zu widmen. Nachdem er 1736 die St. Thomasmission im Auftrag des Bischofs Nitschmann amtlich visitirt und sodann einen längeren Aufenthalt in Deutschland genommen hatte, betrat er im Herbst 1741 den Boden Englands. Ein doppelter Zweck sollte hier erreicht werden. Es galt die begonnene Missionsarbeit finanziell zu sichern und im Lande selbst dem zunehmenden Freidenkertum durch Verkündigung des persönlichen Christusglaubens auf der Grundlage freier Gemeinschaftsbildung entgegen zu wirken. In der angegebenen Richtung handelte Spangenberg, indem er (1741) die „Societät zur Förderung des Evangelii unter den Heiden“ gründete und (1742) den Brüdern durch einen vom Erzbischof Potter v. Canterbury erlangten Freibrief selbständigen Gottesdienst in London und anderen Orten ermöglichte. Wärend eines kurzen Aufenthaltes in Deutschland (1744) erhielt Spangenberg den Auftrag, als Bischof die Oberleitung des Brüdertums in Pennsylvanien zu übernehmen. Damit war sein zweiter Aufenthalt in Nordamerika eingeleitet. Er hatte die Fürung der durch Zinzendorfs Arbeit in Nordamerika (1742) entstandenen Gemeinen zu übernehmen, Reisepredigt und Seelsorge hie und da unter den Frommen im Lande zu üben und die begonnene Indianermission zu pflegen. Spangenberg unterzog sich diesen Aufgaben mit gewonter ruhiger Energie; sein Verhältnis zu Zinzendorf trübte sich aber in diesen Jaren. Jene Richtung einer mystischen Auffassung und Behandlung des Christentums, welcher der Fürer des Ganzen sich neuerdings angeschlossen hatte, teilte Spangenberg nicht. Vergeblich deutete er (1746) auf den inneren und äußeren Bankrott der Gemeinschaft hin, welcher zu drohen schien, wenn man das Leben des Christen in ein arbeitsloses, lediglich dem unbefangenen religiösen Genuss dienendes Festspiel verwandelte. Es war eine Folge des gespannten Verhältnisses beider Männer, wenn Spangenberg von dem als Visitator in Nordamerika erscheinenden Joh. v. Wattewille zur Niederlegung seines Amtes veranlasst wurde. Er war damals „auf dem Sprunge, aus der Gemeine zu gehen.“ Er blieb aber und nahm nach seiner Rückkehr nach Europa an den eingehenden synodalen Beratungen teil, welche Zinzendorf damals mit seinen Mitarbeitern veranstaltete. Eine ganz neue Berufsaufgabe wurde ihm hier angedeutet, die des „Unitätstheologen,“ der zunächst den zallosen, teilweise berechtigten

Angriffen von orthodoxer und pietistischer Seite als „theolog. Apologet" Zinzendorfs entgegentreten sollte. Indem Spangenberg unter den obwaltenden Verhältnissen auf diese Gedanken einging, offenbarte er seine rein auf das Sachliche gerichtete, in hohem Grade opferfähige Natur in unverkennbarer Weise. Zugleich liegt aber auch von Seiten Zinzendorfs ein Vertrauensbeweis vor, aus welchem sich ergibt, dass jene Männer befähigt waren, trotz der tiefgreifendsten Differenzen die Einheit der Grundüberzeugung in geschlossener Reihe zu betätigen. Auf dieser Tatsache beruhte die Möglichkeit einer Fortdauer der damals innerlich und äußerlich schwer bedrohten Unität.

Ehe indessen Spangenberg sich dauernd den heimischen Aufgaben widmete, veranlasste ihn sein Beruf zu einem dritten Aufenthalt in Nordamerika (1751—1762), welcher hauptsächlich von Bedeutung wurde durch die vortrefflichen Maßregeln, die er ergriff, um das Brüderwerk im englisch-französischen Kriege gegen den Ansturm der aufständischen Indianer zu schützen. Ferner vermittelte er auf einer Reise nach Nord-Carolina (1759—1760), während welcher er 14 Wochen hindurch die winterlichen Schrecken der Wildnis zu ertragen hatte, den Ankauf des später „Wachau" genannten Landstrichs zu Kolonisations- und Missionszwecken. Bald nach Zinzendorfs Tode (1760) begann für Spangenberg die zweite Hälfte (1762—1792) seines Amtslebens, welche dem deutschen Brüdertum in der Heimat galt. Im Laufe seiner bisherigen Tätigkeit war er zu dem Manne herangereift, der sich befähigt zeigte, an leitender Stelle die Konsolidirung des Brüdertums in praktischer und theoretischer Hinsicht zu vermitteln. Noch 1733 in Kopenhagen hielt er an der separatistischen Forderung der Privatkommunion fest; doch andererseits konnte er auf der Reise dahin einem pietistischen Edelmanne bezeugen, dass es Christi Sinn nicht sei, „die Leute auf der Folter zu halten." In ihm selbst war der Unfriede gewichen. Unter den zallosen Gefaren seines Berufslebens bewarte er eine ruhige Heiterkeit, deren Antrieb in einer vollaufgeschlossenen Erkenntnis der Liebe Gottes lag. „Es fällt kein Haar von meinem Haupte," erklärte er angesichts eines gewaltigen Seesturmes, dem das Schiff zu erliegen schien (1737), „one meines Vaters Willen, und was er meinetwegen für gut findet, es sei zum Leben oder zum Tode, das ist unverbesserlich gut." Der Grund dieses Vertrauens lag in dem unbedingten Glaubensanschluss an den „Heiland," in welchem die Liebe Gottes allein sich offenbart hat. „Das ist mir sonnenklar, dass nirgend eine ware und bleibende Ruhe zu finden ist, als in den Wunden Jesu. Wenn wir darin unsere Gnadenwal erblicken, dürfen wir froh sein." (Sp. 1740). Das religiöse Leben des Mannes verlief von nun an one wesentliche Schwankungen als ein stets vorhandenes freudiges Vertrauen zu der in Christo offenbaren Vaterliebe Gottes, das von einer ebenso stetig vorhandenen ernsten Bußstimmung begleitet wird. Die Form, in welcher die Bewegungen dieses Lebens sich äußern, ist diejenige des persönlichen Gebetsverkehrs mit Christus dem Heilande, der für Spangenberg so gut wie für Zinzendorf als der alleinige Träger aller göttlichen Heilsgüter und als Haupt der Gemeinde noch jetzt für den Gläubigen innerhalb derselben die Bedeutung des alleinigen Mittlers aller Heilserfarung hat. Dass auch diese Glaubensweise befähigt ist, ein christliches Lebenswerk voll auszugestalten und den heiligen Adel der christlichen Persönlichkeit zu vollkommener Reife heranzubilden, erweist die warhaft bischöfliche Erscheinung Spangenbergs, welcher nach dem allgemeinen Urteil der Zeitgenossen ein klassisches Gepräge eigen war. Darauf beruht der tiefgehende, ebenso beruhigende wie aufbauende Einfluss des Mannes auf seine Glaubensgenossen. Mild im Ausdruck, aber in der Weise sachlicher Energie mit beharrlichem Ernste und fast nie versagender Tatkraft, Besonnenheit und Klugheit mit kindlich-frohem Sinne verbindend, handelte er unentwegt im Interesse des Herrn, dem er sich als Jüngling zum Dienst gestellt hatte. Als Spangenberg jetzt (1762) endgültig in den von mannigfaltigen, vielfach einander widersprechenden Tendenzen beherrschten Kreis der leitenden Männer zu Herrnhut eintrat, ebnete sich bald nicht am wenigsten durch seinen persönlichen Einfluss die Bahn, auf welcher die Unität zum Aufbau einer geordneten Verfassung gelangte. Spangenbergs Aufgabe

war eine dreifache. Als Mitglied und zumeiſt Vorſitzender hatte er auf 5 Synoden an der Herſtellung dauernder Verfaſſungsverhältniſſe mitzuarbeiten. Als Mitglied der Unitätsdirektion, welcher er bis an ſein Lebensende angehörte, verlieh er in erſter Linie dieſer Behörde den ihr damals eigentümlichen Charakter. Einerſeits bemüht, das eigentümliche Weſen der Unität zu erhalten und zu geſtalten, unterhielt ſie andererſeits umfangreiche Beziehungen zur evangeliſchen Kirche. Mit 9 deutſchen Univerſitäten ſtand ſie in Korreſpondenz. Als Kirchenviſitator gewann er Einfluſs auf ſämmtliche Lokalgemeinen; in beſonderer Weiſe gilt das von den in der Lauſitz gelegenen, in Bezug auf welche ihm zu mehreren Malen das Amt der Oberaufſicht übertragen wurde (1764, 1770 und 1775). Seine Viſitationen haben nicht am wenigſten dazu gedient, die einzelnen Gemeinen in die Ordnungen der neugebildeten Verfaſſung einzuleiten, eine Aufgabe, die unter den vielfach trüben Verhältniſſen jener Zeit keineswegs leicht zu löſen war. Es galt „im Sande zu waten und wider den Strom zu ſchwimmen.“ Jetzt ergriff er auch mit vollem Bewuſsſein die Aufgabe des Unitätstheologen. Wie oben bemerkt, trat ihm dieſelbe ſchon 1749 nahe. Seine erſte Arbeit liegt in der ſynodaliter approbirten Schrift: M. A. G. Spangenbergs Deklaration über die zeither gegen uns ausgegangenen Beſchuldigungen ꝛc., Leipzig und Görlitz 1751, vor. In demſelben Verlag wurde ziemlich gleichzeitig veröffentlicht: M. A. G. Spangenbergs Darlegung richtiger Antworten auf mehr als 300 Beſchuldigungen gegen den Ordinarium fratrum, 1751. Als Reſultat der geſprächsweiſen Verhandlungen über die ſtreitigen Punkte auf der Synode von 1750 erſchien: M. A. Spangenbergs apologetiſche Schlusſchrift ꝛc., 2 Teile, Leipzig und Görlitz 1752. Dieſe Schriften, das Reſultat einer äußerſt mühſamen und vielfach unerquicklichen Arbeit, haben bei ihrem Erſcheinen wenig ſichtbare Wirkung gehabt, ſind aber behufs Kenntnis der Theologie Zinzendorfs von dauerndem Wert. Auf Veranlaſſung der Synode von 1764 begann Spangenberg ein Leben Zinzendorfs zu ſchreiben. Erſt der zweite bedeutend verkürzte Entwurf desſelben wurde offiziell anerkannt, vor ſeiner Veröffentlichung indeſſen abermals ſtark geſichtet. Der ſchließlich gewonnene Auszug liegt vor in dem 1772—1775 erſchienenen Werke: Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn v. Zinzendorf ꝛc., 8 Teile. Bei mangelndem Eingehen auf die innere Entwickelung Zinzendorfs und ſeines Werkes bleibt die Arbeit durch geſchichtliche Treue und Vollſtändigkeit wertvoll. Am 17. Februar 1777 wurde Spangenberg die Abfaſſung einer Idea fidei fratrum aufgetragen. „Nie,“ ſagt er, „iſt mir ein wichtigerer Auftrag geworden.“ Der Druck des vollendeten Werkes: Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der chriſtlichen Lehre in den evangeliſchen Brüdergemeinen dargelegt von A. G. Spangenberg, Barby 1779, wurde im Sommer des angegebenen Jares beendet. Die Theologen der Unität verlangten in jener Zeit der allmählich fortſchreitenden Konſolidirung ihrer Verfaſſung lebhaft nach friedlicher Anerkennung von Seiten der evangeliſchen Kirche Deutſchlands. Einige wollten einfach mit Übergehung der Zinzendorfſchen Errungenſchaften zur kirchlichen Othodoxie zurück und fanden ihren Stützpunkt hie und da in den Gemeinen, welche mehr als gut ſchien, den Sinn für die Pilgerſchaft zu Land und See und für das kindlich frohe Feſtſpiel der *Νηπιοι* in den „Dörfern des Herrn“ mit dem für bürgerliche Seshaftigkeit und Erwerbstätigkeit vertauſcht hatten. Die hergebrachte landesübliche Kirchlichkeit erſchien ihnen anziehender als die Frömmigkeit Zinzendorfs, welche jedenfalls in erſter Inſtanz eine lebendige perſönliche Beziehung zu Chriſtus verlangte. Spangenberg konnte jener Richtung um ſo weniger folgen, als ihm mit der rationaliſtiſchen Wendung, welche die theologiſche Entwickelung nahm, eine „Verſuchungsſtunde des evangeliſchen Chriſtentums“ anzubrechen ſchien. Wie Zinzendorf ein prinzipieller Gegner des Standpunktes der „natürlichen Religion,“ hält er im direkten Gegenſatz gegen die rationaliſtiſche Grundanſchauung, ebenſo aber auch abweichend von der othodoxen kirchlichen Dogmatik an dem von Zinzendorf aufgeſtellten theologiſchen Grundſatz feſt, dass innerhalb des Chriſtentums Gott lediglich in Jeſu Chriſto zu erkennen ſei, dass daher Chriſtus und der ihn umgebende Lebenskreis, in welchem und an welchem er ſeine Perſönlichkeit un-

mittelbar auswirkte, den allein gültigen Ausgangspunkt einer christlichen Glaubenslehre bilde. Die Spangenbergs eigene Auffassung der Sache (s. z. B. §. 85) nicht ganz korrekt ausdrückende Formel lautet: „Die Lehre Jesu Christi und seiner Jünger," wie sie in der Schrift enthalten ist (s. §. 18. 20). Das alte Testament kommt insoweit in Betracht, als es von Christo zeugt (§. 23). Philosophische Spekulation wird abgewiesen (§. 84). Die starken Gefühlsmomente der brüderischen Frömmigkeit kommen in bescheidener Weise doch erkennbar zum Ausdruck. Eine methodische Verarbeitung der Grundgedanken fehlt dem Buche; es verfolgt nicht eigentlich wissenschaftliche Zwecke. Indessen dürfte Spangenberg in schlichter Weise den Weg gewiesen haben, auf welchem die evangelische Theologie in dem Zeitalter des „Allgemein-Vernünftigen" ihre geschichtlich gegebene Eigenart sich bewaren konnte. Die Schrift wurde fast in alle europäischen Sprachen übersetzt, und fand in Deutschland, abgesehen von der Allgemeinen deutschen Bibliothek, eine günstige Aufnahme in den urteilsfähigen Kreisen. Für die Lehrweise innerhalb der Unität wurde sie vielfach mustergültig. Nachdem Spangenberg noch als 85jähriger Greis der Synode von 1789 präsidirt hatte, starb er am 18. September 1792 zu Berthelsdorf. Obwol zweimal vermählt, hinterließ er keine Nachkommen.

Litteratur: Außer den allgemeinen Werken über Brüdergeschichte (s. Art. Zinzendorf) ist zu vergleichen: Spangenbergs eigenhändiger Lebenslauf in Henkes Archiv für die neueste Kirchengeschichte 2, III, 429 ff.; Leben Spangenbergs von Jeremias Risler, Barby 1794; Artikel: Spangenberg in Ottos Lexikon der oberlausitzischen Schriftsteller, III, 306; Daselbst findet sich ein vollständiges Verzeichniß der Schriften Spangenbergs, sowie seiner Lieder; Ledderhose, Das Leben Spangenbergs, Heidelberg; Winter 1846, Pipers Evangelisches Jahrbuch für 1855 enthält S. 197 ff. eine biograph. Skizze Sps. von C. J. Nitzsch; Landau, Geschichte der Familie von Trefurt ꝛc., sowie Geschichte der noch blühenden Familie von Spangenberg, Cassel 1862 S. 98 ff.; Spangenbergs Correspondenz mit seinem Bruder Georg Freiherrn von Spangenberg findet sich bei Moser, patriotisches Archiv für Deutschland, VII, 302 ff.; Über Spangenbergs Beziehungen zu J. G. Rosenmüller vgl. Tolz, Dr. J. G. Rosenmüllers Leben und Wirken, Leipzig 1816 S. 158 ff.: Über Spangenbergs Beziehungen zu Reinhard, Basedow, Salzmann und Zacharias Becker vgl. die Zeitschrift „Der Brüder-Bote" 1872, 1. 9. 5b. 241; 1874, 1. 10; 1876, 12. 369. **Bernhard Becker.**

Spangenberg, Johann und Cyriakus, Vater und Sohn, lutherische Theologen, Prediger und Schriftsteller des Reformationszeitalters. — 1) Der Vater, **Johann Sp.**, ist geboren den 30. März 1484 zu Hardegsen bei Göttingen, gest. 13. Juni 1550 zu Eisleben. Sein Vater, ein strenger Handwerker, ließ ihm trotz seiner beschränkten Mittel eine tüchtige wissenschaftliche Ausbildung zu Teil werden auf den Schulen zu Göttingen und Einbeck, wo er seinen Unterhalt durch Privatunterricht sich verdiente, aber auch Gelegenheit fand, die Musik und den Meistergesang zu erlernen. Nachdem er einige Zeit die Stadtschule zu Gandersheim als Rector geleitet, studirte er 1509 ff. Humaniora und Theologie zu Erfurt, wurde Magister, hielt Vorlesungen, wurde dann aber von dem Grafen Botho von Stolberg als Schulrektor nach der Stadt Stolberg im Harz berufen. Neben seinem Schulamt setzte er seine theologischen Studien fort, trat der lutherischen Lehre bei, wurde 1521 Archidiakonus und einer der eifrigsten Förderer der Reformation im Südharz, durch Wort und Schrift, durch evangelische Predigten und Lieder und durch seine rege Verbindung mit gleichgesinnten Freunden, für welche das Kloster Himmelspforten bei Nordhausen einen Vereinigungspunkt bildete. Einen noch bedeutenderen Wirkungskreis erhielt er seit 1524 in Nordhausen, wohin ihn der Rat auf Wunsch der Bürgerschaft als ersten evangelischen Prediger berief und wo er dann 30 Jahre zur Durchführung der Reformation, zur Verbesserung des Kirchen- und Schulwesens, insbesondere zur Errichtung und Leitung einer öffentlichen Gelehrtenschule ebenso eifrig als erfolgreich mitwirkte. Durch seine Predigten und Schriften, wie durch seinen muster-

haften, Ernſt und Freundlichkeit glücklich verbindenden Charakter und Wandel, erwarb er ſich ſolche Liebe und Achtung bei Nahen und Fernen, insbeſondere auch bei den Wittenberger Reformatoren, die er 1543 bei einem Beſuch in Wittenberg perſönlich kennen lernte, daſs es ihm an ehrenvollen Berufungen nicht fehlte. Seine Nordhauſer Gemeinde hielt ihn feſt. Als aber 1546 Luther in ſeinen letzten Lebenstagen den Grafen zu Mansfeld und der Gemeinde Eisleben zur Befeſtigung des eben zu Stande gebrachten Friedenswerks die Berufung des alten Spangenberg empfahl, fülte ſich dieſer verpflichtet, dem letzten Wunſche des Gottesmannes zu folgen. Nachdem er 1546 im März noch bei der Reformation des Kloſters Walkenried mitgewirkt, zog er im Juni nach Eisleben, um hier die Stelle eines Predigers an der Andreaskirche und eines Superintendenten der Grafſchaft Mansfeld zu übernehmen. Obwol ſchon 62 Jare alt, wirkte er in ſeinem mühe- und ſorgenvollen Beruf mit friſchem Eifer und unermüdlicher Treue, unterlag aber ſchon nach 4 Jaren den übermäßigen Anſtrengungen; er ſtarb, 66 Jare alt, tief betrauert von ſeiner Gemeinde, wie von ſeiner Familie, einer Witwe und 4 Sönen, Jonas, Konrad, Michael und Cyriakus, von denen Jonas der Medizin, die drei anderen der Theologie ſich widmeten. Melanchthon ehrte ſein Gedächtnis durch ein an die Gemeinden der Grafſchaft Mansfeld gerichtetes Rundſchreiben, worin er ſeine Vorzüge und Verdienſte, ſeine Gelehrſamkeit, ſeine vielen Tugenden und beſonders ſeine Anſpruchsloſigkeit rühmt und ſie auffordert, für die Erhaltung ſeines Andenkens und ſeiner Schriften zu ſorgen. — Seine Schriften zerfallen in 4 Klaſſen: Predigten, Kirchenlieder, Lehrſchriften, Erbauungsſchriften. Von ſeinen Predigten hat er ſelbſt eine Sammlung herausgegeben in ſeiner 1542—44 erſtmals erſchienenen, von Luther und Melanchthon mit Vorreden verſehenen Poſtille für junge und einfältige Chriſten, Theil I und II über die Sonntagsevangelien, III über die Feſtperikopen, IV über die Epiſteln. Der erſten, zu Magdeburg erſchienenen Ausgabe, folgte ſchon 1545 eine zweite, 1553 eine dritte, dann zalloſe ſpätere Abdrücke 1562. 82. 97. 1606 ꝛc. in Nürnberg, Erfurt, Stade, Bremen, Marburg, Rinteln, Münden ꝛc., eine latein. Überſetzung 1544 in Frankfurt, eine plattdeutſche zu Magdeburg, Hamburg, Lüneburg — neben Luthers beiden Poſtillen wol das verbreitetſte Predigtbuch des 16. Jarhunderts, ausgezeichnet durch Einfachheit, Volkstümlichkeit, reiche chriſtliche Erfarung, durch häufige Anwendung der dialogiſchen Form oder katechetiſchen Predigtmethode (in Fragen und Antworten mit begleitender Exempelforderung) an die Schulpraxis erinnernd. — Um Kirchenlied und Kirchengeſang hat ſich Johann Spangenberg verdient gemacht teils durch eine Anweiſung zum Singunterricht (Quaestiones musicae in usum scholae Northus. oder wie man die Jugend leichtlich und recht im Singen unterweiſen ſoll, Wittenberg 1542), teils durch eine Sammlung von deutſchen Kirchenliedern, die er für den Zweck des Gottesdienſtes verfaſst, geſammelt und herausgegeben hat, meiſt Überſetzungen oder Überarbeitungen lateiniſcher Hymnen. Sie finden ſich in zwei Sammlungen: 1) Alte und neue geiſtliche Lieder und Lobgeſänge von der Geburt Chriſti ꝛc., Erfurt 1543. 44, und 2) Cantiones ecclesiasticae oder Kirchengeſänge deutſch, auf die Sonn- und Feſttage durchs ganze Jar, Magdeburg 1545 u. ö. Nur wenige ſeiner Kirchenlieder freilich ſind in den allgemeinen Kirchengebrauch übergegangen, noch wenigere haben ſich darin erhalten. Außerdem aber hat er auch eine Anzal von geiſtlichen Liedern erklärt und erbaulich ausgelegt in der Schrift: Zwölf chriſtliche Lobgeſänge und Leiſen, Wittenberg 1545, und iſt damit der Vorläufer eines vielbearbeiteten Zweiges der hymnologiſchen Litteratur, der erbaulichen Liedererklärung geworden. — Zu den teils pädagogiſchen, teils theologiſchen Schul- und Lehrſchriften Joh. Spangenbergs gehören: eine lateiniſche Erklärung des lutheriſchen Katechismus (Cat. Luth. per quaestiones explicatus), eine lat. Bearbeitung des Pſalters (psalterium carmine elegiaco redditum), eine Anleitung zur Kirchenrechnung (computus ecclesiasticus 1546. 49. 54 u. ö.), eine Mnemonik (artificiosae memoriae libellus, 1526. 70. 88), Frageſtücke zum ſog. Trivium (erotemata trivii s. grammaticae, rhetoricae, dialecticae quaestiones 1541. 44. 45. 48 u. ö.), beſonders aber ſein kleines theologiſches Lehrbuch u. d. T. Mar-

mittelbar auswirkte, den allein gültigen Ausgangspunkt einer chriſtlichen Glaubenslehre bilde. Die Spangenbergs eigene Auffaſſung der Sache (ſ. z. B. §. 85) nicht ganz korrekt ausdrückende Formel lautet: „Die Lehre Jeſu Chriſti und ſeiner Jünger," wie ſie in der Schrift enthalten iſt (ſ. §. 18. 20). Das alte Teſtament kommt inſoweit in Betracht, als es von Chriſto zeugt (§. 23). Philoſophiſche Spekulation wird abgewieſen (§. 84). Die ſtarken Gefülsmomente der brüderiſchen Frömmigkeit kommen in beſcheidener Weiſe doch erkennbar zum Ausdruck. Eine methodiſche Verarbeitung der Grundgedanken fehlt dem Buche; es verfolgt nicht eigentlich wiſſenſchaftliche Zwecke. Indeſſen dürfte Spangenberg in ſchlichter Weiſe den Weg gewieſen haben, auf welchem die evangeliſche Theologie in dem Zeitalter des „Allgemein-Vernünftigen" ihre geſchichtlich gegebene Eigenart ſich bewaren konnte. Die Schrift wurde faſt in alle europäiſchen Sprachen überſetzt, und fand in Deutſchland, abgeſehen von der Allgemeinen deutſchen Bibliothek, eine günſtige Aufnahme in den urteilsfähigen Kreiſen. Für die Lehrweiſe innerhalb der Unität wurde ſie vielfach muſtergültig. Nachdem Spangenberg noch als 85järiger Greis der Synode von 1789 präſidirt hatte, ſtarb er am 18. September 1792 zu Berthelsdorf. Obwol zweimal vermählt, hinterließ er keine Nachkommen.

Litteratur: Außer den allgemeinen Werken über Brüdergeſchichte (ſ. Art. Zinzendorf) iſt zu vergleichen: Spangenbergs eigenhändiger Lebenslauf in Henkes Archiv für die neueſte Kirchengeſchichte 2, III, 429 ff.; Leben Spangenbergs von Jeremias Risler, Barby 1794; Artikel: Spangenberg in Ottos Lexikon der oberlauſitziſchen Schriftſteller, III, 306; Daſelbſt findet ſich ein vollſtändiges Verzeichniß der Schriften Spangenbergs, ſowie ſeiner Lieder; Ledderhoſe, Das Leben Spangenbergs, Heidelbberg; Winter 1846, Pipers Evangeliſches Jahrbuch für 1855 enthält S. 197 ff. eine biograph. Skizze Sps. von C. J. Nitzſch; Landau, Geſchichte der Familie von Trefurt ꝛc., ſowie Geſchichte der noch blühenden Familie von Spangenberg, Caſſel 1862 S. 98 ff.; Spangenbergs Correſpondenz mit ſeinem Bruder Georg Freiherrn von Spangenberg findet ſich bei Moſer, patriotiſches Archiv für Deutſchland, VII, 302 ff.; Über Spangenbergs Beziehungen zu J. G. Roſenmüller vgl. Dolz, Dr. J. G. Roſenmüllers Leben und Wirken, Leipzig 1816 S. 158 ff.; Über Spangenbergs Beziehungen zu Reinhard, Baſedow, Salzmann und Zacharias Becker vgl. die Zeitſchrift „Der Brüder-Bote" 1872, 1. 9. 5b. 241; 1874, 1. 10; 1876, 12. 309. **Bernhard Becker.**

Spangenberg, Johann und Cyriakus, Vater und Son, lutheriſche Theologen, Prediger und Schriftſteller des Reformationszeitalters. — 1) Der Vater, Johann Sp., iſt geboren den 30. März 1484 zu Hardegſen bei Göttingen, geſt. 13. Juni 1550 zu Eisleben. Sein Vater, ein einfacher Handwerker, ließ ihm trotz ſeiner beſchränkten Mittel eine tüchtige wiſſenſchaftliche Ausbildung zu Teil werden auf den Schulen zu Göttingen und Eimbeck, wo er ſeinen Unterhalt durch Privatunterricht ſich verdiente, aber auch Gelegenheit fand, die Muſik und den Meiſtergeſang zu erlernen. Nachdem er einige Zeit die Stiftsſchule zu Gandersheim als Rektor geleitet, ſtudirte er 1509 ff. Humaniora und Theologie zu Erfurt, wurde Magiſter, hielt Vorleſungen, wurde dann aber von dem Grafen Botho von Stolberg als Schulrektor nach der Stadt Stolberg am Harz berufen. Neben ſeinem Schulamt ſetzte er ſeine theologiſchen Studien fort, trat der lutheriſchen Lehre bei, wurde 1521 Archidiakonus und einer der eifrigſten Förderer der Reformation am Südharz, durch Wort und Schrift, durch evangeliſche Predigten und Lieder und durch ſeine rege Verbindung mit gleichgeſinnten Freunden, für welche das Kloſter Himmelpforten bei Nordhauſen einen Vereinigungspunkt bildete. Einen noch bedeutenderen Wirkungskreis erhielt er ſeit 1524 in Nordhauſen, wohin ihn der Rat auf Wunſch der Bürgerſchaft als erſten evangeliſchen Prediger berief und wo er dann 20 Jare zur Durchfürung der Reformation, zur Verbeſſerung des Kirchen- und Schulweſens, insbeſondere zur Errichtung und Leitung einer öffentlichen Gelehrtenſchule ebenſo eifrig als erfolgreich mitwirkte. Durch ſeine Predigten und Schriften, wie durch ſeinen muſter-

Reihe von theologiſchen Streitigkeiten verwickelt, welche ihn anfangs nur zeitweilig beunruhigten, in der Folge aber ſein Lebensglück völlig zerſtörten.

Schon 1552 ff. nahm er lebhaften Teil am majoriſtiſchen Streit. Da nämlich der Wittenberger Philippiſt Georg Major 1552 als Superintendent nach Eisleben berufen war, weigerte ſich die Mehrzal der mansfeldiſchen Prediger ihn anzuerkennen, weil er wegen ſeiner Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit im Verdacht katholiſirender Verleugnung der evangeliſchen Rechtfertigungslehre ſtand. Graf Albrecht von Mansfeld wurde vermocht, Major aus ſeinem Lande zu verweiſen und als ſeine Lehre doch noch einige Anhänger fand, wurde 1554 eine Synode zu Eisleben unter dem Vorſitz des Superintendenten E. Sarcerius gehalten, auf der die majoriſtiſche Lehre einſtimmig verworfen wurde (ſ. Confessio et Sententia ministrorum in Comitatu Mansfeldensi, Eisleben 1565). Spangenberg beteiligte ſich an dieſer ebenſo wie ſpäter 1556 an der gegen Juſtus Menius gehaltenen Eiſenacher Synode, wo er mit den übrigen Geiſtlichen der Grafſchaft Mansfeld dafür ſich erklärte, abstractive oder in idea, ja auch in foro legis könne der Satz von der Notwendigkeit guter Werke allenfalls geduldet werden, nicht aber in foro justificationis et novae obedientiae (vgl. den Artikel „Majoriſtiſcher Streit" Bd. IX, 156 ff.).

Noch heftiger und gefärlicher für ihn wurde aber ſeit 1557 der ſynergiſtiſche Streit zwiſchen Flacius und Victorin Strigel und der daran ſeit 1560 ſich anſchließende flacianiſche Streit über die Subſtantialität der Erbſünde (ſ. RE. Bd. IV, 566). Spangenberg wie die Mehrzal der mansfeldiſchen Prediger im Einverſtändnis mit ihren Landesherren, den Grafen zu Mansfeld, hielten ſich im weſentlichen zur flacianiſchen Lehre, die ihnen als die echt lutheriſche und ſchriftmäßige galt, und da auch von außen vorerſt kein Angriff erfolgte, ſo war es eine Zeit ungetrübter Einigkeit und friedlichen Zuſammenwirkens mit ſeinen Amtsbrüdern, deren ſich Spangenberg in den Jaren 1560—66 erfreute. Geliebt und geachtet von ſeiner Gemeinde, frei von Narungsſorgen, glücklich im Kreis ſeiner zalreichen Familie benutzte er mit unermüdlichem Fleiß die von Amtsgeſchäften freie Zeit zur Ausarbeitung von theologiſchen und hiſtoriſchen Schriften, die ſeinen Namen auch über die Grenzen ſeines Vaterlandes hinaus berühmt machten. Das kleine Mansfeld wurde ihm denn auch ſo lieb, daſs er mehrere ehrenvolle Rufe, die von Nordhauſen, Magdeburg ꝛc. an ihn ergingen, ablehnte. Nur auf kürzere Zeit war er zu Anfang Oktober 1566 einer Einladung nach Antwerpen gefolgt, wo das evangeliſche Gemeindeweſen mit Erlaubnis des Prinzen Wilhelm von Oranien nach der Conf. Aug. geordnet werden ſollte. In Verbindung mit Matthias Flacius, Martin Wolf, Joachim Hartmann, Hermann Hamelmann u. a. half Sp. dazu mit, die dortigen Gemeinden zu ordnen, eine lutheriſche Konfeſſion und Kirchenordnung für ſie auszuarbeiten (ſ. Hamelmann, Tract. de responsionibus ad dicta patrum. praef. 1568; Leuckfeld, Hist. Spangenb. 27 ff., und beſ. Preger, Flacius II, 288 ff.).

Bald nach Spangenbergs Rückkehr aber (Jan. 1567) erwachte auch im Mansfeldiſchen der verderbliche Streit über die Erbſünde aufs neue. Der Superintendent M. Hieronymus Menzel in Eisleben hatte bisher mit ſämtlichen mansfeldiſchen Geiſtlichen der flacianiſchen Lehre zugeſtimmt und gab noch am 26. Juli 1571 auf einer von Herzog Johann Wilhelm veranſtalteten Zuſammenkunft zu Weimar zugleich mit Spangenberg und im Namen ſämtlicher Prediger der Grafſchaft die Erklärung, daſs der Menſch, wie er von Vater und Mutter geboren, mit ſeiner ganzen Natur und weſentlichen Beſchaffenheit nicht allein ein Sünder, ſondern auch die Sünde ſelbſt ſei (vgl. Emmerling, de statu eccl. Mansfeld p. 86; Preger, Flacius II, 351). Wärend nun aber Spangenberg, von Antwerpen her mit Flacius näher befreundet, ſich alle Mühe gab, den Streit zu beſchwichtigen, ſo ließ ſich dagegen der mit ihm bisher einverſtandene Sup. Menzel von Eisleben beſonders durch eine Schrift des Jenenſer Profeſſors D. Johann Wigand (Von der Erbſünde, Jena 1571), ſowie durch einige weitere Schriften desſelben Verfaſſers, in denen die flacianiſche Lehre aufs gröbſte entſtellt war, gegen Flacius einnehmen. Die Schriften Wigands wurden von Menzel gebilligt, von Spangen-

berg verworfen und nach ihren Fürern entzweiten sich nun auch die bisher einträchtigen Pfarrer der Grafschaft. Wigand beschuldigt die Anhänger des Flacius, namentlich auch Spangenberg, des Manichäismus. Spangenberg dagegen, der nichts anderes sein will als „ein alter unbeweglicher Diszipel Luthers", weist den Vorwurf des Manichäismus aufs entschiedenste zurück, denn er mache ja den Teufel nicht zum Schöpfer der menschlichen Natur, sondern nur zum transformator einer guten Substanz in eine schlechte; vielmehr sei seine Lehre echt lutherisch, dagegen sei das Eisleben'sche Ministerium von der reinen lutherischen Lehre abgefallen (wofür er neben den Schriften Luthers insbesondere auch auf das bekannte Kirchenlied L. Spenglers sich beruft: Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen). Um die streitenden Parteien zu versönen, veranstalteten jetzt die Grafen Volrad und Ernst, welche beide gut lutherisch und den Ansichten Spangenbergs geneigt waren, ein Colloquium sämtlicher Geistlichen der Grafschaft zu Eisleben (14. bis 15. Juli 1572). Es endete resultatlos. Die Gärung wuchs, als im September 1572 Flacius selbst auf Schloss Mansfeld erschien, um in siegreicher Disputation, an der auch Spangenberg teilnahm, seinen Gegnern gegenüberzutreten. Spangenberg ließ die Akten des Colloquiums drucken. Der Streit aber wurde nicht bloß mit steigender Heftigkeit von den Kanzeln herab fortgefürt, sondern auch das Volk nahm an demselben den lebhaftesten Anteil und wurde durch eine Masse von Streitschriften immer mehr aufgeregt *). Graf Volrad ließ zu diesem Zweck sogar eine eigene Druckerei auf Schloss Mansfeld errichten, wo die Schriften Spangenbergs und seiner Freunde Irenäus, Sarcerius, Otto ꝛc. gedruckt wurden, wärend die Schriften Menzels und seiner Anhänger zu Eisleben erschienen. Das Volk trennte sich in „Occedenter und Substantianer"; auf den Straßen und in den Schenken kam es zum Handgemenge. Dem Spangenberg wurde schuldgegeben, er lehre: schwangere Weiber trügen lebendige Teufel; Jesus sei nicht wahrer Mensch ꝛc. — Sätze, die ihm nie eingefallen waren, und denen gegenüber er sich auf seine gedruckten Schriften berief. Als endlich der dogmatische Streit sogar im Schoß der gräflichen Familie ernstliche Zerwürfnisse hervorrief, indem die Grafen Volrad und Karl von Mansfeld es fortwärend mit den „Flacianern" hielten und Spangenberg in Schutz nahmen, wärend die übrigen Grafen auf die Entlassung des letzteren drangen, so fanden endlich die beiden Lehensherren, der Kurfürst von Sachsen und der Erzbischof von Magdeburg sich bewogen, mit Gewalt durchzugreifen. Sie ließen im Jare 1575 Stadt und Schloss Mansfeld durch Bewaffnete besetzen, den Stadtrat verhaften und bedrohten die Flacianer mit der Strafe des Bannes, mit Gefängnis und unehrlichem Begräbnis. Spangenberg entfloh in den Kleidern einer Hebamme aus der Stadt und dem Lande. Nur schwer trennte er sich von der Heimat, in der er so viel glückliche Jare verlebt hatte. Er blieb daher, vom Grafen Volrad heimlich unterstützt, noch eine Zeit lang in Thüringen, hatte am 9. Sept. 1577 ein Colloquium mit dem Konkordienmann Jakob Andreä zu Sangerhausen und machte dasselbe durch den Druck bekannt (vgl. Hutter, Concordia

*) Dahin gehören von seiten Spangenbergs folgende: 1) Cyr. Spangenbergs Erklärungen von der Erbsünde, für die Einfältigen gestellt, auf vieler Christen Anhalten. Eisl. 1572. 4°. — 2) Apologia von der Erbsünde und gründl. Beweis, dass die Erbsünde nicht ein Accidens, sondern unsere verderbte Natur und Wesen sei. Ebendas. 1573. 4°. — 3) Kurzer Bericht für die Einfältigen von der Lehre der Erbsünde. — 4) Lange Historie von der Erbsünde. 1573. — 5) Büchlein von Mencelii Abfall und Widerruf. 1573. — 6) Erzälung aller Geschäfte, wie und worüber sich die Trennung im Mansfeldischen zugetragen, nebst Widerlegung des Eislebischen Buchs: Grund der Lehre 1574. — 7) Zwo Fragen an die christliche Kirche von der Erbsünde. 1574. — 8) Candidi Sylvestri Gegenbericht von der Erbsünde. Antwort auf die Land-Lügen. 1573. — 9) Neue Bekänntniß von der Erbsünde, nebst einem Erbieten. 1575. — 10) Ablehnung der falschen Auflage, als wäre Spangenberg abgefallen. 1574. — 11) Widerlegung des nichtigen Beweises der Eislebischen Praedicanten, daß die Mansfeldischen keine Manichäer seyen. 1574. — 12) Große Antwort und richtiger Bescheid auf der Eislebischen Theologen unzeitige Abfertigung, daraus alle Ursachen und Gründe, auch vielfältig verlaufene Händel des itzigen Streits von der Erbsünde zu vernehmen. 1577.

concors 575; Hartmann, Hist. concil. IV, 649). Statt aber dadurch seine Lage zu verbessern, bewirkte er vielmehr, dass sein bisheriger Beschützer, Graf Volrad, nun auch aus seinem Lande vertrieben wurde. Beide begaben sich nach Straßburg, wo der Graf 1578 starb. Spangenberg wurde von zwei Edelleuten, Johann von Götz und Wilhelm von Schacht, zum Pfarrer in Schlitzsee an der Fulda (jetzt hessisch) berufen. Aber auch hier erhoben sich wegen seiner Erbsündenlehre gegen ihn Feinde, die ihn 1590 zwangen, aufs neue den Wanderstab zu ergreifen, obschon er sein Predigtamt stets mit gewissenhafter Treue verwaltet hatte. Nun lebte er eine Zeit lang unter dem Schutz des weisen und gütigen Landgrafen Wilhelm von Hessen in dem Städtchen Bach an der Werra, ausschließlich mit litterarischen Arbeiten (besonders der Ausarbeitung seines Adelsspiegels) beschäftigt, die ihm ein dürftiges Auskommen gewärten. In einem Brief, den er von hier aus, 4. Sept. 1591, an einen Verwandten in Nordhausen schrieb, rühmt er es als eine Gnade Gottes, dass er unter diesen beschränkten Verhältnissen nur für sich und sein Haus zu sorgen habe, da seine 6 Söne und 3 Töchter schon längst ihre Versorgung gefunden hätten. „Gott sei ewig Lob" — schreibt er — „der mich auf dem Sinne behalten, dafür ich nicht die ganze Welt mit alle ihrem Gute nehmen wollte. Denn also habe ich bei meinen rechten Sachen einen gnädigen Gott und ein gutes Gewissen behalten, und hat Gott die Meinen, denen ich in meinem Elende wenig helfen können, dennoch versorget und ihnen mit Gnaden fortgeholfen. Dagegen meine ungetreuen, unbeständigen, falschen Brüder (Amtsbrüder) dahin sind und mehrenteils ihre Kinder dazu, oder sind doch also geraten, dass an vielen Gott kein Gefallen hat. — Ich bitte euch, ihr wollets euch nicht lassen überreden, dass der Streit, darin ich mit meinen Widersachern geraten, nur ein Wortgezänk oder Schul-Disputation sei. Es trifft der großen und fürnehmsten Artikel einen unserer Religion. Nämlich was eigentlich nach des Gesetzes Urteil Sünde, hinwider nach dem Evangelio Gerechtigkeit sei und heiße? und gehet unsere Meinung nur dahin, dass Gott allein gerecht sei, und den Gottlosen gerecht mache; und sagen mit Luther im Glößlein Röm. 3, dass Sünde alles das ist, was nicht durchs Blut Christi erlöset, im Glauben gerecht wird. Dagegen meine Widersacher mit denen Manichäern aus der Sünde ein besonderes eigen unterschiedenes Ding machen, dass also etwas anders in der verderbten Natur stecke, so doch Sünde nicht etwas sonderliches für sich ist; sondern alles, was unrecht, das ist, Gottes Gesetz nicht gemäß, sondern zuwider ist, das ist Sünde, es heiße sonst, wie es wolle, Wort, Werke, Gedanke, Lust, Liebe, Wille, Begierde, Natur oder Wesen".

So friedlich und zurückgezogen aber auch Spangenberg unter den reformirten Bewonern Bachs lebte, so gelang es doch seinen Gegnern, ihn auch in dieser kümmerlichen Ruhe zu stören. Daher beschloss er, sich mit seiner ihn treulich pflegenden Gattin wider nach dem ihm früher lieb gewordenen Straßburg zurückzuziehen, wo er bei Graf Ernst von Mansfeld, der dort als Kanonikus in glücklichen Verhältnissen lebte, freundliche Aufnahme und Unterstützung fand, bis er in seinem 76. Lebensjar, altersschwach und lebenssatt, am 10. Februar 1604 sanft verschied.

Trotz seines unsteten, an Widerwärtigkeiten reichen Lebens hat C. Spangenberg durch eine rastlose wissenschaftliche und litterarische Tätigkeit, besonders auf dem Gebiet der Theologie und Geschichte, eine ausgezeichnete Stelle unter den Gelehrten seiner Zeit eingenommen. Seine theologischen Schriften bestehen vorzugsweise aus zalreichen Streitschriften über die Erbsünde (s. o.), sowie aus Predigten und populärtheologischen Traktaten über allerlei dogmatische, ethische ꝛc. Gegenstände. Dahin gehören seine Auslegungen paulinischer Briefe, der Korintherbriefe 1561, 64, der Thessal. 1564, Timoth. und Tit. 1564; ferner Tabellen über die ganze h. Schrift 1563, 76, historia eccl. 1574, epist. consolatoriae 1565; Jageteufel oder ob das Jagen recht oder unrecht 1560, wider die böse Sieben ins Teufels Karnöffelspiel 1563 (über diese Teufelslitteratur des 16. Jarh. vgl. Gräße, Allg. Lit.-Gesch. III, 1, 101; Gödeke, Grundriß I, 380); Ehespiegel in 70 Brautpredigten 1562, 70, 89, 97, Formularbüchlein der alten

Adamssprache 1563, geistliche Wirthschaft oder christl. Wohlleben 1565, Hauptstücke der christlichen Lehre samt der Haustafel 1570, Unterricht wie man die Kinder zu Gott tragen und nach ihrem Exempel vor Gott wandeln soll 1570, Cithara Lutheri, darin die trostreichen Psalmen und geistlichen Lieder D. M. Lutheri auf die fürnehmsten Fest- und Feiertage erklärt werden, 4 Teile, Erfurt 1571, 81, Wittenberg 1601, neu herausgegeben von W. Thilo, Berlin 1855 (mit Lebensbeschreibung und Schriftenverzeichnis Spangenbergs vgl. theol. Rep. 1856, I, S. 35 ff.). Über seine Lieder, Psalmen und Liedersammlungen s. Wackernagel K.-Lied 373; Gödeke, Grundriß I, 171, 185; über seine geistlichen Komödien ebendas. 310.

Von seinen historischen Schriften sind hier wenigstens diejenigen zu erwänen, die entweder auf kirchliche Ereignisse seiner Zeit sich beziehen oder doch einzelne Punkte der deutschen oder allgemeinen Kirchengeschichte mit berüren. Zu den ersteren gehören: Acta des Mansfeldischen Colloquii 1573, Bericht von dem Lindau'schen Colloquio zwischen J. Andreä und T. Ruppio 1577, Colloquium zu Sangerhausen zwischen J. Andreä und C. Spangenberg 1578 ꝛc.; zu den zweiten Historia des Klosters Mansfeld 1575, Leben des Bonifacius oder Kirchenhistorie von Thüringen, Hessen, Franken, Baiern von 714—735, 2 Theile, Schmalkalden 1603, 4°; Chronicon oder Lebensbeschreibung der Bischöfe des Stiftes Verden, Hamburg 1720, Fol., Mansfeldische Chonik 1572, 95; Querfurtische Chronik 1590, Hennebergische 1599, Holsteinische ꝛc., Ursach und Handlung des sächsischen Kriegs 1115, Wittenberg 1555; Adelspiegel, 2 Theile, Schmalkalden 1591. 94, Fol. Diese historischen wie die theologischen Schriften sind in einer im ganzen reinen, dem Inhalt angemessenen Sprache verfasst; der Erzälungston ist kräftig und treuherzig, und wenn sie auch über die ältere Geschichte nach damaliger Sitte viel Fabelhaftes enthalten, so liefern sie doch, wo der Verf. sichere und aktenmäßige Quellen benutzen konnte, manche schätzbare Nachrichten.

Litteratur: J. G. Leuckfeld, Historia Spangenbergensis oder Leben, Lehre und Schriften C. Sp.'s mit dessen Bildnisse, Quedlinburg 1712, 4°; Melch. Adam, Vitae theol. Germ., Frankfurt 1653, S. 731 ff.; Schlüsselburg, Catalog. haeret. II; Fecht, Hist. eccl. sec. XVI, S. 107 ff.; Kindervater, Nordhusa illustris 289 ff.; G. Arnold, K. u. K.-Hist. IV, 95 ff.; Walch, Historia doctrinae de peccato orig. in Miscell. sacra 173 ff.; Salig, Gesch. der Augsb. Conf. III; Planck, Gesch. d. prot. Lehrb. V, 1, 310; E. Schmid, Des Flacius Erbsündestreit in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1849, I u. II; Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I, 1853; Döllinger, Reformation II, 270 ff.; Preger, Flacius II, 288 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 170; Gödeke, Grundriß II, 171 ff.; Krumhaar, Grafschaft Mansfeld, Eisleben 1855, S. 345. 357 ff.

(G. H. Klippel) **Wagenmann.**

Spanheim, Friedrich („der ältere"), steht an der Spitze des Dreigestirns, als welches der Name Spanheim an dem Gelehrtenhimmel des 17. Jarhunderts glänzt. Er wurde geboren zu Amberg in der Oberpfalz am 1. Januar 1600 als Son des frommen und gelehrten Wigand Spanheim, Dr. theol. und Mitglied des kurpfälzischen Kirchenrats unter Friedrich IV. und V.; seine Mutter war eine Tochter des bekannten Daniel Tossanus. Unter der sorgfältigen Erziehung des Vaters entwickelten sich früh seine bedeutenden Anlagen, und nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, bezog er 1614 die Universität Heidelberg, wo er zuerst Philologie und Philosophie studirte. Nach einem kurzen Aufenthalt im elterlichen Hause geht er 1619 nach Genf, um Theologie zu studiren. Das Unglück, welches mit dem Beginn des 30järigen Krieges über die Pfalz hereinbrach, machte es dem Vater schwer, den Son auf der Universität zu unterhalten; aber aus der Korrespondenz mit dem trefflichen Son erwuchs ihm manche Freude, welche ihn auch in seiner Sterbestunde erquickte; er verschied (1620), wärend er einen Brief seines Sones las, der ihn zu Thränen bewegte. Da Spanheim nach dem Tode seines Vaters die Geldmittel zur Fortsetzung seiner Studien fehlten, nahm er 1621 bei dem Gouverneur von Embrun im Dauphiné, einem Herrn v. Vi-

trolles, eine Hauslehrerstelle an, und hier wurde ihm öfter Gelegenheit, mit Jesuiten Disputationen zu halten, in welchen er sich seinen Gegnern gewachsen zeigte. Nach widerholtem Aufenthalt in Genf und Paris und einer längeren Reise nach England erhielt er 1626 in Genf eine Professur der Philosophie; früher hatte er eine solche in Lausanne ausgeschlagen. Im Jare 1631 ging er zur theologischen Fakultät über und wurde der Nachfolger des verstorbenen Turretini. „Er war schon Ehrenbürger der Stadt Genf und bekleidete 1633—37 das Rektorat der Akademie, in welche Zeit (1635) die erste Jubelfeier der Genfer Reformation fiel, die er durch eine glänzende Rede („Geneva restituta") verherrlichte. Verschiedene Universitäten suchten Spanheim, dessen gelehrter Ruf damals schon allgemein war, für sich zu gewinnen; aber erst 1542 wurde er vermocht, eine Berufung nach Leiden anzunehmen, und da es in Holland Sitte war (auf den reformirten Akademieen in Frankreich und Genf war es nicht der Fall), dass ein theologischer Professor auch den theologischen Doktorgrad besitzen musste, so promovirte er noch in Basel vor dem Antritt seiner neuen Stelle. In Holland war er einer der entschiedensten Verteidiger der kalvinischen Prädestinationslehre gegen Amyrault. Seine angesehensten Schriften *) sind: Dubia evangelica; Exercitationes de gratia universali (gegen Amyrault); Epistola ad Cottierium de conciliatione gratiae universalis; Epistola ad Buchananum de controversiis Anglicanis und Vindiciae de gratia universali, über welchem Werke der Tod ihn befiel.

Spanheim war unermüdlich in der Arbeit und ein gerader Charakter, gegen Freund und Feind gleich ehrlich, und von beiden geachtet; er stand im Verkehr mit dem Prinzen von Oranien und den Königinnen Elisabeth von Böhmen und Christine von Schweden. Er starb 1649 (am 30. April oder am 14. Mai?), überarbeitet und gedrückt von häuslichen Sorgen.

Quellen: Bayle, Dictionaire historique et critique, Rotterdam 1702; Allgemeines historisches Lexicon (Gottsched), Leipzig 1732. Über Spanheims Beteiligung am amyraldistischen Streit s. Alex. Schweigers Protestantische Centraldogmen, 2. Band.

Spanheim, Ezechiel, Freiherr von, Son des vorigen, ist geboren in Genf 1629 und wurde bereits als 13jähriger Knabe bei der Übersiedelung seines Vaters nach Leiden von den dortigen Professoren wegen seiner Kenntnisse mit Achtung behandelt. Er studirte Philologie und Theologie und verteidigte in seinem 16. Lebensjar (1645) Thesen über das Alter der hebräischen Buchstaben, worin er für Buxtorf gegen Cappell eintrat. 1649 gab er des Vaters unvollendetes Werk „Vindiciae" mit einem von ihm verfassten Anhang heraus. Im Jare darauf kehrte er nach Genf zurück, wo ihm der Titel eines Professors der Eloquenz verliehen wurde, one dass er Vorlesungen an der Akademie hielt. Bald trat das theologische Interesse bei ihm ganz zurück und seine Stellung als Erzieher des pfälzischen Kurprinzen und nachmaligen Kurfürsten Karl (seit 1656), wobei er sich statswissenschaftlichen Studien hingab, leitete ihn in die diplomatische Karriere über, für welche er, wie die Folge zeigte, eine große Begabung hatte. Im Auftrage des Kurfürsten Karl Ludwig reiste er 1661 nach Rom, um die gegen denselben angesponnenen Intriguen der katholischen Kurfürsten zu erforschen; er benutzte die Gelegenheit, um Italien kennen zu lernen und römische Antiquitäten, besonders Nummismatik, zu studiren, trat dort auch mit der Exkönigin Christine von Schweden und der Prinzessin Sophie, der Mutter des späteren Königs Georg von England, in Beziehung. Nach seiner Rückkehr gebrauchte ihn der Kurfürst als Gesandten an verschiedenen Höfen und bei Fürstentagen, bis er mit Bewilligung desselben 1680 mit dem Rang eines Statsministers in kurbrandenburgische Dienste übertrat. Als Gesandter des großen Kurfürsten am Hofe

*) In seiner Jugend hatte er eine Geschichte des 30järigen Krieges bis 1641 unter dem Titel „Soldat Suedois" in einem so reinen Französisch geschrieben, dass man in Frankreich vielfach Balzac für den Verfasser hielt.

in Paris nahm er ſich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes vieler Reformirten an, denen er in ſeiner Wonung Zuflucht gewärte und zur Auswanderung verhalf. Bei der Krönung des Königs Friedrich I. wurde Spanheim in Anerkennung ſeiner Verdienſte in den Freiherrnſtand erhoben. Er ſtarb als erſter preußiſcher Geſandter in London am 7. Nov. 1710. Zur Schriftſtellerei fehlte ihm bei ſeinen häufigen Reiſen als Geſandter die Muße; neben einigen philologiſchen Schriften und zwei lateiniſchen Reden über die Krippe und das Kreuz des Heilands iſt nur ein größeres nummismatiſches Werk von ihm erſchienen. In ſeinem Nachlaſſe fand man „Chriſtliche Betrachtungen“ und Gebete, welche er bei den wichtigſten Ereigniſſen ſeines Lebens niedergeſchrieben hatte, ein Zeichen, daſs, wenn auch nicht mehr Theologe, er doch ein frommer Diplomat war.

Quellen: Chauffepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1756. Allgemeines hiſtoriſches Lexicon (Gottſched), Leipzig 1732.

Spanheim, Friedrich, „der jüngere“, Bruder des vorigen, iſt geboren am 1. Mai 1632 in Genf, wo er ſeine erſte Jugend verlebte, bis ſein Vater 1642 nach Leiden berufen wurde. Dort ſtudirte er erſt Philoſophie und erwarb ſich 1651 den Magiſtergrad (Dr. phil.). Als ſeine Mutter nach dem Tode des Vaters nach Genf zurückkehrt, bleibt Spanheim in Leiden, wo er nach dem Wunſch, den der Vater auf dem Sterbebette geäußert, und nach eigener Neigung, Theologie ſtudirt. Seine Lehrer waren Jakob Trigland sen., Salmaſius, Heidanus und Joh. Coccejus. Nach rühmlich beſtandenem theologiſchen Examen fungirt er als Kandidat an verſchiedenen Orten Seelands und ein Jar lang in Utrecht, bis er einem Rufe des Kurfürſten Karl Ludwig bei der Reorganiſation der Univerſität Heidelberg (1655) als Profeſſor der Theologie dorthin folgt. Zuvor promovirte der 23järige Kandidat noch in Leiden zum Dr. theol., wobei er in ſeiner Theſe die fünf Hauptpunkte der Dortrechter Beſchlüſſe gegen die Arminianer verteidigte. Der Kurfürſt bewies ihm auf mancherlei Weiſe ſein Wolwollen; dies konnte ihn jedoch nicht abhalten, demſelben das Vorhaben, von ſeiner Gemalin Charlotte von Heſſen ſich zu ſcheiden und deren Hofdame Luiſe von Degenfeld zu heiraten, furchtlos und aufs eindringlichſte, wenn auch vergeblich, zu widerraten. Es ergingen verſchiedene Berufungen an ihn, u. a. nach Lyon als Paſtor, nach Lauſanne und Frankfurt a. d. O. als Profeſſor und nach Berlin als Hofprediger, die er aber alle ablehnte. Im Jare 1670 nahm er den Ruf als Profeſſor prim. der Theologie in Leiden an, wo er ſein Amt mit einer Rede „de prudentia theologi“ antrat und eine große Arbeitſamkeit entfaltete; viermal hat er das Rektorat bekleidet. Neben ſeinen Vorleſungen war er hier auch litterariſch ſehr tätig und wurde einige Jare vor ſeinem Tode vom Halten von Vorleſungen entbunden, um ſich ganz ſeinen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten widmen zu können, welche nur im Jare 1695 durch eine ſchwere Krankheit unterbrochen wurden. Er ſtarb am 18. Mai 1701 im 70. Lebensjare.

Spanheims zalreiche Schriften (über 50 one ſeine gedruckten Predigten) ſind in drei Bänden geſammelt, deren erſter noch zu ſeinen Lebzeiten (1701) erſchien: Opera quatenus complectantur geographiam, chronologiam et historiam sacram atque ecclesiasticam, Lugd. Bat. 1701—1703. Dieſelben ſind hiſtoriſchen, exegetiſchen und dogmatiſchen Inhalts. Auch auf dem polemiſchen Gebiete war Spanheim ſehr rürig nach allen Seiten hin; er bekämpfte die Arminianer, Carteſianer, Coccejaner und Jeſuiten; von beſonderem Intereſſe war zu ſeiner Zeit ſein Streit mit Witſius über die Gleichheit der Paſtoren und die engliſche Epiſkopalverfaſſung, indem er die erſtere verteidigte.

Quellen: Niceron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Paris 1734; Chauffepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1750—1756. — Die auf Friedrich Spanheim von dem jüngeren Trigland am 6. Juni 1701 gehaltene „Laudatio funebris“, welche auch einen Lebensabriſs enthält, iſt im 2. Band von Spanheims Opera ꝛc. abgedruckt.

O. Thelemann.

Spanien, Königreich, nimmt den weitaus größten Teil der pyrenäiſchen Halbinſel ein, umfaſst aber außer den baleariſchen und kanariſchen Inſeln auch noch Cuba, Puerto Rico, Fernando Poo und die Philippinen mit den Marianen und Carolinen. Der Flächenraum ſeines Territoriums in Europa beträgt (die Balearen und kanariſchen Inſeln mit 12,090 Quadratkilometern mit einbegriffen) 507,036 Quadratkilometer und iſt in 49 Provinzen verteilt. Die Einwonerzal beläuft ſich auf 16,753,591 in Europa, 5,567,685 in den Philippinen, 1,509,291 in Cuba, 729,445 in Puerto Rico, 1106 in Fernando Poo, wozu in letzterem noch 30,000 „Bubis" oder Ureinwoner kommen, in Summa 24,456,468 (nach dem Cenſus von 1877). Außerdem wonen in Nord-Afrika, beſonders in Oran und Marocco viele Spanier, in Tetuan allein 5000. Die herrſchende Sprache iſt die kaſtellaniſche, gewönlich ſpaniſch genannt; doch herrſchen in Galizien und Catalonien beſondere Dialekte, in den biskayiſchen Provinzen die baskiſche Sprache — vielleicht ein altkeltiſches Überbleibſel — vor. Der Gallego-Dialekt iſt dem portugieſiſchen nahe verwandt, — das Catalaniſche, mit der Abart des Valencianiſchen, der Abkömmling des alten Limuſin, der einſtigen Hofſprache und der Sprache der Troubadours, welche an der ganzen Küſte des Mittelmeers von der Provence bis nach Valencia geſprochen wurde. Unter allen romaniſchen Sprachen, das italieniſche nicht ausgenommen, hat die ſpaniſche am meiſten in Wort- und Formbildung von der lateiniſchen Mutterſprache behalten. Es iſt nicht ſo weich, aber ebenſo klangvoll und energiſcher als das italieniſche. Letzteres wird mit Recht als die Tochter, das ſpaniſche als der Son der lateiniſchen Sprache bezeichnet.

Die neue Provinzialeinteilung hat die alte Reichseinteilung nicht ganz zerſtört. Man unterſcheidet noch das Königreich Galizien (Coruña, Lugo, Orenſe, Pontevedra) das Fürſtentum Aſturien, die Reiche Leon (Leon, Zamora, Palencia, Valladolid, Salamanka), Altkaſtilien (Santander, Burgos, Logroño, Soria, Segovia, Avila), Neukaſtilien (Madrid, Toledo, Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara), Extremadura (Caceres, Badajoz), Andaluſien (Córdova, Jaen, Granada, Almeria, Málaga, Sevilla, Cadiz, Huelva), Murcia (Albacete und Murcia), Valencia (Alikante, Valencia, Caſtellon de la Plana), das Fürſtentum Catalonien (Tarragona, Barcelona, Gerona, Lerida, Andorra), die Reiche Arragonien (Huesca, Zaragoza, Teruel), Navarra und die baskiſchen Provinzen (Guipúskoa, Biscaya und Alava), wozu noch die baleariſchen und kanariſchen Inſeln kommen.

Die größten Städte ſind (nach dem Cenſus von 1877) Madrid 397,816 E. (jetzt weit über 400,000), Barcelona 248,943 E., Valencia 143,861 E., Sevilla 134,318 Einw., Málaga 115,882 E., Murcia 91,805 E., Zaragoza 84,575 E., Granada 76,005 E., Cadiz 65,028 E., Palma auf der Inſel Mallorka 58,224 E., Valladolid 52,181 E., Córdoba 49,755 E.

Die Statsreligion iſt die römiſch-katholiſche, welche nach dem letzten Konkordat vom Jare 1851 9 Metropolitanſitze und 46 Bistümer zält. Zum Erzbistum von Burgos gehören die Bistümer Calahorra (Sitz in Logroño), Leon, Oſma, Palencia, Santander und Vitoria; zu dem von Granada die von Almeria, Murcia (Sitz in Cartagena), Guadiz, Jaen und Málaga; zum Erzbistum von Santiago die Bistümer Lugo, Mondoñedo, Orenſe, Oviedo und Tuy; zu dem von Sevilla die von Badajoz, Cádiz, Córdoba und kanariſchen Inſeln; zu dem von Tarragona die von Barcelona, Gerona, Lerida, Tortoſa, Urgel und Vich. Der Erzbiſchof von Toledo iſt der Primas von Spanien. Zu Toledo gehören die Bistümer Ciudad Real, Coria, Cuenca, Madrid, Plaſencia und Siguenza. Zu dem Erzbistum Valencia die von Mallorca, Menorca, Orihuela (Sitz in Alikante) und Segorbe (Sitz in Caſtellon de la Plana); zu dem von Valladolid die Bistümer von Aſtorga, Avila, Salamanca, Segovia und Zamora; zu dem von Zaragoza die von Huesca, Jaca, Pamplona, Tarragona und Teruel. Die Diözeſen verteilen ſich in Erzprieſterſchaften, welche in ganz Spanien etwa 22,000 Parochieen umfaſſen. Geiſtliche Orden ſind die von Calatrava, Santiago, Alcántara und San Juan von Jeruſalem oder Malta.

Die Beziehungen zwiſchen Stat und Kirche werden durch das Juſtizminiſterium verwaltet; dagegen hat die ſpaniſche Regierung als ſolche das Patronat der Kirche in den überſeeiſchen Beſitzungen und nimmt die Stellung eines Vikars und Delegaten des apoſtoliſchen Stules ein, in Kraft deren ſie auch in allem, was die Regierung der Kirche betrifft, intervenirt, ſodaſs die römiſche Kirche ſich nur die Berechtigung zur Ordination vorbehalten hat. Sowol in Santiago auf Cuba, wie in Manila auf den Philippinen reſidirt ein Metropolitan. Erſterer hat die Bistümer von Puerto Rico und Habana unter ſich; zum Erzbistum von Manila gehören die Bistümer von Nueva Cáceres, Nueva Segovia, Cebú und Jaro.

Die Geiſtlichkeit und die Klöſter hatten ſich in ſolchem Grade des Reichtums des Landes bemächtigt, daſs zwei Fünftel alles Beſitztums ſich in den Händen der Kleriſei befanden. Eine Reaktion war unvermeidlich. Am 29. Juli 1836 wurden alle Güter der Kirche, mit Ausnahme der an der Perſon haftenden Pfründen und Patronate und der Dotationen an woltätigen Anſtalten für Nationaleigentum erklärt und verkauft. Das Volk atmete nach Jarhunderte langem Drucke auf und begann, ſich dem Ackerbau zuzuwenden, wo früher die „Güter der todten Hand“ höchſtens der Weide dienten. Allein nach 8 Jaren kam eine Reaktion und mit ihr das königliche Dekret vom 26. Juli 1844, welches den Verkauf der Kirchengüter ſuspendirte; im Konkordate vom 16. März 1851 wurden teilweiſe die Kirchengüter den Gemeinden wider zugewandt, und in ſeinem Artikel 41 der Kirche das Recht garantirt, neues Eigentum zu erwerben, und dies Recht ſollte für immer reſpektirt werden. Allein in einer neuen politiſchen Bewegung am 1. Mai 1855 wurden die Kirchengüter abermals zum Verkaufe vom State ausgeboten, und erſt nach vier Jaren in einem neuen Abkommen mit Rom am 28. Auguſt 1859 das Recht der Kirche widerum anerkannt. Die Revolution von 1868 warf dieſen Vertrag über den Haufen, und am 18. Oktober wurden alle Gebäude und Güter der Jeſuiten, der Klöſter, der geiſtlichen Schulen und Genoſſenſchaften, welche ſeit dem 29. Juli 1837 gegründet waren, für Nationaleigentum erklärt. Die Rückkehr der Bourbonen brachte wider die Jeſuiten ins Land. Obwol nach dem Landesgeſetz verboten, werden neue Klöſter und großartige Jeſuitenſchulen in Menge gebaut; die Kleriſei erwirbt durch Erbſchaft und große Ankäufe wider neues Eigentum in Menge. Und die liberale Partei wartet nur, daſs ihre Zeit komme, um, wenn ſie am Ruder ſitzt, alle dieſe Kirchengüter wider einzuziehen. Denn das Wort eines ſpaniſchen Statsmannes wird den liberalen Parteien unvergeſſen bleiben: „Die Kirche iſt ein Schwamm, den man von Zeit zu Zeit ſich vollſaugen läſst, um ihn nachher deſto beſſer auszudrücken.“

Die ſpaniſche chriſtliche Kirche, vielleicht durch Paulus (Röm. 15, 28) gegründet, bewarte ihre Unabhängigkeit von Rom bis in das 11. Jarhundert; auch unter den bis ins 15. Jarhundert im Süden und Weſten herrſchenden Muhamedanern beſtanden die chriſtlichen Gemeinden im allgemeinen ungehindert. Erſt den röm. Päpſten durch die Verfolgungen der von König Pedro II. von Aragon († 1213) geſchützten Albigenſer im 13. Jarh. und der von Sixtus IV. (14. Febr. 1482) unter Thomas von Torquemada errichteten Inquiſition war es vorbehalten, aus Spanien das Land berüchtigter Intoleranz und eines Verfolgungsfanatismus zu machen, der in der Geſchichte one Beiſpiel iſt. Da es nicht möglich war, die Juden alle zu verbrennen, wurden am 31. März 1492 mehr als 800,000 aus dem Lande vertrieben. Die Austreibung der Mauren, welche nicht gewaltſam zum Chriſtentum ſich bekehren ließen, folgte kurz darauf. Allein von 1481 bis 1498 wurden nach Llorente, früheren Sekretär der Inquiſition, 10,220 Perſonen verbrannt.

Trotz dieſer unerhörten Unterdrückung jeder freien Geiſtesregung ſchien auch für Spanien mit der Reformation ein neuer Geiſtesfrühling anbrechen zu wollen. Der Humanismus fand bereitwillige Hörer und Erasmus zälte bald ſeine Anhänger in Spanien nach Hunderten. Aber tiefer noch ging die durch Luther und die Bibel verbreitete Sat. Jetzt ſind — Dank den Arbeiten eines Ufoz y Rio, Benjamin Wiffen und Prof. Dr. Böhmer — die Namen der damals in den erſten Reihen ſtehenden Zeugen nicht mehr unbekannt, wie noch vor 30 Jaren.

Die Zwillingsbrüder Alfonso und Juan Valdes, Cassiodoro de la Reina, Constantin Ponce de la Fuente, Francisco und Jaime de Encinas, auch Dryander genannt, Juan Diaz, der von seinem eigenen Bruder seines ev. Glaubens wegen ermordet wurde, Reginaldus Gonsalvius, Juan Perez de Pineda, Cipriano de Valera, Fernando de Tejeda sind nur einige der durch ihre litterarischen Arbeiten bekannt gewordenen, meistens ins Ausland geflüchteten Spanier; ihnen stellten sich die Blutzeugen Agustin Cazalla, Antonio Herezuelos, Leonor de Cisneros, Francisco de San Roman, Julianillo Hernandez, Don Carlos de Seso, Domingo de Rojas, Rodrigo de Valer, Garci-Arias, Juan Gil, genannt D. Egidius, Maria de Bohorques, Maria de Virues und unzälige andere Helden und Heldinnen zur Seite, deren Namen oft kaum in der eigenen Stadt bekannt wurden. „Hättet ihr noch 4 Monate gewartet", sagte Cazalla seinen Henkern, den Inquisitoren, „dann wären wir so zalreich gewesen, wie Ihr". Noch ist diese Heldengeschichte nicht geschrieben; aber jemehr davon ans Licht tritt, um so großartiger erscheinen die Gestalten der Märtyrer, um so grauenhafter die teuflische Bosheit der Verfolger. Juana Bohorques z. B. ward 3 Monate in Triana eingekerkert, bis sie einen Son geboren; nach 8 Tagen entriss man ihr den Son, nach 14 Tagen ward sie auf die Folter gespannt; am 8. Tage darauf starb sie an den Folgen. Und dann erklärten die Inquisitoren sie für unschuldig (!), „eine Ehre", setzt der katholische Schriftsteller, Adolfo de Castro, hinzu, „welche das Schlachtopfer ihnen im Grabe gedankt haben wird". Derselbe fügt hinzu: „Ich muss bemerken, dass die Inquisitoren die Ehre der gefangenen Frauen und Jungfrauen in den geheimen Gefängnissen zu schänden pflegten, und hatten sie einmal ihre Lust gebüßt, so zögerten sie nicht, sie zu den Scheiterhaufen zu verdammen". Ein Vater zündete 1581 in Valladolid den Scheiterhaufen an, auf dem seine beiden Töchter verbrannt wurden.

Nur wenn man sieht, in welch fanatische Blindheit das spanische Volk durch seine Priester gestürzt wurde, kann man die evangelische Bewegung dieses Jarhunderts in ihrer Bedeutung verstehen. Calderon, Blanco und Lucena verließen in der ersten Hälfte dieses Jarhunderts ihr Vaterland und schlossen sich der evangelischen Kirche an; aber eine auf Spanien zurückwirkende Bewegung beginnt erst mit Ruet 1855 (s. d. Art. Ruet Bd. XIII, S. 96). Unter Verfolgungen und im geheimen bis 1868, dann öffentlich und weit um sich greifend, macht sich nun die evangelische Bewegnng in Spanien offenbar. Die Nation war durch den Katholizismus in seine beiden Konsequenzen, Aberglauben und Unglauben, hineingezogen; das niedere Volk außerdem der Priesterherrschaft überdrüssig geworden. Die Neugier, einmal Protestanten zu sehen, trug auch nicht wenig zu dem Beifall bei, welcher überall die Predigt des Evangeliums begrüßte. Freilich ist der Tagesbeifall verrauscht, und mit der Rückkehr der Bourbonen (Ende 1874) eine neue Reaktion eingetreten, welche die am 5. Mai 1869 gewärte Kultusfreiheit zu einer beschränkten Toleranz umgestaltete, welche den Dissidenten alle „äußeren Manifestationen" verbot. Dies ist der Artikel 11 der neuen Verfassung von 1875, der sogenannte Kautschukparagraph, welchen jede Regierung nach Belieben ausdehnen kann; denn es ist ersichtlich, dass man unter äußerer Manifestation, wenn man will, das Licht, das auf die Straße scheint, die Aufschrift an den Häusern, den Gesang, den man von außen hört, verstehen kann. Allein der junge Protestantismus erwies sich stark genug, all diesen Willkürlichkeiten gegenüber nicht nur sich zu behaupten, sondern dem ganzen klerikalen Einfluss zum Trotz langsam, aber Schritt für Schritt sich weiter zu entwickeln. Die Vereine evangelischer Gemeinden, zum allergößten Teil aus der niederen Volksklasse gesammelt, sind eine Macht geworden, mit welcher auch der reaktionäre Stat rechnen muss. Die Zal der evang. Gemeinden in Spanien übersteigt 60, one die vielen kleinen Missionsposten zu rechnen; die Ziffer der Evangelischen Spaniens erhebt sich über 12000. Gegen 8000 Kinder werden in ihren Schulen unterrichtet. 4 Zeitschriften: der Kinderfreund, das Licht, der Christ und die kirchliche Rundschau, werben um Abonnenten von Jar zu Jar. Eine Buchhandlung in Barcelona, eine andere in Madrid, helfen zu der Verbreitung christ-

licher Litteratur; ein Hospital entzieht die evangelischen Kranken der Proselytenmacherei der barmherzigen Schwestern; und ein Waisenhaus mit gegen 50 Kindern bildet eine Pflanzschule für Schulmeister, Lehrerinnen und Evangelisten. Dazu existirt in Madrid ein evangelisches Gymnasium, welches, obwol erst in den Anfängen, schon einzelne evangelische Studenten auf die Universität entsendet hat. Gewiss ein hoffnungsvoller Anfang nach kaum fünfzehn Jaren, noch dazu in einer Periode äußeren Druckes, welche durch die im Februar 1875 erfolgte Aufhebung des Civilehegesetzes, das bereits bestand, und durch die Verurteilung derer, die vor der Hostie nicht ihr Knie beugen wollen, genugsam gekennzeichnet ist. Freilich gehören die Gemeinden bis jetzt verschiedenen Kirchenkörpern an, je nach den evangelischen Kirchen, welche auf dem Felde der Evangelisation tätig sind; doch wird der äußere Druck und die allmähliche innere Erstarkung und Bildung selbständiger Gemeinden mit der Zeit der inneren Einheit auch den sichtbaren Ausdruck geben.

Dabei darf eine Tatsache nicht vergessen werden, welche den evangelischen Unterrichtsbestrebungen zu Hilfe kommt: das aufrichtige Verlangen der Spanien nach besserer, gründlicherer Bildung. Seit 1868 ist für den Elementarunterricht Bedeutendes geschehen, soviel auch noch zu wünschen übrig bleibt. 24 Prozent der Bevölkerung (nach dem Census von 1877) können lesen und schreiben. $3^1/_2$ Prozent nur lesen, 72 Prozent weder lesen noch schreiben. Der spanische Klerus steht, wenige rühmliche Ausnahmen abgerechnet, geistig und sittlich sehr tief, vielleicht tiefer noch als in Italien und Frankreich, wo die protest. Elemente ein wie immer kleines Gegengewicht bildeten. Um so eifriger suchen die, welche sich von ihm losgesagt haben, sich selbständig tüchtige Bildung anzueignen. Von den Nichtkatholiken kann nur $^1/_{19}$ Prozent nicht lesen noch schreiben. — Die Provinz Alava — sehr katholisch — zeigt die größte Anzal der Männer, die lesen und schreiben können, auf, dagegen die kleinste betreffs der Frauen. Es gibt 63 Institute oder Gymnasien, und 10 Universitäten, Salamanka (im Anfange des 13. Jarhunderts gegründet), Madrid (eigentlich Alkalá, 1498 durch den Kardinal Cisneros gegründet und 1836 nach der Centraluniversität verlegt), Barcelona, Zaragoza, Valencia, Valladolid, Oviedo, Santiago, Sevilla und Granada. Drei Akademieen, die königliche spanische Akademie (der Sprache), die der Geschichte und die der schönen Künste, haben ihren Sitz in Madrid; daneben besteht noch eine in Barcelona und eine andere in Zaragoza. Es gibt 60 Bibliotheken, darunter die bedeutendste die Nationalbibliothek in Madrid, die interessanteste die alte Complutense, jetzt in der Madrider Universität; außerdem bestehen 10 Archive, das nationalhistorische mit 200,000 Dokumenten, darunter viele von Amerika, in der Akademie der Geschichte in Madrid, das Central-Archiv in Alcalá de Henares mit 60,000 Fascikeln, das allgemeine Archiv von Aragonien in Barcelona, ein gleiches von Galizien in der Coruña und von Mallorca in Palma, die historischen Archive von Toledo und Valencia, die der Universitäten von Madrid und Salamanca und das Landesarchiv königlicher und diplomatischer Dokumente in Simancas. Da liegen noch viele ungehobene Schätze verborgen. — Doch auch dafür regt sich allmählich in Spanien selbst das Interesse.

Den Hauch einer freien, geistigen Bewegung, welche seit der Revolution von 1868 nicht nur die oberen Schichten der spanischen Bevölkerung erfasst hat, wird keine politische noch kirchliche Reaktion mehr zurückdrängen. **F. Fliedner.**

Spanische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen Band XIII, S. 43.

Spee, Friedrich von, als katholischer Dichter geistlicher Lieder in deutscher Zunge rühmlich bekannt, wurde als Sprößling eines rheinischen Adelsgeschlechtes im Jare 1591 zu Kaiserswerth geboren. Über seine Jugendjare und seine Bildung erfaren wir nichts; als neunzehnjähriger Jüngling (1610) trat er in den Jesuitenorden; er wurde Lehrer der Grammatik, Philosophie und Moral am Jesuitenkollegium zu Köln; später ward er nach Würzburg und Bamberg beor-

dert, um dort als Seelsorger Dienste zu tun. Hier hatte seine Seelsorgertätigkeit sich sehr häufig den Unglücklichen zuzuwenden, die, als Hexen angeklagt, durch die Folter zu den unsinnigsten Geständnissen gebracht, den Feuertod erleiden mussten. Wie er diesen Gegenstand seines Berufs ansah, wie in ihm der Jesuit den Menschen, den Christen nicht zu korrumpiren vermocht hatte, beweist die überall, wo Spees gedacht wird, erzälte Anekdote, dass er, von dem nachmaligen Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, eines Tags gefragt: woher er, noch ein Dreißiger, schon graue Hare habe? die Antwort gab: daher, dass er so viele Hexen müsse zum Feuer geleiten, und doch keine einzige befunden habe, die nicht wäre unschuldig gewesen. (Hatte doch er allein in wenigen Jaren zweihundert Hexen diesen Dienst zu leisten!) Aber lauter, als durch sein graues Har, sprach er sein Urteil über diesen von theologischer Bornirtheit und juristischer Prozessluft mit gemeinsamem Eifer betriebenen Greuel durch eine küne Schrift aus, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit und Menschlichkeit sichert: in der Cautio criminalis v. de processu contra sagas liber, worin er in Form von 51 dubiis sowol die Grundsätze, von denen man ausging, als auch das unverantwortliche richterliche Verfaren in nackter Blöße hinstellte. Er wagte nicht sogleich sich als Verfasser zu nennen; anfangs kam das Buch sogar nur in Manuskripten und in kleineren Kreisen in Umlauf. Gedruckt erschien es zuerst zu Rinteln 1631, und wurde sofort insbesondere in protestantischen Ländern viel gelesen, öfters aufgelegt und übersetzt. (Litterarhistorisches über das Buch s. in E. D. Haubers bibliotheca magica, Bd. III, S. 2 f. 146. 500 f. 783 f.) Nahe liegt die Vermutung, dass diese humane Tendenz des redlichen Mannes dazu wenigstens mitgewirkt habe, dass die Ordenshäupter ihn aus Franken nach Niedersachsen schickten, selbst wenn es nachweisbar wäre, dass die Cautio erst nach dieser Versetzung zum erstenmal gedruckt worden sei (wie ein neuerer Herausgeber von Spee's Dichtungen, Smets, annimmt). Man schickte ihn dorhin, um Protestanten zu bekehren, one Zweifel, weil man gerade die Humanität des Mannes zu diesem Zwecke tauglicher fand, als zur Pastoration verdammter Hexen. Spee war so glücklich, eine protestantische Gemeinde herumzubringen, was ihm natürlich von dem sein Leben beschreibenden Ordensbruder als sein Hauptverdienst angerechnet wird. Wenn übrigens dieser Biograph zuverlässig ist, so war Spee bei der Ausübung seines Bekehrungswerkes einmal nahe daran, die Märtyrerkrone zu erlangen; die Hildesheimischen Protestanten sollen ihm einen Meuchelmörder auf den Hals geschickt haben, unter dessen blutigen Schlägen er mit Not das Leben rettete. Dies verleidete ihm aber, trotz jenem Succes, die Missionsarbeit, und er ging nach Trier. Dort öffnete sich ihm wärend der Belagerung und nach Erstürmung der Stadt durch Kaiserliche und Spanier im Jare 1635 ein großes Feld pastoraler Tätigkeit; unermüdet stand er den Kranken, den Verwundeten und Sterbenden, den ihrer Habe Beraubten und Gefangenen bei, und wagte sich sogar in das Kampfgetümmel, um Hilfe zu leisten; allein er selbst ward das Opfer solcher Berufstreue: von einem Kranken nahm er ein ansteckendes Fieber mit, das seinem Leben am 7. August des genannten Jares ein Ende machte.

Was dem Manne einen geschichtlichen Namen erworben hat, das ist seine geistliche Poesie. Dieselbe trat ans Licht in zwei Werken: 1) in der „Trutz-Nachtigal", einer Reihe von Liedern der Liebe zu Gott und Christus, die unter jenem seltsamen Titel darum vereinigt sind, weil, wie der Dichter im Vorwort sagt: „das Büchlein trutz allen Nachtigalen süß und lieblich singet". Zuerst ist es gedruckt 1649 in Köln, einige Ausgaben folgten, dann ward es lange vergessen, bis die Romantiker unseres Jarhunderts an dem Dichter einen Fund machten; Brentano gab 1817 die Trutz-Nachtigal etwas modernisirt heraus; eine andere Ausgabe ist vorhanden von Hüppe und Junkmann, 1841, die neueste in Deutsche Dichter des 17. Jarh. herausgeg. von Gödecke und Tittmann, 14. Bd., herausgeg. von Balke 1879. 2) Das „güldene Tugendbuch", ein großenteils in Prosa verfasstes, aus geistlichen Übungen in Gesprächen zwischen Beichtvater und Beichtkind, zwischen Jesus und der Seele, nebst Gleichnissen, Erzälungen u. s. w.

beſtehendes Erbauungsbuch, in das aber Dichtungen des Verfaſſers vielfach eingeſchaltet ſind. Letzteres wurde früheſtens 1643, wo nicht ebenfalls erſt 1649 gedruckt in moderniſirender Überarbeitung herausgegeben Coblenz 1850.

Spee ſteht mit ſeiner Poeſie iſolirt da; keine der Dichterſchulen ſeines Jarhunderts kann ihn den Ihrigen nennen. Mit Opitz hat Spee das feine Ohr für die Proſodie, den euphoniſchen Formenſinn gemein. Entſchieden höher als Opitz ſteht er aber durch den in tiefer Seele warhaft empfundenen Inhalt ſeiner Lieder; wärend jener ſo viele eitle Zwecke verfolgt, dichtet dieſer in aller Verborgenheit, aber er tut es mit Anwendung alles beſten Wiſſens und Könnens, um Gott damit zu ehren. Mit Scheffler verglichen, verliert ſich Spee zwar nie in jenes Gebiet des „Schauerlich-Übergöttlichen und darum Ungöttlichen", wie es Vilmar (Lit.-Geſch. 6. Aufl. S. 431) nennt, was das Merkmal eines „theoſophiſchen Pantheismus" iſt, dazu iſt er zu nüchtern, zu natürlich; um ſich nach Art der Myſtiker von der Natur völlig abzukehren und in Gott flammend aufzugehen, dazu hat er eine zu große Freude an der Natur und ihrer Schönheit. Dagegen haben die Schefflerſchen Lieder die Fähigkeit gehabt, evangeliſche Gemeindelieder zu werden, was die beſten heute noch ſind, was aber unſeres Wiſſens noch keinem Liede von Spee widerfaren iſt. Sie tragen weit durchgängiger den Charakter von Gedichten. Auch bewegt er ſich nur in einem beſchränkten Kreiſe geiſtlichen Lebens: es iſt immer entweder Naturanſchauung oder Ausdruck perſönlicher, glühender Liebe zu Chriſtus, was wir vernehmen; dem objektiven Warheits- und Lebensgebiete des Chriſtentums bleibt er fern. Deſſenungeachtet iſt dieſer in der Stille dichtende Ordensbruder eine durchaus ehrwürdige Erſcheinung. Er gehört als ehrlicher deutſcher Dichter der Nation an und ſoll als ſolcher deſto mehr in Ehren gehalten werden, je mehr es die Art und Tendenz ſeines Ordens zu allen Zeiten war, Nation und Sprache für nichts zu achten und die edelſten Güter dem Götzen der römiſchen Kircheneinheit zum Opfer zu bringen. Diel, Fr. v. Spee, Freiburg 1873. **Palmer** †.

Speier, Reichstage in. Auf dem Ende 1525 nach Augsburg berufenen Reichstage waren wegen mangelhaften Beſuches keine entſcheidenden Beſchlüſſe gefaſst worden. Man begnügte ſich damit, in dem am 9. Januar 1526 erlaſſenen Abſchiede die Nürnberger Beſtimmung von 1524 zu widerholen, daſs das h. Evangelium nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer gepredigt werde, und von neuem um baldmöglichſte Berufung eines Konzils zu bitten. Auf einem für den 1. Mai 1526 in Ausſicht genommenen neuen Reichstage zu Speier, auf welchem alle Kurfürſten, Fürſten und Stände perſönlich erſcheinen ſollten, wollte man dann endlich zu einer Entſcheidung der ſeit Jaren ſchwebenden Streitfragen zu gelangen ſuchen. Und es hatte den Anſchein, als könnte dieſe Entſcheidung für die Sache der Reformation nur ungünſtig ausfallen. Die derſelben feindlich geſinnten Fürſten waren in den letzten Jaren in engere Verbindung mit einander getreten. Die ſüddeutſchen katholiſchen Fürſten und Biſchöfe hatten ſich ſchon im Juli 1524 zu Regensburg verbündet; am 26. Juni 1525 waren die norddeutſchen katholiſchen Fürſten zu Deſſau ihrem Beiſpiele gefolgt. Der ſchwäbiſche Bund hatte auf dem Bundestage zu Nördlingen den 11. November 1525 der lutheriſchen Sekte kräftig zu begegnen beſchloſſen. Bald darauf hatten die Domkapitel ſämtlicher dem Erzbiſchofe von Mainz untergeordneten Biſchöfe ſich in Mainz zu energiſcher Bekämpfung der lutheriſchen Ketzerei vereinigt und nur wenig ſpäter waren Kurfürſt Albrecht von Mainz und Biſchof Wilhelm von Straßburg mit den Herzogen Georg von Sachſen und Heinrich von Braunſchweig in Leipzig zu dem gleichen Zwecke verſammelt. Unmittelbar von da reiſte Herzog Heinrich nach Spanien, um dem Kaiſer im Namen dieſer vier Fürſten eine Denkſchrift zu überreichen, in welcher ſie um kräftige Unterſtützung des ſchwer gefärdeten alten Glaubens nachſuchten, und noch perſönlich auf Karl V. in dieſem Sinne einzuwirken. Dem Kaiſer aber waren ſolche Anträge hochwillkommen. Der am 14. Januar 1526 endlich zu Madrid geſchloſſene, von König Franz durch feierlichen Eid bekräftigte Friede mit Frankreich gab ihm freie Hand für ſeine Unternehmungen

in Deutschland und er konnte endlich an die Ausfürung seiner längst gehegten Absicht denken, die lutherische Ketzerei auszurotten. Der König hatte sogar zugesagt, bei einem etwaigen Kriege des Kaisers wider die Lutheraner die Hälfte der Kosten zu tragen. So wollte denn Karl nunmehr im Juni aus Spanien nach Rom aufbrechen, dann nach Deutschland kommen und Alles aufbieten, um die lutherische Lehre zu vertilgen. In einer dem Herzoge von Braunschweig zur Mitteilung an die norddeutschen katholischen Fürsten mitgegebenen, vom 23. März 1526 aus Sevilla datirten Instruktion, welche auch dem Bischofe von Straßburg zur Bekanntgabe an die oberdeutschen Fürsten und Städte zuging, kündigte der Kaiser diese Absicht den Ständen an und mante zugleich ernstlich zum Festhalten an dem alten Glauben. Unmittelbar vor dem Zusammentreten des Reichstages wurde diese Instruktion den betreffenden Ständen zur Kenntnis gebracht und trug nicht wenig dazu bei, schwankende Anhänger der Reformation bedenklich zu machen.

Unter solchen bedrohlichen Umständen wurde am 25. Juni 1526 der Reichstag durch den Bruder des Kaisers, Erzherzog Ferdinand, welcher unter den kaiserlichen Kommissären die erste Stelle einnahm, eröffnet. In der den Ständen mitgeteilten Proposition zeigte der Kaiser an, dass er in Rom demnächst mit dem Papste wegen Veranstaltung eines allgemeinen Konzils verhandeln wolle, durch welches alle Ketzereien, Unordnungen und Missbräuche gedämpft werden sollten. Auf dem Reichstage solle darüber beraten werden, wie bis zum Zustandekommen dieses Konzils die „wolhergebrachte christliche Ordnung“ aufrecht erhalten und das Wormser Edikt nebst den auf diesem Reichstage zu fassenden Beschlüssen zur wirklichen Ausfürung gebracht werden könne. Über diese Proposition wurde zunächst in beiden fürstlichen Kollegien beraten. Obwol aber die Häupter der evangelischen Partei, Kurfürst Johann von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, in Speier noch nicht angekommen waren, so einigten sich dieselben doch zu einer am 30. Juni den Städten mitgeteilten Antwort, in welcher sie sich zwar mit der in der Proposition geforderten Beibehaltung der wolhergebrachten christlichen Gebräuche einverstanden erklärten, aber zugleich, trotz des anfänglichen Widerspruches der Bischöfe, begehrten, dass man auf dem Reichstage auch über Abstellung der eingerissenen Missbräuche berate. Noch günstiger für die Sache der Reformation fiel die Antwort der Städte aus, unter denen die evangelisch Gesinnten entschieden in der Mehrheit waren. Auch sie erklärten sich zwar mit der Beibehaltung der wolhergebrachten Ordnungen einverstanden, bemerkten aber ausdrücklich, dass natürlich nur diejenigen Ordnungen wolhergebracht genannt werden könnten, welche dem Glauben an Christum und seinem h. Worte nicht zuwider seien. Gebräuche, welche dem Worte Gottes widersprächen, müssten aber abgeschafft werden. Mit Freuden hätten die Städte vernommen, dass die Fürsten an der Abstellung der offenkundigen Missbräuche auf dem Reichstage mitwirken wollten. Zugleich erklärten die Städte die Durchfürung des Wormser Ediktes für unmöglich. Am 4. Juli wurde über ihre Antwort in den beiden fürstlichen Kollegien beraten, welche, obwol die Bischöfe dagegen zu wirken suchten, dieselbe unverändert annahmen.

Und nun wälte jedes der drei Kollegien, das kurfürstliche, fürstliche und städtische, für sich einen Ausschuss zur Beratung über Abstellung der geistlichen Missbräuche. Derselbe Reichstag, welcher nach dem Willen des Kaisers die vorbereitenden Schritte zur Vernichtung der lutherischen Sekte tun sollte, schien zu einem Gerichtshofe über die Missbräuche der Geistlichen geworden zu sein und holte alle Beschwerden wider Papst und Geistlichkeit von neuem hervor. Statt Luthers und seiner Anhänger waren seine Gegner auf die Anklagebank verwiesen und die antirömische Stimmung des größten Teiles der deutschen Nation trat auch zu Speier offenkundig zu Tage. Welche Stärkung musste diese evangelische Strömung erst gewinnen, als am 12. Juli Landgraf Philipp in Speier einzog und am 20. Juli Kurfürst Johann ihm folgte! Gegenüber den Bündnissen der katholischen Fürsten und den vom Kaiser ihnen drohenden Gefaren waren diese beiden Fürsten durch den Ende Februar 1526 zu Gotha geschlossenen, am 4. Mai in Torgau ratifizirten Bund enge mit einander vereinigt. Auf einem Tage zu

Magdeburg hatten ſich dieſem Bündniſſe am 12. Juni noch andere Fürſten angeſchloſſen, welche mit ihnen für die evangeliſche Warheit einzutreten entſchloſſen waren. Und ſie taten das in Speier mit aller Entſchiedenheit. Vor der Abreiſe dahin hatten ſie ſchon eine Ordnung aufgeſtellt, durch welche ihrem zalreichen Gefolge die auf Reichstagen ſonſt herrſchende Unmäßigkeit und Unzucht ſtrengſtens verboten wurde. Über den Toren ihrer Abſteigquartiere und an den Livreen ihrer Diener waren die Buchſtaben angebracht: V. D. M. J. E. das iſt Verbum domini manet in eternum. Ihre Prediger Joh. Agricola, Georg Spalatin und Adam Krafft von Fulda predigten, als ihnen eine Kirche nicht eingeräumt wurde, abwechſelnd täglich einmal, an Feiertagen zweimal in den Höfen ihrer Herbergen unter freiem Himmel. Auch der Markgraf von Baden hatte in Franz Irenicus einen evangeliſchen Prediger mitgebracht. Zalreiche Fürſten und Vornehme, auch viele Geiſtliche der Stadt pflegten dieſe Gottesdienſte zu beſuchen und der Zulauf des Volkes war ein ganz außerordentlicher, wärend der Dom, in welchem Dr. Joh. Faber und ein Franziskaner predigten, von dem Volke ziemlich verlaſſen blieb. Beſonderes Aufſehen machte es, daſs die evangeliſchen Fürſten die kirchlichen Faſtengebote unbeachtet ließen, und, obwol die kaiſerlichen Kommiſſäre ſie erſuchen ließen, es zu unterlaſſen, an Freitagen und Samstagen öffentlich auf ihre Tafeln Fleiſch auftragen ließen. Dieſe entſchiedene Haltung verfehlte ihre Wirkung nicht. So freimütig war noch auf keinem Reichstage wider Papſt und Biſchöfe geredet worden, wie es jetzt geſchah. Schon ſprach man von einem Bunde von mehr als 15 Fürſten, welche das Evangelium frei predigen laſſen wollten. Die Gegner fingen an kleinlaut zu werden. Und die Gutachten der drei Ausſchüſſe fielen für die evangeliſche Sache überraſchend günſtig aus. Selbſt das des Kurfürſtenrates gedachte des Wormſer Ediktes nicht. In dem unter acht Mitgliedern drei Biſchöfe zälenden fürſtlichen Ausſchuſſe einigte man ſich zwar zur Widerholung der Nürnberger Forderung, daſs Gottes Wort nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer gepredigt werden ſolle, fügte derſelben aber den echt evangeliſchen Zuſatz bei, die h. Schrift ſei immer durch die Schrift zu erklären. Die ſieben Sakramente wollte man zwar beibehalten, aber die Prieſterehe und den Laienkelch freigegeben, die Faſten und den Beichtzwang ermäßigt und den Gebrauch der deutſchen Sprache in Taufe und Abendmal zugelaſſen wiſſen. Der Städteausſchuſs fürte eine noch freiere Sprache und ſtellte, obwol Erzherzog Ferdinand am 28. Juli die Städtegeſandten beſonders ermante, dem Willen des Kaiſers nicht zu widerſtreben, noch weiter gehende Forderungen. Er wollte der weltlichen Obrigkeit das Recht zugeſtanden wiſſen, untaugliche Pfarrer zu entfernen und andere einzuſetzen, ſowie über Faſten und Feiertage Verfügung zu treffen. Gegen die Bettelmönche erklärte er ſich entſchieden und begehrte die allmähliche Einziehung ihrer Klöſter zu Gunſten des gemeinen Almoſens. An allen Orten ſollte man die Prediger das Evangelium frei predigen laſſen und es überhaupt jedem Stande freiſtellen, wie er es bezüglich der „Ceremonien“ bis zum Zuſtandekommen des Konzils halten wolle.

Das fürſtliche Gutachten wurde am 30. Juli den Städten zur Kenntnis gebracht und zugleich beſchloſſen, daſs ein aus allen Ständen beſtehender „großer Ausſchuſs“ über dasſelbe weiter beraten ſolle. Dieſer Ausſchuſs wurde aus 21 Mitgliedern gebildet, unter ihnen Landgraf Philipp und für die Städte Jakob Sturm von Straßburg und Chr. Kreß von Nürnberg. Als derſelbe jedoch am 2. Auguſt ſeine Beratungen beginnen wollte, traten plötzlich die kaiſerlichen Kommiſſäre mit der überraſchenden Erklärung hervor, man möge ſich in dieſe Beratungen nicht einlaſſen, da eine den Ständen noch nicht mitgeteilte kaiſerliche Inſtruktion alle derartige Beſchlüſſe vor dem Konzile verbiete. Und Tags darauf am 3. Auguſt brachten ſie dieſe vom 23. März 1526 datirte Inſtruktion den zu einer Plenarſitzung vereinigten Ständen zur Kenntnis. In derſelben war in der Tat der ausdrückliche Befehl enthalten, zu Speier in der „kurzen Zeit“ bis zum Zuſammentritte eines Konzils gar nichts vorzunehmen, was dem h. chriſtlichen Glauben oder dem alten Herkommen der Kirchenlehre und Gebräuche zuwider ſei, vielmehr die in Worms und Nürnberg erlaſſenen Mandate ſtrengſtens zu voll-

ziehen. Es ist nicht völlig aufgeklärt, was die kaiserlichen Kommissäre bewog, jetzt erst mit der one Zweifel längst in ihrem Besitze befindlichen Instruktion hervorzutreten. Das Drängen der in die Minderheit gesetzten Bischöfe in Verbindung mit dem eigenen Wunsche Ferdinands, weitergehende reformationsfreundliche Beschlüsse zu verhüten, scheint dies Vorgehen indessen zur Genüge zu erklären.

Aber diese Absicht wurde nicht erreicht. Lautete auch die von den Kurfürsten und Fürsten noch am 3. August abgegebene Antwort, sie wollten sich so verhalten, wie sie es gegen Gott, den Kaiser und die Stände verantworten könnten, ziemlich entgegenkommend, so trat die mit statsmännischer Einsicht abgefasste Antwort der Städte, welche am 4. August den Fürsten überreicht wurde, um so entschiedener dem in jener Instruktion gestellten Verlangen entgegen. Hier wurde die Erklärung widerholt, dass die Ausfürung des Wormser Edikts unmöglich sei. Man machte auf das so weit zurückliegende Datum der Instruktion und die seitdem eingetretene völlige Veränderung der politischen Verhältnisse aufmerksam. Heute würde der Kaiser one Zweifel anders urteilen, als vor über drei Monaten. Ein Konzil werde jetzt, wo der Papst gegen den Kaiser Krieg füre, in absehbarer Zeit gar nicht zusammentreten können. Die Städte schlugen deshalb vor, dem Kaiser durch eine besondere Botschaft Bericht über den Stand der Dinge im Reiche zu erstatten und ihn, da eine längere Hinausschiebung der Religionshandlungen gefärlich sei, um Bewilligung des schon in Nürnberg erbetenen, aber von dem Kaiser verbotenen Nationalkonzils und um Suspension des Wormser Edikts zu ersuchen.

In der Tat hatte sich in den letzten Monaten die politische Sachlage durchaus geändert. Durch die Schuld des Papstes, welcher den König Franz von seinem Eide entbunden, zu neuem Kriege gegen den Kaiser ermuntert und am 22. Mai mit Frankreich, Venedig und Florenz die Liga von Cognac gegen den Kaiser geschlossen hatte, war an Stelle der Freundschaft zwischen Kaiser und Papst offene Feindschaft getreten. Trotz aller entgegenkommenden Anerbietungen Karls hatte Clemens VII. am 8. Juli jene Liga in Rom feierlich publizirt und am 25. Juli war es bereits vor Siena zu einem blutigen Zusammenstoße des päpstlichen Heeres mit den Kaiserlichen gekommen. Den in Speier versammelten Ständen war dies kein Geheimnis geblieben und es ging dort bereits die Sage, dass auch der Kaiser seine Stimmung geändert und nach den Niederlanden die Weisung erlassen habe, in Sachen des Wortes Gottes „säuberlich zu tun". — Unter solchen Umständen verfehlte die Vorstellung der Städte ihre Wirkung auf die anderen Stände nicht. Als man am 4. August im großen Ausschusse die Beratungen darüber begann, wollten sich zwar die Bischöfe in keine Verhandlung über den Glauben mehr einlassen, aber als Kurfürst Johann und Landgraf Philipp das Begehren der Städte kräftigst unterstützten und sofort abzureisen drohten, falls diese Verhandlungen eingestellt würden, wollte man es doch nicht dazu kommen lassen, dass der Reichstag one Abschied und in offenbarem Zwiespalte auseinandergehe. Neben dem Kurfürsten von Trier bemühte sich besonders Erzherzog Ferdinand selbst um eine Vermittlung. Durch den eben erfolgten Einfall der Türken in Ungarn waren die österreichischen Erblande schwer bedroht und Ferdinand musste auch aus diesem Grunde dringend wünschen, dass ein einmütiger Abschied bald zu Stande komme. So wurden denn im großen Ausschusse die Verhandlungen über den Glauben fortgesetzt und man einigte sich in demselben zu einer Beschwerdeschrift, welche zwar den alten Glauben nicht direkt angriff und die Geistlichen noch glimpflich behandelte, aber doch die Abschaffung einer Reihe von Missbräuchen entschieden begehrte. Der Vorschlag der Städte, an den Kaiser eine Botschaft zu senden, wurde angenommen und in der derselben mitzugebenden Instruktion die Bitte an den Kaiser gestellt, baldmöglichst ein Konzil oder wenigstens eine Nationalversammlung zu berufen, bis dahin aber das Wormser Edikt zu suspendiren, da dessen Durchfürung unmöglich sei.

Dieser Beschluss des großen Ausschusses wurde, nachdem am 17. August Erzherzog Ferdinand die Stände zur Beschleunigung ihrer Beratungen aufgefor-

dert hatte, da er höchstens noch acht Tage in Speier verweilen könne, am 18. Auguſt den Ständen zur Beſchluſsfaſſung mitgeteilt, welche nun, wie ſie über die Türkenhilfe und andere in den Abſchied aufzunehmende Punkte ſich bald einigten, auch bezüglich der Glaubensfrage raſch zu einer Einigung unter ſich und mit den kaiſerlichen Kommiſſären zu gelangen ſuchten. Über die beantragte Beſchwerdeſchrift wider die Geiſtlichen ſcheint zwar kein förmlicher Beſchluſs mehr gefaſst worden zu ſein. Aber der Vorſchlag der Geſandtſchaft an den Kaiſer wurde von den Ständen einmütig genehmigt. Auf dem baldigſt zu berufenden Konzile oder der Nationalverſammlung ſollte dann „ein einhelliger gleichmäßiger Verſtand im chriſtlichen Glauben“ hergeſtellt werden. Der Antrag, das Wormſer Edikt ausdrücklich zu ſuspendiren, fand dagegen nicht die Billigung der kaiſerlichen Kommiſſäre, obwol einer derſelben, Markgraf Caſimir von Brandenburg, entſchieden hiefür eintrat. Aber Erzherzog Ferdinand wollte dazu die Hand nicht bieten, obgleich ihm gerade in dieſen Tagen ein aus Sevilla vom 27. Juli datirtes Schreiben ſeines kaiſerlichen Bruders zugekommen ſein muſs, welches es ſeinem Ermeſſen anheimſtellte, einen nach eingehenden Beratungen im kaiſerlichen Statsrate feſtgeſtellten Entwurf als Edikt des Kaiſers zu publiziren, durch welches das Wormſer Edikt tatſächlich aufgehoben und den Anhängern Luthers Straferlaſs gewärt wurde. Aber Ferdinand machte von dieſer Vollmacht keinen Gebrauch. Es leitete ihn dabei nicht bloß ſeine perſönliche Abneigung gegen die Reformation, welche trotz ſeiner Verſtimmung wider den Papſt nicht abgenommen hatte, ſondern, wie es ſcheint, auch die Rückſicht auf diejenigen Fürſten, welche, ſtreng katholiſch geſinnt, bisher die eifrigſten Anhänger des Hauſes Habsburg in Deutſchland geweſen waren und deren Sympathieen er durch eine förmliche Suspenſion des Wormſer Edikts zu verſcherzen fürchtete. Ebenſowenig vermochte er freilich jetzt auf einer allgemeinen Durchfürung desſelben zu beſtehen. So verſtand er ſich denn endlich dazu, die Aufnahme einer bereits vor Wochen von den Städten beantragten Beſtimmung in den Abſchied zuzulaſſen, durch welche von einer einheitlichen Regelung der Glaubensfrage ganz abgeſehen und es jedem Stande überlaſſen wurde, wie er bis zum Konzile darin verfaren wolle. Demnach einigte man ſich in der Sitzung vom 21. Auguſt einſtimmig dazu, in dem Abſchiede feſtzuſetzen, daß mittler Zeit des Concilii oder der Nationalverſammlung ein jeglicher Stand in Sachen des Wormſer Edikts „für ſich alſo leben, regieren und ſich halten wolle, wie ein jeder ſolches gegen Gott und kaiſerliche Majeſtät hoffet und vertrauet zu verantworten“.

Am 27. Auguſt folgte dann, nachdem ſchon am 22. Auguſt Landgraf Philipp und am 25. Kurfürſt Johann von Speier abgereiſt waren, die Unterzeichnung des Abſchiedes und der Schluſs des denkwürdigen Tages, welcher unter für die Evangeliſchen ſo drohenden Umſtänden begonnen hatte. Und gewiſs konnten die Freunde der Reformation mit den Ergebniſſen desſelben zufrieden ſein. Nicht am wenigſten infolge der verblendeten Politik des Papſtes waren die ſchlimmen Abſichten der Widerſacher zu ſchanden geworden. Durch die von neuem erhobenen Beſchwerden wider die Geiſtlichkeit und die einſtimmig erneuerte Forderung eines Konzils war die Notwendigkeit einer Reformation nochmals, wenigſtens indirekt, vor dem ganzen Reiche anerkannt worden. Die Strafbeſtimmungen des Wormſer Edikts waren nicht erneuert worden. Im Gegenteile war durch das Zugeſtändnis, daſs jeder Stand in dieſer Hinſicht nach ſeinem Gewiſſen verfaren ſolle, wenigſtens für die nächſte Zeit eine reichsgeſetzliche Grundlage gegeben, welche es den evangeliſchen Fürſten und Ständen ermöglichte, das Kirchenweſen in ihren Gebieten in evangeliſcher Weiſe zu organiſiren. Da aber mit Annahme des Speierer Abſchieds auch vorläufig auf eine einheitliche, für beide Teile verbindliche Ordnung der Religionsangelegenheiten verzichtet worden war und katholiſche Fürſten ſich bei Unterdrückung der Reformation ebenfalls auf den Speierer Abſchied berufen konnten, ſo datirt in der Tat von dieſem Reichstage, wie Ranke bemerkt, die Spaltung der deutſchen Nation in religiöſer Hinſicht und man hat Urſache, denſelben auch aus dieſem Grunde mit Köſtlin als das wichtigſte Ereig-

nis für die äußere Entwickelung der Reformation seit dem Wormser Edikte zu betrachten.

Litteratur: Vergl. außer Sleidan und Seckendorf Ranke, Deutsche Gesch. Bd. 2, Buch 4, Kap. 2; Bucholtz, Gesch. Ferdinands des Ersten, II, S. 371 ff.; Rommel, Phil. der Großmüthige, I, S. 141 f. und II, S. 101 ff.; Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes III, S. 37 ff.; Maurenbrecher, Gesch. d. kath. Ref. I, S. 259 ff.; Keim, Schwäb. Reformationsgesch., S. 48 ff. Die Akten finden sich nach Kapp, Kleine Nachlese nützlicher Urkunden, II, S. 679 ff. teilweise in Walchs Schriften Luthers XVI, S. 243 ff., andere bei Neudecker, Merkwürd. Aktenstücke, S. 18 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. VI, S. 41 ff.; v. d. Lith, Erläuterungen der Reformationshist., S. 170 ff. Vergl. ferner Veesemayer, Die Verhandlungen auf dem Reichst. zu Speier im J. 1526 in Vaters Archiv 1825, I, S. 22 ff.; Chronicon sive annales G. Spalatini in Menckens scriptores II, S. 657 ff.; G. Kawerau, Joh. Agricola, S. 80 ff.; endlich mehrere interessante Briefe aus Speier bei G. M. Thomas, M. Luther und die Reformationsbewegung in Deutschland von 1520—1532 in Auszügen aus Marino Sanuto's Diarien, Ansbach 1883, S. 122 ff. Außerdem sind in obigem Artikel neben anderen Archivalien die Korrespondenzen des Memminger Reichstagsgesandten Eberh. Zangmeister in dem dortigen städtischen Archive verwertet.

Noch drohender, als beim Beginne des ersten Speierer Reichstags, war die politische Sachlage für die Evangelischen Anfangs 1529 geworden. Das im Sommer 1526 so gründlich gestörte gute Einvernehmen des Kaisers mit Clemens VII. war widerhergestellt. Der Kaiser hatte längst dem 1527 in Gefangenschaft geratenen Papste seine Freiheit widergegeben und die Verhandlungen hatten bereits begonnen, welche am 29. Juni 1529 in dem Frieden zu Barcelona ihren Abschluss fanden. Die Abneigung des Kaisers gegen die Anhänger Luthers war im Laufe der Jare nur größer geworden und er war fest entschlossen, der Reformation nötigenfalls auch mit Gewalt entgegenzuwirken. Und seinem Bruder Ferdinand, welcher seit 1527 König von Ungarn und Böhmen geworden war, lag die Unterdrückung des Luthertums kaum weniger am Herzen, als der Kampf gegen Sultan Suleiman, welcher sich eben anschickte, mit einem gewaltigen Heere Ungarn und Österreich anzugreifen. Die kath. Stände, durch das übereilte Vorgehen des Landgrafen Philipp in den Packschen Händeln onedies erbittert, waren durch Balthasar Merkel, Probst von Waldkirch, der seit Mitte 1528 als kaiserlicher Orator in Deutschland weilte und als geschickter Agent für die Sache der alten Kirche tätig war, zu größerer Energie ermuntert worden. Die evangelischen Stände, besonders die Städte, wurden mit der Ungnade des Kaisers geschreckt und als man in Straßburg und Memmingen um diese Zeit die Messe abschaffte, da wurde Straßburg im Dezember 1528 durch eine eigene Botschaft des Reichsregiments ernstlichst verwarnt und der Vertreter Memmingens, Hans Keller, welcher in seiner Eigenschaft als Bundesrat an der im Februar 1529 zu Ulm gehaltenen Versammlung des schwäbischen Bundes teilnehmen wollte, wurde von dem Bundestage aus seiner Mitte verstoßen. Unter diesen Umständen hatten die Evangelischen allen Grund, von dem durch ein Ausschreiben des Reichsregiments vom 30. Nov. 1528 auf den 2. Februar 1529 nach Speier ausgeschriebenen und durch eine Nachschrift auf den 21. Februar 1529 vertagten neuen Reichstage wenig Gutes zu erwarten. Das Ausschreiben selbst, nach welchem auf dem Reichstage außer über die Türkenhilfe noch besonders darüber beraten werden sollte, wie bis zum Konzile die Irrung im christlichen Glauben in Ruhe gestellt werden könne, klang noch glimpflich. Aber hart und drohend lautete die am 15. März 1529 bei der wirklichen Eröffnung des Reichstags durch die kaiserlichen Kommissäre, an deren Spitze wider König Ferdinand stand, den Ständen mitgeteilte kaiserliche Proposition. In derselben wurde der Spaltung im christlichen Glauben die Schuld an dem bisherigen mangelhaften Widerstande gegen die Türken beigemessen, das Missfallen des Kaisers an den verderblichen neuen Lehren ausgesprochen, welche bisher viel Aufrur und Blutvergießen verursacht hätten, und ein Konzil, das jetzt auch der Papst gerne fördern wolle, in baldige Aussicht gestellt. Bei strenger

Strafe, bei des Reiches Acht und Aberacht wurde sodann verboten, bis zum Konzile irgend Jemand mit Einziehung geistlicher und weltlicher Obrigkeit zu vergewaltigen oder zu unrechtem Glauben und neuen Sekten zu verleiten. Endlich wurde bemerkt, aus der Bestimmung des letzten Speierer Abschieds, dass Jeder sich bis zum Konzile verhalte, wie er es gegen Gott und den Kaiser zu verantworten getraue, sei großer Unrat und Missverstand wider unseren allerheiligsten Glauben gefolgt. Der Kaiser hebe diese Bestimmung deshalb hiemit auf, cassire und vernichte sie aus kaiserlicher Machtvollkommenheit und befehle den Ständen, an Stelle jenes Artikels die von dem Kaiser geforderten Bestimmungen über die Religionssache zu setzen.

Diese Proposition wurde von den Ständen begreiflicherweise mit sehr gemischten Gefülen aufgenommen. Wärend sie den Wünschen der bereits in großer Zal anwesenden Bischöfe und der streng katholischen Stände völlig entsprach, erschien sie selbst gemäßigten Katholiken als sehr bedenklich. Die entschieden Evangelischen dagegen erkannten sie sofort als durchaus unannehmbar. In dem Anspruche des Kaisers, eine mit Bewilligung aller Stände zum Reichsgesetze erhobene Bestimmung „aus kaiserlicher Machtvollkommenheit“ einseitig wider aufzuheben, erkannten sie als einen Eingriff des Kaisers in die Rechte der Stände. Das strenge scheinbar gegen Landfriedensbruch gerichtete Verbot der Einziehung weltlicher und geistlicher Obrigkeit erschien ihnen als dazu bestimmt, die bischöfliche Jurisdiktion über der Reformation zugefallene Geistliche widerherzustellen und mindestens allem weiteren Vordringen der Reformation ein entschiedenes Halt zuzurufen, und sie waren fest entschlossen, Alles aufzubieten, um die Annahme dieser Bestimmungen durch den Reichstag zu verhindern.

In der ersten am 16. März gehaltenen Sitzung der Stände trat die tiefgehende unter ihnen vorhandene Meinungsverschiedenheit noch nicht offen zu Tage. Man einigte sich in allen drei Kollegien, vor Beratung der anderen Propositionspunkte über die Glaubensfrage zu verhandeln, da one Einigung in dieser wichtigsten Frage auch in anderen Dingen nichts Fruchtbares beschlossen werden könne. In der zweiten Sitzung am 18. März gelang es sogar, gegen den Einspruch der Bischöfe, welche eine sofortige Beratung im Plenum wünschten, die Bestellung eines großen aus allen Ständen zusammengesetzten Ausschusses zur vorläufigen Beratung der Proposition durchzusetzen. Aber schon die von den Ständen beliebte Zusammensetzung dieses Ausschusses zeigte den Evangelischen, dass sie auf diesem Reichstage Schlimmes zu befürchten hatten. Unter den 18 Gliedern desselben waren nur drei, Kurfürst Johann von Sachsen und die Abgeordneten der Städte, Christoph Tetzel von Nürnberg und Jakob Sturm von Straßburg, evangelisch. Einige weitere, wie der Markgraf Philipp von Baden und der kurpfälzische Hofmeister Fleckenstein neigten zu Vermittelungen. Die meisten unter ihnen, besonders Kardinal Lang von Salzburg, Abt Gerwig von Weingarten, Dr. Joh. Faber für den Bischof von Konstanz und der bairische Kanzler Leonhard von Eck, gehörten zu den entschiedenen Gegnern der Reformation. Landgraf Philipp, welcher erst nach der Bestellung des Ausschusses in Speier eintraf, war nicht in denselben deputirt worden.

Überhaupt waren unter den Teilnehmern am Reichstage die streng katholischen in der Mehrzal. Selbst in dem Städterate, in welchem die Evangelischen die Oberhand hatten, neigten sich mehrere Städte frühe unter dem Einflusse Fabers auf die päpstliche Seite. Im Kurfürstenrate stand Johann von Sachsen ganz allein, im Fürstenrate war bei Eröffnung des Reichstags von Evangelischen nur Fürst Wolfgang von Anhalt persönlich anwesend. Die übrigen kamen erst allmählich nach, Landgraf Philipp am 18. März, Markgraf Georg von Brandenburg am 3. April und die Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg gar erst am 20. April. Diese wenigen evangelischen Fürsten standen der großen Zal der geistlichen Würdenträger und katholischen Fürsten um so mehr isolirt gegenüber, als sich auch die gemäßigt katholischen Fürsten mit großer Zurückhaltung gegen sie benahmen. Selbst im persönlichen Verkehre der Fürsten und ihrer Räte machte sich diese Spannung zwischen den Parteien fülbar. So ritt König Ferdinand

dem Landgrafen Philipp bei seinem Einzuge in Speier zwar nach dem Gebrauche entgegen und begrüßte ihn flüchtig auf freiem Felde, gab ihm aber nicht das übliche Geleite nach seiner Herberge. Dem Kurfürsten Johann hatte acht Tage nach seiner Ankunft noch keiner der übrigen Fürsten einen Besuch gemacht. Melanchthon, welcher den Kurfürsten als theologischer Beirat begleitet hatte, glaubte den Hass der Widersacher in ihren Mienen lesen zu können, und Graf Albrecht von Mansfeld klagte selbst von den Hofleuten des friedfertigen Kurfürsten Ludwig von der Pfalz: Pfalz kennt keinen Sachsen mehr. Die evangelischen Fürsten ließen sich indes nicht einschüchtern und machten von Anfang an kein Hehl aus ihrer Gesinnung. An der vor Eröffnung des Reichstages im Dome gehaltenen Messe beteiligten sie sich so wenig, wie an einer später durch König Ferdinand veranstalteten Prozession. Wie 1526 zeigten sie auch jetzt durch öffentliches Fleischessen in der Fastenzeit, dass sie sich den kirchlichen Fastengeboten nicht zu fügen gedächten. Wider trugen ihre Wappen die Inschrift: Verbum domini manet in aeternum. Wider hatten sie ihre Prediger mitgebracht, der Kurfürst den Joh. Agricola, der Landgraf den Erhard Schnepff und Markgraf Georg den Pfarrer Adam Weiß von Crailsheim, welche, da ihnen auch jetzt die Kirchen verschlossen blieben, in den allen Unbilden der Witterung ausgesetzten Höfen der fürstlichen Herbergen täglich mit Freimut für die evangelische Warheit zeugten. Und der ungeachtet eines durch den König Ferdinand und selbst den Kurfürsten von der Pfalz an ihre Untergebenen erlassenen Verbotes überaus starke Besuch dieser Predigten bewies, dass das Wort Gottes trotz der unter den Großen gegen 1526 so sehr veränderten Stimmung seine Anziehungskraft noch nicht verloren hatte.

Am 19. März trat der große Ausschuss zum erstenmale zusammen und beriet zunächst über die Glaubensfrage. Faber und Eck fürten in demselben das große Wort und machten besonders durch den Hinweis auf die aus der neuen Lehre entstandenen und weiter zu erwartenden Unordnungen Eindruck. Vergeblich forderte Kurfürst Johann nebst Tetzel und Sturm die Beibehaltung der bewärten Bestimmungen des letzten Speierer Abschieds. Bereits am 22. März beschloss der Ausschuss mit Stimmenmehrheit, den Ständen die Aufhebung dieser Bestimmungen und die Einsetzung der von dem Kaiser geforderten Artikel in den Abschied vorzuschlagen. Den vermittelnden Ständen gelang es nur durchzusetzen, dass diese Artikel etwas „gemildert" werden sollten. In einer späteren Sitzung wurde das Gutachten des Ausschusses näher formulirt und am 3. April den Ständen zur Kenntnis gebracht, worauf das kurfürstliche und fürstliche Kollegium in ihren Sitzungen vom 6. und 7. April die Annahme des Gutachtens mit Stimmenmehrheit beschlossen. Doch ließen sie sich, als die evangelischen Fürsten sich dagegen beschwerten und erklärten, sie ließen sich von dem vorigen Speierer Abschiede nicht drängen, dazu bewegen, das Gutachten dem Ausschusse zur nochmaligen Erwägung und Milderung zurückzugeben, wobei jedoch die „Substanz" des Gutachtens nicht alterirt werden dürfe. Auf die Städte suchte, bevor sie ihre Beratungen begannen, König Ferdinand nebst den anderen kaiserlichen Kommissarien in katholischem Sinne einzuwirken. Am 3. und 4. April ließ er zuerst die Abgeordneten der katholisch verbliebenen Städte vor sich rufen, belobte und ermante sie, ihren Einfluss auf die der neuen Sekte anhängenden Städte geltend zu machen, damit sie von derselben abständen. Dann berief er die Abgeordneten von 24 „ungehorsamen" Städten, empfing sie sehr ungnädig und drohte ihnen mit der Ungnade des Kaisers, wenn sie einen einhelligen Beschluss des Reichstags in der Glaubensfrage durch Ablehnung des Ausschussgutachtens verhindern würden. Trotzdem blieben die Städte fest. Sofort erklärten sie durch Jakob Sturm als ihren Wortfürer, sie würden in allen zeitlichen Dingen dem Kaiser gehorchen, von dem h. Evangelium aber könnten sie one Gewissensverletzung nicht abstehen. Und auch in ihren Beratungen über das Gutachten des Ausschusses stellten sich die Städte noch durchaus auf die evangelische Seite. Sie beschlossen eine Supplikation an die Stände, in welcher sie sich zwar mit einigen Bestimmungen des Gutachtens einverstanden erklärten, die übrigen aber ablehnten und baten, es bei den bewärten Bestimmungen des letzten Speierer Abschiedes zu

belaſſen. Am 8. April wurde dieſe Supplikation den übrigen Ständen überreicht, welche aber auf ihrem Beſchluſſe beharrten, den Ausſchuſsentwurf ſeiner Subſtanz nach anzunehmen und nur eine Milderung desſelben in unweſentlichen Punkten zuzulaſſen. In den nunmehr folgenden Beratungen am 8. und 9. April verblieb der Ausſchuſs in der Tat, obwol Kurfürſt Johann, Tetzel und Sturm erklärten, auch jetzt noch um des Gewiſſens willen nicht in den Entwurf willigen zu können, in allem Weſentlichen bei den früheren Beſchlüſſen und legte ſie am 10. April den Ständen zur endgültigen Beſchluſsfaſſung vor. Die wichtigſten Beſtimmungen dieſes Gutachtens, welche dann one weitere Veränderung in den Abſchied übergingen, ſind in der Religionsſache folgende: Das Erbieten des Kaiſers, für baldiges Zuſammentreten eines Konzils Sorge zu tragen, wurde mit Dank angenommen und der Kaiſer erſucht, wenn ein ſolches nicht in zwei Jaren zu Stande komme, zur Erörterung des Zwieſpaltes eine Nationalverſammlung zu berufen und dabei perſönlich zu erſcheinen. Der bekannte Artikel des vorigen Speierer Abſchiedes ſei von Vielen misſverſtanden und zur Entſchuldigung von erſchrecklichen neuen Lehren und Sekten misſbraucht worden. Deshalb ſollte beſchloſſen werden, daſs diejenigen, welche bei dem Wormſer Edikt bisher geblieben ſeien, auch hinfort bei demſelben bis zum Konzile verharren und ihre Untertanen dazu halten ſollten. Bei den anderen Ständen, bei denen die anderen Lehren entſtanden ſeien und one Aufrur und Beſchwerung nicht abgewandt werden könnten, ſollte doch alle weitere Neuerung bis zum Konzile, ſo viel möglich und menſchlich, verhütet werden. Etliche dem Sakramente des Leibes und Blutes Chriſti zuwiderlaufende Lehren — ſo wurde die Abendmalslehre Zwinglis umſchrieben — ſollten nirgends geduldet, die Meſſe nirgends abgetan, und auch an den Orten, wo die neue Lehre beſtehe, Niemand die Meſſe zu hören oder zu leſen verhindert werden. Gegen die Widertaufe ſollte ein ſtrenges Strafmandat erlaſſen und die Beſtimmungen der letzten Nürnberger Reichstage über eine Bücherzenſur und die Prediger neu eingeſchärft werden. Endlich ſollte bis zum Konzile bei Strafe der Acht kein Stand den andern hinfort des Glaubens halber vergewaltigen, noch ſeiner Renten, Zins oder Güter entwehren. Daſs in dem letzten Artikel die in dem Gutachten zuerſt noch enthaltenen Worte Obrigkeit und Herkommen, welche auf die Jurisdiktion der Biſchöfe bezogen werden konnten und deshalb von den Städten als unannehmbar bezeichnet worden waren, ſchließlich weggelaſſen wurden, war das einzige nennenswerte Zugeſtändnis, welches der Ausſchuſs bei ſeiner widerholten Beratung den evangeliſchen Ständen machte.

Montag den 12. April genehmigten die beiden fürſtlichen Kollegien mit Stimmenmehrheit dieſen Entwurf und teilten ihn als durch ſie beſchloſſen den Städtegeſandten mit, worauf alsbald der Kurfürſt von Sachſen, Landgraf Philipp, Markgraf Georg von Brandenburg, der Fürſt von Anhalt, die Geſandten der Herzoge von Lüneburg und des Biſchofs Erich von Paderborn, die Grafen Wilhelm von Fürſtenberg und Georg von Wertheim den Städten erklären ließen, ſie hätten dieſem Beſchluſſe nicht zugeſtimmt und könnten in ihn nicht einwilligen. Und nun legten die Städte nochmals durch Sturm die Bitte ein, es bei dem vorigen Speierer Abſchiede bleiben zu laſſen, da viele Städte Gewiſſens halber nicht in die Beſchlüſſe willigen könnten. In der Tat war dieſer Beſchluſs für die Evangeliſchen durchaus unannehmbar. Allerdings war durch ihn die kaiſerliche Propoſition, welche das Wormſer Edikt als für alle, auch die evangeliſchen Stände, verbindlich betrachtete, inſofern gemildert, als nunmehr den bereits evangeliſchen Ständen ausdrücklich geſtattet werden ſollte, die Reformation bis zum Konzile beizubehalten. Aber wenn dieſe keine weitere Veränderung vorzunehmen befugt ſein ſollten, ſo war damit die bereits begonnene, aber noch lange nicht vollendete prinzipielle Durchfürung der Reformation ſelbſt in den ſchon evangeliſchen Gebieten unmöglich gemacht. Und wenn die bisher katholiſchen Stände bei dem Wormſer Edikte unter allen Umſtänden verharren ſollten, ſo muſsten ſie dasſelbe auch dann durchfüren, wenn ſie zur Überzeugung von der Warheit der evangeliſchen Lehre kamen, und es war damit jede weitere Aus-

breitung der Reformation in die zalreichen Gebiete verhindert, in denen man eben im Begriffe ſtand, der erkannten evangeliſchen Warheit auch äußerlich zuzufallen. Auch die verlangte Duldung der Meſſe in den evangeliſchen Gebieten erſchien bei dem damals allgemein geltenden Grundſatze des Territorialkirchentums den Evangeliſchen jener Zeit ſo lange als unannehmbar, als nicht die katholiſchen Stände dem evangeliſchen Gottesdienſte die gleiche Duldung gewärten *). Ebenſo erſchien das allgemeine Verbot der ſchweizeriſchen Abendmalslehre, für welches man katholiſcherſeits die Lutheraner zu gewinnen hoffte, nicht bloß aus Rückſicht auf die zu jener Lehre hinneigenden oberdeutſchen Städte, ſondern auch deshalb als verwerflich, weil ſo wichtige Beſtimmungen über den Glauben nicht ſo nebenbei auf einem Reichstage getroffen werden ſollten. Die Überzeugung von der völligen Unannehmbarkeit aller dieſer Punkte hatte ſich den evangeliſchen Ständen im Laufe des Reichstags immer deutlicher aufgedrängt und ſie hatten ſich gegenüber ihren gemeinſamen Widerſachern immer enger an einander angeſchloſſen. Die Machinationen Fabers, um die evangeliſchen Fürſten von den Städten zu trennen, waren beſonders an den Bemühungen des Landgrafen Philipp geſcheitert, welcher durch Veranſtaltung eines Kolloquiums zwiſchen Luther, Melanchthon, Zwingli und Oekolampad eine Einigung beider Teile verſuchen wollte und bereits Ende März die Zuſtimmung des Kurfürſten von Sachſen dazu gewonnen hatte. Schon Anfangs April hatte derſelbe zugleich die Vorbreitungen zu einem förmlichen Bündniſſe beider Fürſten mit Straßburg, Nürnberg und Ulm getroffen, um im Falle eines gewaltſamen Angriffes zu gemeinſamer Verteidigung gerüſtet zu ſein. — Aber wärend die Einigkeit der evangeliſchen Fürſten mit den evangeliſchen Städten ſich immer mehr befeſtigte, trat die im Städterate beſtehende bisher notdürftig verhüllte Spaltung noch in der Sitzung vom 12. April offen zu Tage. Kaum hatte Sturm ausgeredet, als Konrad Mock, der unter dem beſonderen Einfluſſe Fabers ſtehende Geſandte von Rottweil, unaufgefordert mit der Erklärung hervortrat, es ſeien auch viele Städte vorhanden, welche den Beſchluſs annehmen wollten. Und als dann die Aufforderung an die Städte erfolgte, einzeln ihre Erklärung über Annahme oder Verweigerung des Abſchiedes abzugeben, unterwarfen ſich noch am 12. und 13. April 20 Städte dem Beſchluſſe,

*) Janſſen meint, die Unduldſamkeit der Evangeliſchen, welche die treuen Katholiken in ihren Gebieten nicht dulden wollten, habe ſie zur Verweigerung des Abſchiedes und zu ihrer Proteſtation beſtimmt. Es bedarf nur eines Blickes in die zalreichen uns aufbewarten vertraulichen Briefe evangeliſcher Reichstagsteilnehmer, um die völlige Unhaltbarkeit jener Behauptung zu erkennen. Denn in keinem derſelben wird irgendwie betont, daſs man den Abſchied deshalb nicht annehmen könne, weil man ſonſt die Katholiken dulden müſſe. Auch in der Proteſtationsſchrift ſpielt dieſer Punkt eine ziemlich untergeordnete Rolle und als Grund der Verwerfung jenes Artikels wird vornehmlich der angefürt, daſs die katholiſchen Stände keine Gegenſeitigkeit zu gewären und die evangeliſche Abendmalsfeier in ihren Gebieten auch nicht zu dulden gedächten. Und als Markgraf Philipp und Herzog Heinrich ihren letzten Vermittelungsverſuch machten und eine gegenſeitige Duldung der evangeliſchen Abendmalsfeier und katholiſchen Meſſe vorſchlugen, da nahmen die „unduldſamen“ evangeliſchen Stände den Vorſchlag an, wärend die katholiſchen ihn ablehnten. Die Anſchauung der Evangeliſchen in dieſem Stücke iſt klar ausgeſprochen in dem trefflichen bereits Ende März von den Nürnberger Theologen erſtatteten Gutachten, in welchem es heißt (ſ. meine Geſch. d. Reichst. zu Sp. S. 146): „Wer die Chriſten mit Gewalt zwingt, zu tun, was ſie für Unrecht halten, auch wenn es an ſich ſelbſt nicht unrecht wäre, . . . zwingt ſie zu ſündigen. Alſo muſs man in dieſen Sachen Niemand zwingen, ſondern mit Gottes Wort lehren und daneben zulaſſen, daſs Niemand wider ſein Gewiſſen tue, er täte ſonſt Sünde und würde verdammt“. Aus zalreichen Briefen Evangeliſcher vom und zum Reichstage ließe ſich erweiſen, daſs auch ſie dachten, wie der Nürnberger Rat, welcher am 6. April an ſeine Geſandten in Speier ſchreibt, daſs ſie gerne Gottes Ehre ſuchen, Chriſten ſein und Niemand wiſſentlich beleidigen, wol aber ſich durch kein bevorſtehendes Unglück von dem Wege chriſtlicher Warheit abwenden laſſen wollten, es gebe ihnen darüber, wie Gott wolle. Aber auch one ſolche ausdrückliche Belege wird es jedem Unbefangenen ſchon aus der ganzen Sachlage klar, daſs die evangeliſchen Stände damals warlich nicht daran dachten, Andere zur evangeliſchen Lehre zu zwingen. Sie begehrten nur das Eine, daſs man weder ſie ſelbſt, noch andere Stände zwinge, zum katholiſchen Glauben abzufallen oder trotz erlangter beſſerer Überzeugung in demſelben zu verharren.

andere, wie Regensburg, Augsburg und Nördlingen, gaben vorerſt ausweichende Antworten. 20 Städte aber, außer denen, die ſpäter an der Proteſtation teilnahmen, noch Köln, Frankfurt, Goslar, Nordhauſen, Biberach, Aalen und Bopfingen hatten den Mut, auch jetzt noch ihre Einwilligung in den Beſchluſs zu verweigern und dieſe Weigerung zu Protokoll zu geben. Noch in der Sitzung vom 12. April ließen die den Beſchluſs verwerfenden evangeliſchen Fürſten und Grafen durch den ſächſiſchen Kanzler Brück eine Beſchwerdeſchrift verleſen, in welcher ſie ihre Weigerung damit begründeten, daſs ſie in Sachen der Ehre Gottes und des Heiles ihrer Seelen Gott allein anzuſehen verpflichtet und der Mehrheit zu folgen nicht ſchuldig ſeien, und zugleich nochmals um Abänderung der beſchwerlichen Artikel und Beibehaltung des letzten Speierer Abſchiedes erſuchten. Aber die katholiſche Mehrheit der Stände war entſchloſſen, nicht nachzugeben. Sie übergaben die Beſchwerde einfach den kaiſerlichen Kommiſſären und überließen es ihnen, was ſie auf dieſelbe zu tun gedächten.

Was aber von dem Könige Ferdinand zu erwarten war, das hatte ſich im Laufe des Reichstags immer deutlicher herausgeſtellt. Hatte er ſich doch nicht geſcheut, in der Oſterwoche wegen eines freien Wortes gegen den zum Beſuche Melanchthons in Speier anweſenden Simon Grynäus einen Verhaftsbefehl auszuſtellen, deſſen Vollzuge ſich dieſer nur durch ſchleunige Flucht entziehen konnte. Und gewiſs geſchah es auch auf Andringen Ferdinands, daſs Daniel Mieg von Straßburg, welcher am 10. April nach Speier kam, um Namens dieſer Stadt den ihr für dieſes Quartal gebürenden Sitz im Regimentsrate einzunehmen, zu dieſem nicht zugelaſſen wurde, weil man in Straßburg die Meſſe abgeſchafft habe. Der päpſtliche Legat Graf Joh. Thomas Picus von Mirandula, welcher um dieſelbe Zeit in Speier ankam und am 13. April in einer Sitzung aller Stände im Namen des Papſtes die baldige Berufung eines Konziles zuſagte, mag noch das Seine dazu beigetragen haben, um den König Ferdinand und die katholiſchen Stände in ihrer Unnachgiebigkeit zu beſtärken. Wirklich erſchien am 19. April in einer wie immer im Rathoſe (nicht wie man früher glaubte im ſog. Retſcher) anberaumten Sitzung aller Stände König Ferdinand mit den übrigen Kommiſſären und ließ durch den Pfalzgrafen Friedrich Namens des Kaiſers ſein Einverſtändnis mit dem Mehrheitsbeſchluſſe erklären, welcher nun nur noch in die Form eines Abſchiedes zu bringen ſei. Auf die Beſchwerdeſchrift ließ er einfach erwidern, er laſſe ſie „in ihrem Werte bleiben“ und verſehe ſich zu den Unterzeichnern derſelben, daſs ſie den nach altem Herkommen gefaſsten und kraft kaiſerlicher Vollmacht genehmigten Beſchluſs nunmehr auch nicht weigern würden. Hierauf verließ Ferdinand, von den anderen Kommiſſären begleitet, wärend die evangeliſchen Fürſten zu einer kurzen Beratung beiſeite traten, unvermutet den Rathof. Vergeblich ſandten ſie ihre Räte dem Könige mit dem Erſuchen nach, doch nebſt den Ständen ihre Antwort auf ſeinen Vortrag zu hören. Er antwortete nur, es habe bei dem Beſcheide ſein Verbleiben, der Artikel ſei beſchloſſen.

Bei dieſer Sachlage blieb den evangeliſchen Ständen nichts übrig, als nunmehr einen Schritt zu tun, welcher für den äußerſten Fall von dem Nürnberger Rate ſchon Ende März in das Auge gefaſst worden war, nämlich öffentlich wider den Beſchluſs zu proteſtiren. Sie kehrten in das Sitzungslokal zurück, in welchem Kurfürſt Johann, der Landgraf, Markgraf Georg von Brandenburg nebſt dem lüneburgiſchen Kanzler Dr. Förſter gegen die Reichstagsbeſchlüſſe zuerſt mündlich proteſtirten, worauf Jak. Sturm Namens der ſich beſchwert fülenden Städte den Anſchluſs an dieſe Proteſtation erklärte. Zugleich bemerkten die proteſtirenden Fürſten, ſie würden an den weiteren Verhandlungen des Reichstages nicht mehr teilnehmen und one Verzug von Speier abreiſen, und übergaben zu den Akten des Reiches eine mittlerweile in aller Eile aufgeſetzte Proteſtationsſchrift, in welcher ſie erklärten, daſs ſie nicht verpflichtet ſeien, ſich one ihre Zuſtimmung aus dem letzten einmütig beſchloſſenen und beſiegelten Abſchiede drängen zu laſſen, und gegen die zu Erhaltung des Friedens nicht dienlichen Beſchlüſſe des Reichstags als nichtig und unbündig öffentlich proteſtiren. Eine ausfürlichere,

mittlerweile angefertigte Protestationsschrift, welche auch der inzwischen in Speier angelangte Herzog Ernst von Lüneburg selbst unterzeichnete, ließen sie Tags darauf dem Könige Ferdinand überreichen, welcher sie auch zur Hand nahm, aber nachträglich den evangelischen Fürsten zurücksandte. An demselben Tage machten Markgraf Philipp von Baden und Herzog Heinrich von Braunschweig noch einen Vermittlungsversuch und es gelang ihnen wirklich, nach vierstündiger Beratung mit den evangelischen Fürsten einen Abschiedsentwurf zu formuliren, zu dessen Annahme auch die protestirenden Städte sich bereit erklärten, obwol in demselben der Passus über die Lehre vom h. Abendmale unverändert geblieben war. Nach diesem Entwurfe sollte statt einer Aufhebung nur eine „Deklaration" des vorigen Speierer Abschieds stattfinden und der Hinweis auf das von den Evangelischen als nicht mehr gültig betrachtete Wormser Edikt völlig wegbleiben, wogegen die Evangelischen zugestanden, dass sie alle weiteren Neuerungen, so viel möglich, verhüten wollten. Aber die katholischen Fürsten und König Ferdinand wiesen diese Vorschläge unbedingt zurück. Am 22. April unterzeichneten und besiegelten die Fürsten den Abschied unverändert, wie er aus den Beratungen des Ausschusses hervorgegangen war, und am 24. April folgten ihnen bei dem förmlichen Schlusse des Reichstages die Städte, welche sich für Annahme des Abschieds entschieden hatten. Zu diesen hatten sich inzwischen auch noch Regensburg und Augsburg, sowie Köln, Frankfurt, Goslar, Nordhausen, Aalen und Bopfingen gesellt, welche am 12. April entweder noch geschwankt oder der Beschwerde sich angeschlossen hatten. Die protestirenden Fürsten nahmen an diesen Sitzungen keinen Teil mehr und ließen dem Könige Ferdinand, welcher sie am 22. April nochmals auffordern ließ, den mit Mehrheit gefassten Beschluss anzunehmen und mindestens ihre Protestation nicht zu veröffentlichen, erwidern, sie gedächten sich dem nicht zu fügen. In allen Stücken gedächten sie sich gegen den Kaiser gehorsam und gegen den König und alle Stände friedlich und freundlich zu halten, aber das seien Dinge, in denen Jeder für sich selbst vor Gott stehen müsse und darin die Mehrheit nicht wider die Minderheit zu beschließen und dieselbe zu Gottes Ungehorsam auf Menschen Gehorsam zu verbinden oder zu verstricken habe. — Sonntag den 25. April erschienen sodann die Räte des Kurf. Johann von Sachsen, des Markgr. Georg von Brandenburg, der Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg, des Landgr. Philipp von Hessen und des Fürsten Wolfgang von Anhalt in des würdigen Herrn Peter Mutterstadt, Kaplans an der St. Johanniskirche, Behausung, in der St. Johannisgasse gelegen, unten in einem kleinen Stüblein und ließen dort auf 13 engbeschriebenen Pergamentblättern durch die kaiserlichen Notare Leonhard Stettner und Pankratius Salzmann in aller Form Rechtens unter Aufnahme aller vorausgegangenen Aktenstücke ein Appellations-Instrument errichten, in welchem sie für sich selbst, ihre Untertanen und Verwandten, auch jetzige und künftige Anhänger gegen den Abschied protestiren und an den Kaiser, das Konzil oder die Nationalversammlung und jeden in der Sache bequemen unparteiischen und christlichen Richter appelliren. Die Botschafter der vierzehn Städte Straßburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, das mittlerweile den protestirenden Städten sich angeschlossen hatte, Heilbronn, Reutlingen, Isny, St. Gallen, Weißenburg in Franken und Windsheim schlossen sich alsbald dieser Appellation an. Noch an demselben Tage reisten die protestirenden Fürsten von Speier ab und sorgten dann für die in Aussicht gestellte Publikation der Protestation, welche durch den Landgrafen bereits am 5., durch den Kurfürsten am 13. Mai erfolgte.

Damit das Appellations-Instrument wirklich in die Hände des Kaisers gelange, war schon in Speier beschlossen worden, dasselbe durch eine besondere Gesandtschaft ihm überreichen zu lassen. Bei einer Zusammenkunft in Nürnberg am 26. Mai wurden dann Hans Ehinger von Memmingen, der markgräfl.-brandenburgische Sekretär Alexius Frauentraut und der Nürnberger Syndikus Michael von Kaden als Botschafter bestimmt. Diese reisten Ende Juli über Lyon ab, konnten dem Kaiser aber erst am 12. September in Piacenza die Urkunde überreichen. Nach längerem Hinhalten erhielten sie endlich am 13. Oktober den

ungnädigen Beſcheid, der Kaiſer erwarte, daſs die Proteſtirenden dem Speierer Abſchiede gehorſamen würden, widrigenfalls er nicht umgehen könne, zur Erhaltung ſchuldigen Gehorſams im Reiche ernſtliche Strafe gegen ſie vorzunehmen. Bereits vorher hatte der Kaiſer am 12. Juli aus Barcelona ein ſehr ungnädiges Schreiben ähnlichen Inhalts dem Könige Ferdinand zugeſandt, welcher es aber nicht für geraten hielt, dasſelbe unter den damaligen drohenden Umſtänden, wo er gegen die Türken auch der Hilfe der proteſtirenden Stände dringend bedurfte, ihnen zuzuſenden. Und wenn der Kaiſer die Geſandten der Proteſtirenden noch bis zum 30. Oktober zu Piacenza in Haft behielt, ſo wurde er zu dieſem Vorgehen wol beſonders dadurch bewogen, daſs er mit Rückſicht auf die Lage in Deutſchland ſeinen ungnädigen Beſcheid erſt dann bekannt werden laſſen wollte, wenn die Hilfe der Proteſtirenden gegen die Türken entbehrt werden konnte.

Von der in Speier erhobenen Proteſtation haben die Anhänger der Reformation den Namen Proteſtanten erhalten. Wurde die Bezeichnung Proteſtirende zunächſt naturgemäß nur auf diejenigen angewendet, welche an dem Speierer Proteſte teilgenommen hatten, ſo verlor ſich dieſe Beziehung im Laufe der Zeit immer mehr und bereits vom Jare 1540 an werden die Evangeliſchen nicht ſelten ganz in unſerem Sinne im Unterſchiede von den Katholiken mit dieſem Namen bezeichnet. Und mit Recht erkennen wir heute in dem Namen Proteſtanten einen hochcharakteriſtiſchen Ehrennamen. In der Speierer Proteſtation iſt zuerſt, zwar unter den ſchwerfälligen Formen der Aktenſtücke jener Zeit, aber mit voller Klarheit und Entſchiedenheit, von den Vertretern und Häuptern einer nach vielen Tauſenden zälenden Gemeinde vor Kaiſer und Reich der echt evangeliſche Grundſatz ausgeſprochen worden, daſs in Sachen des Glaubens Jeder „hohen und niederen Standes“ für ſich ſelbſt vor Gott ſtehen und die Freiheit haben müſſe, nach ſeinem Gewiſſen zu handeln, und daſs in ſolchen Dingen keine Mehrheit, keine menſchliche Autorität gelten könne. Mit Recht ſtellt darum der im Mai 1882 erlaſſene, von zalreichen der hervorragendſten evangeliſchen Männer Deutſchlands unterzeichnete Aufruf zum Bau einer Gedächtniskirche der Proteſtation in Speier dieſe glaubensmutige Tat evangeliſcher Fürſten und Städte dem Zeugniſſe Luthers zu Wittenberg und Worms an die Seite. Möge dieſem Aufrufe der Erfolg nicht fehlen und der Speierer Reichstag, wie er in dem in der ganzen Welt von allen Evangeliſchen mit Stolz getragenen Proteſtantennamen ein Denkmal ſchon beſitzt, bald in der projektirten Gedächtniskirche der Proteſtation auch ein würdiges äußeres Denkmal erhalten zum Zeugniſſe von dem Bekenntnismute der Väter und der Opferwilligkeit unſerer proteſtantiſchen Zeitgenoſſen!

Litteratur: Außer Sleidan und Seckendorf vergl. die erwänten Werke von Ranke, Band 3, Buch 5, Kap. 5; Bucholtz III, 391 ff.; Rommel I, 233 ff. und II, 213 ff.; Janſſen III, 128 ff.; Maurenbrecher, 273 ff.; Keim, 86 ff. und Kawerau, 90 ff. Ferner J. J. Müllers Geſch. von der Ev. Stände Proteſt. ꝛc., Jena 1705; Tittmann, Die Prot. d. ev. Stände auf dem Reichst. zu Sp., Leipzig 1829; Johannſen, Die Entw. d. prot. Geiſtes bis zu ſ. völl. Darlegung auf dem Reichst. zu Sp. 1529, Kopenh. 1830, dann beſonders A. Jung, Geſch. des Reichst. zu Sp. in d. J 1529, Straßb. u. Leipz. 1830; F. Dobel, Hans Ehinger auf d. Reichst. zu Sp. 1529 in ſeinem Memmingen im Reformationszeitalter III, Augsb. 1877 und Ney, Geſch. des Reichst. zu Sp. im J. 1529, Hamb. 1880. Die wichtigſten Aktenſtücke und namentlich die Proteſtationsurkunde geben außer Lünig und Walch in Luthers Deutſch. Schr. XVI, 315 ff. Müller und Jung a. a. O. Die Briefe der Straßburger Geſandten hat Jung, der Memminger Dobel, der Nördlinger, Heilbronner, Frankfurter und Augsburger, ſowie andere ungedruckte Akten aus verſchiedenen Archiven Ney a. a. O., einige Briefe über den Reichstag aus den Tagebüchern M. Sanuto's neuerdings Thomas veröffentlicht. Melanchthons Briefe aus Speier ſ. im Corp. ref. I, 1038 ff. Einzelne weitere, bisher noch unbenützte archivaliſche Notizen ſind in obigem Artikel verwertet. Über den Verein zur Erbauung einer Gedächtniskirche ſ. die 1876 in Speier erſchienene Denkſchrift von Dr. Rabus, Die Retſcherkirche in Speier. —

Ein dritter am 9. Februar 1542 durch König Ferdinand in Speier eröffneter Reichstag sollte demselben zunächst Hilfe gegen die Türken gewären, welche Ungarn hart bedrängten und seine Erblande bedrohten. Da sich aber die protestantischen Stände nur unter der Bedingung zur Bewilligung dieser Hilfe bereit erklärten, dass die Prozesse und Achtserklärungen des Kammergerichts gegen die Evangelischen eingestellt würden und dass der 1541 in Regensburg festgestellte Friedstand samt der dort den evangelischen Ständen gegebenen kaiserlichen Deklaration (s. den Art. „Regensburger Religionsgespräch" Bd. XII, S. 591 ff.) aufrecht erhalten bleibe, so kam es erst nach langen Verhandlungen am 11. April zu einem beiden Teilen genehmen Abschiede. In demselben wurde eine ansehnliche Hilfe gegen die Türken bewilligt und der Regensburger Friedstand samt der Suspension der in Religionssachen am Kammergerichte anhängigen und ergangenen Prozesse und Achten auf fünf weitere Jare verlängert. Tags zuvor hatte König Ferdinand den evangelischen Fürsten und Ständen eine Nebenverschreibung ausgestellt, nach welcher auch die Regensburger Deklaration für die Zeit des Friedstandes in Kraft bleiben sollte. Dagegen erreichten die evangelischen Stände jetzt ebensowenig, wie im folgenden Jare zu Nürnberg, ihren Wunsch, diese Deklaration öffentlich von allen Ständen anerkannt zu sehen. In dem Abschiede wurde ferner das durch den päpstlichen Legaten Morone auf dem Reichstage gemachte Anerbieten des Papstes, in Bälde ein Konzil zu berufen, von den katholischen Ständen mit dem Bemerken acceptirt, sie wollten sich, wenn sich eine Berufung desselben in einer deutschen Stadt nicht erreichen lasse, mit Trient als Malstatt des Konzils genügen lassen. Die evangelischen Stände erklärten aber, dass sie in diesen Teil des Abschieds nicht einwilligten, und ließen eine Notiz über ihren Protest gegen denselben dem Abschiede einverleiben. Endlich wurde eine Visitation des Kammergerichts angeordnet, wobei man unter den sieben Visitatoren vier evangelische bestellte.

Von höherer Bedeutung war der auf den 10. Januar 1544 ausgeschriebene und am 20. Februar 1544 durch den Kaiser persönlich eröffnete glänzende vierte Speierer Reichstag, auf dem es Karl V. besonders darum zu tun war, nicht nur gegen die Türken, sondern auch gegen Frankreich die Hilfe des Reiches zu gewinnen. Auch jetzt knüpften die protestantischen Stände die Bewilligung dieser Hilfe an die Bedingung, dass ihnen in der Religionsfrage entsprechende Zugeständnisse gemacht würden, und bestanden insbesondere auf der Aufnahme der Regensburger Deklaration in den Abschied, wärend die katholischen Stände, durch die Fortschritte der Reformation in den letzten Jaren erbittert, diese Aufnahme unter allen Umständen ablehnen zu müssen glaubten. Die Verhandlungen zogen sich Monate lang hin, bis man endlich am 27. Mai sich entschloss, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen, dass man die Fassung der betreffenden Bestimmungen dem Kaiser überließ. Den wesentlichen Inhalt derselben hatten die Protestanten vorher mit den Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz verabredet, welche in der Sache zwischen ihnen und dem Kaiser vermittelten. Um dieselbe Zeit erklärten die katholischen Stände, dass sie, wenn der Kaiser ex plenitudine potestatis das annehmen wolle, solches dulden müssten, obwol es ihnen beschwerlich sei. Überhaupt trat der Kaiser auf diesem Reichstage den evangelischen Fürsten näher, als je zuvor. Gegen die von dem Landgrafen Philipp in einer Kirche veranstalteten Predigten schritt er zwar ein, erhob aber keine Einwendung mehr, als die evangelischen Fürsten die Predigten teils in ihren Herbergen, teils in Zunft- und Wirtshäusern halten ließen. Kurfürst Johann Friedrich persönlich wurde mit besonderer Auszeichnung behandelt und auch Landgraf Philipp erfreute sich einer ehrenvollen Aufnahme. Dieses günstige persönliche Verhältnis wurde noch gebessert durch den beredten Eifer, mit welchem der Landgraf für Gewärung einer ausgiebigen Hilfe gegen die Türken eintrat, und schien erst da eine Trübung zu erfaren, als der Landgraf, wie es scheint durch Geldmangel genötigt, nebst dem Kurfürsten vor dem Abschlusse der Verhandlungen schon im Mai Speier verließ. Die Gesinnungen des Kaisers gegen die Reformation selbst waren indessen die alten geblieben und dass er es sich vorbehielt, bei besserer

Gelegenheit den immer mächtiger um ſich greifenden Proteſtantismus nötigenfalls mit der Gewalt der Waffen niederzuwerfen, das ſollte in nicht ferner Zeit die Zukunft lehren. Der am 10. Juni endlich beſiegelte Reichstagsabſchied verhüllte den beſtehenden Zwieſpalt. Er ſtellte zur Beſeitigung der Glaubensſpaltung wiederum ein freies Konzil in deutſchen Landen in nahe Ausſicht. Da es aber ungewiſs ſei, wann ein ſolches Konzil zuſammentreten könne, ſo ſagte der Kaiſer zur einſtweiligen Verfaſſung einer chriſtlichen Reformation bereits auf nächſten Herbſt oder Winter einen neuen Reichstag zu, damit man ſich auf demſelben freundlich darüber vergleiche, wie man es in den ſtreitigen Artikeln bis zum Konzile halten wolle. Bis dahin ſollten der Kaiſer und die Stände zur Vorbereitung der Verhandlungen Reformationsentwürfe verfaſſen laſſen. Die Geiſtlichen, Stifte, Klöſter, Schulen und Spitäler, unangeſehen welcher Religion ſie ſeien, ſollten im Genuſſe der Einkünfte und Güter bleiben, welche ſie zur Zeit des Regensburger Abſchieds beſeſſen hätten. Bis zu einer vollkommenen Vergleichung ſollte der früher aufgerichtete Landfrieden in allen Punkten unverbrüchlich gehalten, dagegen der Augsburgiſche und andere Abſchiede nebſt den die Religion betreffenden Prozeſſen am Kammergerichte ſuspendirt bleiben. Auf dem nächſten Reichstage ſollte dann das Kammergericht durch fromme und gelehrte Perſonen one Rückſicht auf ihre Religion neu beſetzt werden. — Gewiſs war der Kaiſer niemals vorher den Evangeliſchen ſo weit entgegengekommen, wie in dieſem Abſchiede. Die katholiſchen Stände waren deshalb wenig mit demſelben zufrieden und auch der Papſt ſprach ſich durch ein vom 24. Auguſt 1544 datirtes, an den Kaiſer gerichtetes heftiges Breve auf das Entſchiedenſte gegen den Speierer Abſchied aus. Da aber alle Zugeſtändniſſe nur einſtweilige und die Ausdrücke, durch welche ſie gewärt wurden, zweideutige waren, da überdies die katholiſchen Stände, welche alle Verantwortlichkeit für den Abſchied dem Kaiſer zugeſchoben hatten, ſich zur Beobachtung desſelben nicht wirklich verbunden erachteten, ſo hatten auch die Proteſtanten keinen Grund, durch den Ausgang dieſes Reichstags beſonders befriedigt zu ſein.

Litteratur: Außer den einſchlägigen Stellen bei Sleidan, Seckendorf, Bucholtz, Ranke, Rommel und Janſſen iſt zu vergleichen Walch XVII, 1198 ff., dann v. Druffel, Kaiſer Karl V. und die röm. Kurie 1544—1546, I. Abth. in den Abhandlungen der k. bair. Akad. d. Wiſſ. Band XIII, Abth. 3 und Alb. de Boor, Beiträge zur Geſch. des Speierer Reichstags vom J. 1544 (Diſſertation), Straßb. 1878. Hier iſt auch die weitere einſchlägige Litteratur genau verzeichnet. Zu dem ganzen vorſtehenden Artikel ſ. noch Neudecker in der erſten Auflage dieſer Encyklopädie. **Ney.**

Speiſegeſetze bei den Hebräern. Wie bei den ſymboliſch ausgebildeten Religionen des Altertums überhaupt, finden ſich auch in den heil. Geſetzen des Alten Teſtaments gewiſſe Vorſchriften, welche die Auswal der Speiſen beſchränken und für ihre Zubereitung gewiſſe Regeln aufſtellen.

I. Als unrein werden manche Tiere genannt, die vom Menſchen weder gegeſſen noch in totem Zuſtande berürt werden ſollen, wärend die als rein bezeichneten zu eſſen erlaubt ſind. 3 Moſ. 11; 5 Moſ. 14, 3—21. Die Tiere erſcheinen hier nach der primitiven hebräiſchen Einteilung in 4—5 Klaſſen geordnet; bei mehreren Klaſſen iſt die Aufzälung der einzelnen Arten dadurch erſpart, daſs allgemeine Merkmale angegeben werden. Unter den Vierfüßern nämlich gelten als rein diejenigen, welche erſtens einen ausgebildeten geſpaltenen Huf haben und zweitens widerkäuen. Genannt ſind 5 Moſ. 14, 4 f. Rind, Schaf, Ziege, Hirſch, Gazelle, Damhirſch und einige Antilopenarten. Siehe über dieſe und die folgenden Namen Dillmann zu 3 Moſ. 11, 2 ff. Unrein ſind dagegen die, welche eines jener beiden Merkmale oder beide vermiſſen laſſen, wie das Kameel, der Klippdachs (שׁפן ſiehe Bochart, Hieroz. Lond. 1663, I, p. 1002), der Haſe, das Schwein, ebenſo die Tatzengänger (3 Moſ. 11, 27). Unter den Waſſertieren ſind eſsbar die, welche ausgebildete Floſſen und Schuppen haben,

dagegen nicht die andern, welche (wie der Aal) dem Schlangengeschlecht äneln, überhaupt keine ausgeprägte Fischnatur aufweisen. Von den Vögeln sind one Aufstellung allgemeiner Merkmale 19—21 Arten zu essen verboten, meist Raubvögel, wie Adler, Geier, Rabe, Eule ꝛc., welche von Aas und unsaubern Dingen leben, insbesondere auch Sumpf- und Wasservögel, wie der Storch (חסידה), Reiher, Pelikan u. ä.; auch der Wüstenvogel Strauß. An die Vögel wird noch die Fledermaus angeschlossen, welche die Araber heute noch zu diesen zälen. Daran reiht sich eine Vorschrift über die beflügelten Kriechtiere (Insekten), welche insgesammt verboten werden mit einer (nur 3 Mos. aufgestellten) Ausnahme: diejenigen, welche zwei größere Sprungbeine haben, also die Heuschrecken (vgl. Bd. VI, S. 93 ff.), näher drei Arten derselben nach 3 Mos. 11, 22, sind zu essen erlaubt. Unter den eigentlichen Kriechtieren, welche nach 3 Mos. 11, 41. 42 unrein sind, werden besonders genannt der Maulwurf (חֹלֶד Bochart a. a. O., I, p. 1023 ss.; nach Andern: Wiesel), Maus, Eidechse und einige änliche nicht sicher zu bestimmende Tiere, auch das Chamäleon, 11, 29 ff. Zu diesen wird 3 Mos. 11, 32 ff. bemerkt, dass sie auch Geschirre, Kleider u. dgl., ebenso Speisen verunreinigen, wenn sie in totem Zustande darauf geraten. Nicht als ob die Unreinigkeit bei diesen Feld- und Haustieren besonders intensiv wäre und deshalb auch auf leblose Dinge sich fortpflanzte (Sommer), sondern weil hier die Berürung mit menschlichen Geräten und Vorräten leicht stattfinden konnte, wogegen dem Schlachten solcher Tiere kaum gewehrt werden musste. Unter den Kriechtieren, welche ein „Abscheu" sind, werden Vs. 42 die Bauchgänger, d. h. Schlangen und Würmer, noch besonders angemerkt. Das Anrühren lebendiger „unreiner" Tiere verunreinigt nicht, wol aber das Essen derselben, ebenso das Anrüren und Tragen ihres Aases, endlich auch (aus einem unten anzugebenden Grunde) die Berürung eines Aases von reinen Tieren, vollends das Essen oder Tragen solcher gefallener, nicht geschlachteter Tiere 3 Mos. 11, 39. Was die Folgen der Übertretung dieser Vorschriften und die dadurch nötig werdenden Reinigungen betrifft, so sind sie einfach und nicht allzu lästig, da es sich um Verunreinigungen niedrigen Grades handelt. Wer Aas von unreinen oder reinen Tieren anrürt, soll unrein sein bis zum Abend; wer solches Aas trägt oder von essbaren, also reinen Tieren auch isst, hat außerdem seine Kleider zu waschen. 11, 24 f., 28. 31. 39 f. In Bezug auf verunreinigte Gegenstände siehe 11, 32 ff. Vgl. Bd. XI, S. 630 f.

Dass die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere soweit zurückreicht, als die Erinnerungen der Hebräer überhaupt zurückgehen, zeigen die jahvistischen Stellen, wo solcher Unterscheidung schon bei der Sündflut erwänt wird 1 Mos. 7, 2; 8, 20. One Zweifel hat die mosaische Gesetzgebung eine solche nicht erst eingefürt, sondern bereits vorgefunden, und zwar in der Besonderung, wie sie sich bei diesem Volksstamme ausgebildet hatte, und dieselbe nur mehr gesetzlich festgestellt und mit dem Jahvedienst in Verbindung gebracht. Dass an Entlehnung aus Ägypten oder aus dem Parsismus oder aus einem andern historischen Religionssystem nicht zu denken, siehe Bd. XII, S. 628 ff. Vgl. auch Sommer, Bibl. Abh. I, S. 193 ff., 271 ff. Es fragt sich aber, welche Gesichtspunkte zu einer Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren im Allgemeinen und gerade zu der vorliegenden fürten. Vgl. darüber Bd. XII, S. 624 ff. Gewiss waren es nicht bloß medizinische Erwägungen, als ob man nur aus Rücksicht auf die leibliche Gesundheit gewisse Tiere dem Genusse entzogen hätte, wiewol die vorhandenen Vorschriften allerdings manchen physischen Nachteil abwehren mochten. Der im mosaischen Gesetz herrschende Gesichtspunkt wenigstens ist ein idealer, religiöser, und zwar der theokratische, welcher 3 Mos. 11, 44 f. ausgesprochen ist. Vgl. 5 Mos. 14, 2 f. Wie in seinem Innenleben, soll das Bundesvolk auch in seiner Leiblichkeit sich rein erhalten aus Rücksicht auf den in seiner Mitte wonenden heiligen Gott, dem alles Unreine zuwider ist. Es soll also nichts Unreines in sich aufnehmen. Was aber die materiale Bestimmung des letztern betrifft, so hat sich das Gesetz gewiss gerade hierin an die vorhandene Anschauung des Volkes

gelehnt. Es ist also zu seiner Erklärung die natürliche Abneigung, welche das Volk von Haus aus gegen gewisse Speisen hatte, der Ekel, den es vor gewissen Tieren empfand, in Anschlag zu bringen. Dieser im Einzelnen nicht immer zu erklärende instinktive Takt wurde vom Gesetz als ein gesunder, in Gottes Ordnung begründeter sanktionirt und ausgebildet, sowie den hohen Ideen und Zielen der göttlichen Offenbarung mit pädagogischer Weisheit dienstbar gemacht. Fehlt es auch nicht an individuellen Besonderheiten in jener volkstümlichen Auffassung und Beurteilung der Tierwelt, so läßt sich doch dieselbe heute noch unschwer begreifen. Jene Vierfüßer, die, von Kräutern lebend, das reinste, daher auch opferbare Fleisch liefern, wie Rind, Schaf u. s. f., haben als die normalen Schlachttiere die Merkmale abgegeben zur Unterscheidung der zweifelhaften, z. B. des Wildes. Nicht von jenen Merkmalen ist bei der Deutung auszugehen, sondern von den mit ihnen verbundenen, eben erwänten Eigenschaften. Die Tatzengänger dagegen sind zugleich Fleischfresser, meist Raubtiere und solche, die sich von Aas und dgl. nären; sie sind aus diesen Gründen mit unreinem Geruch und Unreinigkeit aller Art viel mehr behaftet als jene Normaltiere, und musten den Israeliten, welchen Aas, Zerrissenes, Erstiktes und dgl. zu verschlingen im höchsten Maße anstößig war, besonders unrein erscheinen. Nur geht man zu weit, wenn man alles levitisch Unreine und so auch alle die als unrein bezeichneten Tiere durch ein besonderes Raisonnement speziell mit dem Tod in Beziehung setzen will. Die kreatürliche Unreinigkeit, welche die Thora kennt, gipfelt allerdings im Tode, aber sie tritt auch in gewissen Erscheinungen unabhängig davon auf. Z. B. das Schwein stellt dieselbe one jene künstliche Vermittlung anschaulich genug dar, ebenso überhaupt die Tiere, welche in unreinem Element ihr Dasein füren, wie die Sumpfvögel, oder im Staube kriechen, wie Eidechse, Maus und dgl., wärend umgekehrt die im reinen Wasser lebenden Fische, obwol sie auch Lebendiges verschlingen, nicht unrein sind. Auch das Moment ist nicht außer Acht zu lassen, dass das Essbare einer ausgeprägten Tierspecies angehören soll. Der Mensch hat einen natürlichen Ekel vor dem, was „weder Fisch noch Fleisch" ist, vor Zwittergestalten. Das kommt bei den Merkmalen der Fische in Betracht, vielleicht auch bei der Fledermaus, die sich freilich überdies in schmutzigen Löchern aufhält, und beim Strauß, wo zur Absonderlichkeit der Gestalt die der Lebensart dieses Wüstenvogels hinzukommt. — Allzu spiritualistisch haben Philo und andere allegorisirende Juden, nach ihnen auch die Kirchenväter, aus allen Einzelheiten dieser Vorschriften einen moralischen Grund oder eine symbolische Bedeutung unmittelbar herauslesen wollen. Nach ihnen soll z. B. der gespaltene Huf die Unterscheidung zwischen gut und böse, das Widerkäuen die stetige Beschäftigung mit dem göttlichen Wort darstellen, die einzelnen unreinen Tiere menschliche Leidenschaften und Laster, so die Raubvögel die Habsucht, der Hase die Geilheit oder die Feigheit ꝛc. Ist diese Manier als Künstelei zu verwerfen, so ergibt sich dagegen aus dem Obigen, dass allerdings zwischen dieser Unreinheit der Kreatur und der menschlichen Sünde eine Beziehung vom Gesetze angenommen wird. Nicht als ob der parsische Dualismus zwischen gut und böse geschaffenen Kreaturen zu Grunde läge; wol aber wird in der mosaischen Weltanschauung die physische Unreinigkeit als ein Reflex der ethischen angesehen; mit dem Dienste des heiligen Gottes ist die eine so unvereinbar wie die andere; an der Hand dieser physischen Satzungen, welche ihm eine gewisse Selbstbeherrschung und Überwindung der sinnlichen Gier gebieten, soll der Mensch lernen, auch jede geistige Verunreinigung zu verabscheuen und ängstlich zu meiden.

II. Wesentlich anders begründet ist das Verbot, das Blut und das Fett der (reinen, essbaren) Tiere zu verzehren. a) Das Blut ist nicht an sich unrein, im Gegenteil ist es der kostbare Lebenssaft, der als das wertvollste am Tier Gott geopfert wird. Das Leben ist aus Gott und gehört Gott. Um seiner nahen Beziehung zum Leben willen sollen die Menschen das Blut, gewissermaßen das materielle Substrat der Seele, nicht verschlingen, sondern Gott weihen. Das eigentliche Leben anderer Geschöpfe sollen die Menschen nicht in sich hineintrinken, sondern dem Schöpfer zurückgeben bei der Schlachtung. In eben dieser Eigen-

ſchaft iſt denn auch das Blut das eigentliche Sühnmittel, kann für die Menſchenſeele eintreten, an ihrer Statt Gott dargebracht werden. 3 Moſ. 17, 11: „Die Seele des Fleiſches iſt im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar zu ſühnen euere Seelen.“ Darum muſs bei der Schlachtung darauf Bedacht genommen werden, daſs das Blut auslaufe. Alles Zerriſſene und Erſtickte darf nicht gegeſſen werden, weil dabei das Blut nicht gehörig ausgelaufen iſt. — Dieſer Gebrauch, den Blutgenuſs zu vermeiden, iſt jedenfalls uralt. 1 Moſ. 9, 4 wird er ſchon im noachiſchen Zeitalter der Menſchheit zur Pflicht gemacht. Dort wird zwar der Fleiſchgenuſs als mit der göttlichen Ordnung übereinſtimmend bezeichnet, wenn auch in früheſter Zeit das Menſchengeſchlecht ſich mit Kräutern und Früchten begnügte; aber es wird die Einſchränkung aufgeſtellt: Fleiſch in ſeinem Blute, ſeiner Seele, ſollt ihr nicht eſſen, d. h. ſolches, das mit ſeinem Blute und ſomit ſeiner Seele noch behaftet iſt. Ebenſo wird dies nachdrücklichſt eingeſchärft in verſchiedenen Auflagen und Abteilungen des Geſetzes: 3 Moſ. 3, 17; 7, 26 f.; 17, 10; 19, 26; 5 Moſ. 12, 16. 23 f.; 15, 23; vgl. Ezech. 33, 25; 1 Sam. 14. 32 ff. Auch dem in Kanaan niedergelaſſenen Fremdling war das Eſſen des Blutes verboten nach 3 Moſ. 17, 10. 15, wärend 5 Moſ. 14, 21 wenigſtens gefallenes Vieh demſelben überlaſſen wird. Wer dem Gebote zuwiderhandelte, muſste ſich derſelben Buße unterziehen wie bei den obigen Verunreinigungen 3 Moſ. 17, 10. 15; ſonſt hatte er Ausrottung durch Gottes Hand zu gewärtigen 17, 16; 7, 27. — Bei Opfertieren kam das Blut an den Altar; ſonſt wurde es einfach zur Erde gegoſſen, auch wol mit Erde bedeckt 3 Moſ. 17, 13. — Die Vermeidung des Blutgenuſſes iſt den Juden ſo zur Natur geworden, daſs man ſie bis auf die Gegenwart ſtets beobachtete. Jene Beſtimmung, daſs beim Schlachten des Tieres das Blut gehörig auslaufen müſſe, hat im rabbiniſchen Judentum zu einem komplizirten Reglement (angeblich der 5 Moſ. 12, 21 erwänten Überlieferung) in Bezug auf das Schlachten gefürt. Letzteres ſoll durch einen „Schächter“ geſchehen, der die talmudiſchen Beſtimmungen genau kennt. Siehe Miſchna Cholin und die Strafgeſetze bei Blutgenuſs Miſchna Kerit. K. 5; ferner Maimonides, jad chasaka hilk. schechita; Schulchan Aruch, jore dea; über das Schächten vgl. auch Hamburger, Realencykl. für Bibel und Talmud, II, 1099 ff. Über die chriſtliche Auffaſſung ſ. unten.

b) Änlich verhält es ſich mit dem Fett (חֵלֶב) der opferbaren Tiere, das wie das Blut zu eſſen verboten iſt 3 Moſ. 3, 17; 7, 25. Gemeint iſt nicht das äußere, mit dem Fleiſch verwachſene Fett, ſondern das um die Eingeweide, beſonders um die Nieren gelagerte, wozu bei Schafen der Fettſchwanz kam (3 Moſ. 3, 9). Weit entfernt, unrein zu ſein, iſt das Fett gewiſſermaßen die Quinteſſenz des Leibes, daher das Ausgeſuchteſte, was der Herr ſich vorbehalten hat. Der Geſichtspunkt iſt alſo auch hier ein theokratiſcher, nicht etwa ein mediziniſcher, wie Grotius und J. D. Michaelis es anſahen (das Fett ſchade der Geſundheit!), auch nicht ein landwirtſchaftlicher (zur Beförderung des Ölbaues! J. D. Michaelis, Roſenmüller). Das Deuteronomium redet übrigens von dieſem Verbote nicht.

c) Daſs die dem Herrn zu weihenden Erſtlingsfrüchte und Erſtlingstiere dem profanen Genuſs entzogen waren, verſteht ſich von ſelbſt. Vgl. Bd. IV, S. 317 f.

III. Einzelne Beſtimmungen über Zubereitung von Speiſen finden ſich noch zweie: a) 1 Moſ. 32, 33, zwar nicht eine Vorſchrift, ſondern ein in Iſrael allgemein anerkannter Gebrauch, wonach die Sehne am Hüftmuskel (nervus ischiadicus) der Schlachttiere nicht gegeſſen wurde. Vgl. Hottinger Jur. Hebr. nr. 3. — b) Das ausdrückliche Verbot, das Böcklein in der Milch ſeiner Mutter zu kochen, findet ſich ſchon im Bundesbuch 2 Moſ. 23, 19, widerholt 34, 26 und 5 Moſ. 14, 21. Daſs damit ein heidniſcher Opfergebrauch (Maimonides, Roskoff) oder ſonſt eine dem Aberglauben dienende Sitte abgeſchnitten werden ſollte, iſt nicht nötig anzunehmen. Warſcheinlicher iſt, daſs dieſes Verbot änlich wie 3 Moſ. 22, 28; 5 Moſ. 22, 6 f. (vgl. auch die Sabbathruhe der Tiere) eine gewiſſe Schonung der Natur auch in der Tierwelt zur Pflicht macht. Wäre es doch grauſam, wenn

das Muttertier ſelbſt die Milch hergeben müſste, in der ſein Junges gekocht würde. Selbſtverſtändlich ſollte dieſe zarte Behandlung der Tiere erzieheriſchen Einfluſs auf das Volk ausüben, ſeine edlern Gefüle wacherhalten und vor Abſtumpfung und Verrohung bewaren. Später iſt dieſes Verbot von Targ. und den Rabbinen dahin erweitert worden, man dürfe überhaupt nicht Fleiſch in Milch oder Butter kochen, was zu ängſtlicher Scheidung der Küchengefäße und änlichen bis heute bei den orthodoxen Juden geltenden Pedantereien fürte. Richtiger erkennen den urſprünglichen Sinn noch die Samaritaner, welche Fleiſch und Milch aus verſchiedenen Landesteilen beziehen (v. Orelli, durchs heilige Land, 3. Aufl. S. 181).

Im Neuen Teſtament finden wir zunächſt die urchriſtliche Gemeinde den von Moſe her überlieferten Satzungen getreu. Aber was einmal den Unterſchied von reinen und unreinen Tieren betrifft, ſo muſste dieſe vielfach national geartete Schranke wie andere Reinigkeitsvorſchriften, die einen Zaun um Iſrael bildeten, fallen, wenn mit der Heidenwelt eine nähere Berürung ſtattfinden ſollte. Dieſe Weiſung wurde Petro zu teil, Apoſtelg. 10, 11 ff., und zwar mit der Motivirung, daſs alles von Gott Geſchaffene von ihm gereinigt werden könne. Jener Wegfall abſchließender Satzungen iſt eben in der durch Chriſtum gewordenen Offenbarung innerlich begründet: ſie reinigt und heiligt die ganze Kreatur, indem ſie vom Sünder den auf ihm laſtenden Bann der Unreinigkeit weghebt. So verliert jene äußerliche Unterſcheidung von rein und unrein ihren Daſeinsgrund. Vgl. übrigens gegen die mit dem Äußerlichen ſich begnügende Selbſtgerechtigkeit der Phariſäer ſchon Matth. 23, 25; Luk. 11, 39; Marc. 7, 8. Namentlich aber iſt zu vgl. der Kanon Matth. 15, 11. 17 ff.; Marc. 7, 15 ff., durch welchen die Speiſegeſetze im Prinzip bereits aufgehoben ſind. Am längſten und ſtrengſten wurde in der altchriſtlichen Kirche das Verbot des Blutgenuſſes aufrecht gehalten, und zwar (als ein nicht ſpezifiſch iſraelitiſches, ſondern ſchon noachiſches) auch den Heidenchriſten gegenüber, Apoſtelg. 15, 20. 29; 21, 25. Die Kirche achtete ſich noch in Tertullians Zeit allgemein daran gebunden (Tertull. Apol. c. 9; de monog. 5; idol. c. 24. — Euſebius, h. eccl. 5, 1), die griechiſche Kirche blieb ſtets dabei conc. Trull. II. can. 67; Suicer. thes. eccles. I, 113. Allein prinzipiell war auch dieſes Verbot durch jenes Wort des Herrn, Matth. 15, 11, ſowie durch die von den Apoſteln, namentlich Paulus verkündete evangeliſche Freiheit (1 Tim. 4, 3 f.), abgetan als zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3) gehörig, die nur pädagogiſch vorbereitend ſein konnten für die Gemeinde, welcher geſagt iſt: Alles iſt euer, ihr aber ſeid Chriſti. Über das Verhalten der Chriſten zu den heidniſchen Opfermalzeiten und heidniſchem Opferfleiſch ſiehe Bd. XI; S. 63 f.

Litteratur: Moſ. Maimonides tr. de cibis vetitis in lat. ling. vers. notisque illustr. a Mrc. Woeldicke 1734; J. H. Hottinger, Juris Hebr. Leges CCLXI (Tigur. 1655) p. 204 ss.; S. Bochart, Hierozoicon, London 1663; J. Selden, De jure naturali (Argent. 1665) L. VII, c. 1; M. H. Reinhard, De cibis Hebr. prohib. (Viteb. 1697); J. Spencer, De legibus Hebr. ritual. (Lips. 1705) p. 143 ss; Danz in Meusken, Nov. Test. e talm. illustr. (Lips. 1736) p. 795 ss.; Buxtorf, De synagoga jud. c. 33—36 (in Ugol. Thes. tom. IV.); J. D. Michaelis, Moſaiſches Recht (Biehl 1777), IV, S. 125 f.; J. G. Sommer, Bibliſche Abhandlungen, I. (1846), S. 183 ff.; außerdem vgl. die betreffenden Abſchnitte in den archäologiſchen Handbüchern von H. Ewald (Alterthümer, 3. Aufl., 1866), de Wette (4. Aufl., herausg. von Räbiger 1864), Keil (2. Aufl., 1876); Saalſchütz (Moſaiſches Recht, 2. Aufl., 1853, und Archäologie, 1855, 1856) ꝛc.; ferner Dillmann, Kommentar zu Exodus und Levitikus 1880; und die Lehrbücher über Altteſt. Theologie von G. Fr. Öhler (2. Aufl., 1882) und H. Schultz (2. Aufl., 1878); endlich die einſchlägigen Art. in Winer, Bibl. Realwörterb., Schenkels Bibell. (Roskoff: Speiſegeſetze), Riehm (Kamphauſen: Speiſegeſetze), und namentlich auch den reichhaltigen Art. Speiſegeſetze von Leyrer in Aufl. 1 dieſer Encyklopädie; für das Jüdiſche etwa Hamburger, Encyklopädie des Judentums.

v. Orelli.

Spencer, John, berümter engliſcher Theolog und Altertumsforſcher, wurde im Jare 1630 zu Bocton in der Grafſchaft Kent geboren, verlor in früher Jugend ſeinen Vater, beſuchte, von ſeinem Oheim unterſtützt, die Schule in Canterbury und trat dann in das Corpus-College zu Cambridge ein. Nachdem er mehrere Predigten (1660) und Abhandlungen über die Wunder und die Prophetieen (1665 und 1667) veröffentlicht hatte, erhielt er das Rektorat in Landbeach, weiterhin von 1672—1677 nach einander das Archidiakonat von Sudbury, die Präbende von Ely und das Dekanat an dieſer Kirche. Auch wurde er 1667 Vorſteher des Corpus-College. Er ſtarb am 27. Mai 1695 und wurde in der Kapelle des Corpus-College beigeſetzt, welchem Inſtitute er auch ſein ganzes Vermögen, das ſich auf 3600 Pfund Sterling belief, vermachte. Eine Abhandlung von ihm über Urim und Thummim war nur der Vorläufer für ein größeres Werk, welches er ſich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, und das im J. 1685 zu Cambridge unter dem Titel: De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres. (Edit. 2. Hagae Comit. 1686. 4°. — Edit. 3. Lips. 1705. 4°) in Quart erſchien. In dieſem Werke behandelt er das moſaiſche Ritualgeſetz und ſucht, zwar mit umfaſſender Gelehrſamkeit und großer Beleſenheit, aber in der weitſchweifigen, dem hergebrachten logiſchen Schematismus folgenden Darſtellung ſeiner Zeit nachzuweiſen, wie das moſaiſche Geſetz im Ganzen und Einzelnen nicht aus bloßer Willkür des Geſetzgebers, ſondern aus einem weiſen Plane und aus beſtimmten, der göttlichen Heilsordnung angemeſſenen Gründen hervorgegangen ſei. Dies fürt er ſo durch, daſs er im erſten Buche über die allgemeinen Gründe der Ritualgeſetze handelt, welche er in der Abwehr des Götzendienſtes und bei Einigen in einer myſtiſchen Abbildung höherer, himmliſcher Dinge findet. Eine Abhandlung über die jüdiſche Theokratie ſchließt dieſes Buch. Im zweiten Buche wendet er ſich zu denjenigen moſaiſchen Geſetzen, welche ihren Grund und Urſprung in der ſabäiſchen Religion haben, und im dritten zu denen, welche aus heidniſchen Religionen in die moſaiſche übergegangen ſind. Dieſe letztere, für ihre Zeit ſehr freie Anſicht von Herübernahme göttlicher Gebote aus heidniſchem Kultus erregte heftige Oppoſition, und eine Reihe der angeſehenſten Gelehrten, wie Witſius (in ſeiner Aegyptiaca), Sir John Marsham, Calmet u. A. traten dagegen auf, und ſelbſt noch zu Ende des vorigen Jarhunderts wurde der Streit von Woodward (1776) und William Jones (1799) von Neuem wieder aufgenommen. Die Oppoſition hatte auf den Verfaſſer aber bloß die Wirkung, daſs er ſein Werk noch genauer ausarbeitete, ſeine Meinung noch feſter zu begründen ſuchte, und in einem vierten Buche die Einwürfe ſeiner Gegner widerlegte. Dieſe neue Arbeit wurde aber bei ſeinen Lebzeiten nicht veröffentlicht; ſterbend vermachte er ſeine Papiere ſeinem Freunde, dem Erzbiſchof Teniſon, der ſie aber auch bis zu ſeinem Tode liegen ließ und ſie dann der Univerſität Cambridge vermachte. Dieſe beauftragte nun Leonhard Chapellow mit einer neuen Ausgabe des Werkes, und ſo erſchien dasſelbe verbeſſert und mit einem vierten Buche vermehrt in Cambridge, 1727, in 2 Foliobänden. Ein Abdruck in Deutſchland mit einer Dissertat. praeliminar. von C. M. Pfaff erſchien in Tübingen 1732. 2 Bde. Fol.

Arnold. †

Spener, Philipp Jakob, „der Vater des Pietismus", wurde den 13. Januar 1635 zu Rappoltsweiler im Oberelſaß geboren. Sein Vater, gräflicher Hofmeiſter und Rat, wie die Familie der Mutter ſtammten aus Straßburg; und da Spener ſelbſt dieſer Stadt vorzugsweiſe ſeine Bildung verdankte, ſo pflegte er ſich als Straßburger zu betrachten. Mit Recht wird er zu denen gezält, die von Kind an ihre Taufgnade bewart haben und in ſtetiger Entwicklung immer tiefer in das Glaubensleben hineingewachſen ſind. Schon als Knabe ernſt, ſtill und blöde, weiß er zum Beweis, daſs auch er in ſeiner Jugend „böſe" geweſen, nichts anzufüren, als daſs er einſt im zwölften Jare zum Tanz ſich habe verleiten laſſen. In frommer Umgebung aufgewachſen und frühe zum Theologen beſtimmt, bekennt er beſonders ſeiner Pathin, einer Gräfin Agathe von Rappoltſtein, geb. von Solms, ſeine Erweckung zu danken. Der Eindruck ihres Sterbebettes weckte in dem Knaben den Wunſch, „mit ihr von der Welt abzuſcheiden", und eine zeit-

lang „ſucht er ſeine Auflöſung von Gott mit Gebet zu erzwingen“. Seine geiſtliche Narung zog er wie viele Fromme jener Zeit aus Arndts warem Chriſtentum, dem er es dankt, „vor der Schulweisheit bewart geblieben zu ſein“; auch reformirte Erbauungsbücher aus der engliſchen Kirche, wie Sonthoms güldenes Kleinod, Bailes praxis pietatis, Dykes über den Selbſtbetrug wurden damals von Lutheranern wie Reformirten viel geleſen, und auch ihnen wie Baxters Schriften bekennt Spener viel zu verdanken. Den Religionsunterricht wie die gelehrte Vorbildung zur Univerſität erhielt er von dem Rappoltſteiner Hofprediger, ſeinem nachmaligem Schwager Joachim Stoll; ihm dankt er „die erſten Funken des waren Chriſtentums, den Antrieb, ſeine Studien zum ernſten Zweck zu richten und die Anleitung, in der Predigt presse beim Text zu bleiben und die Lehren da herauszuziehen“ (vgl. über ihn die biogr. Skizze in Röhrichs Mittheilungen aus der evang. Kirche des Elſaßes 1855, III). Wol vorbereitet, bezieht der fromme Jüngling 1651 die Univerſität Straßburg, wo ſich ihm bei ſeinem Oheim, dem Juriſten Rebhan, Haus und Tiſch darbietet. Still und zurückgezogen, nur auf ſeine Studien gerichtet, verlebt er hier ſeine Univerſitätsjare: „mit dem gemeinen Studentenweſen, mit Tanz- und Fechtboden, mit Trinken, Curtoiſiren, Stutzen, Schlagen ꝛc. wollte er nichts zu tun haben“. Anfangs beſonders mit Philologie, Geſchichte und Philoſophie beſchäftigt, erwirbt er ſich 1653 die Magiſterwürde durch eine beſonders gegen Hobbes gerichtete Disputation. In der Theologie waren ſeine Lehrer K. Dannhauer, Sebaſtian Schmid und Johann Schmid; den erſten, einen praktiſch eifrigen Theologen von ſtrengſter lutheriſcher Orthodoxie, nennt Sp. als ſeinen praeceptor mit Dank für den ſorgſamen Unterricht in der reinen luteriſchen Lehre, den zweiten rühmt er als vornehmſten Exegeten ſeiner Zeit, Joh. Schmid aber, dieſen überaus würdigen Mann, nennt er ſeinen „Vater in Chriſto“; 1654—56 wird ihm die Leitung der Söne des Pfalzgrafen Chriſtian von Zweibrücken-Birkenfeld übertragen, wärend welcher Zeit er, wie er ſelbſt ſagt, mehr in exoticis als in theologicis lebte. Doch wendet er ſich bald mit neuem Eifer zur Theologie zurück und übt ſich auch ſeit 1655 im Predigen.

Den Schluſs der Studien machte nach der Sitte der Zeit eine peregrinatio academica. In der Abſicht, Frankreich zu beſuchen, begibt er ſich zunächſt 1659 nach Baſel, wo er bei J. Buxtorf II dem Studium des Hebräiſchen ſich widmet (vgl. Hagenbach, Spener in Baſel, Zeitſchrift für hiſt. Theol. 1840, I). Da ihm zur Übung im Franzöſiſchen der Aufenthalt in Genf empfohlen wurde, verweilte er daſelbſt, durch Krankheit an der Reiſe nach Frankreich verhindert, ein volles Jar — ein Aufenthalt, der ihm teils zur Erweiterung ſeines theologiſchen Geſichtskreiſes, teils zu tieferer und mannichfaltigerer chriſtlicher Anregung dient. Mit Bewunderung ſpricht er in einem dort geſchriebenen Briefe von der freien, durch Cäſaropapismus nicht beſchränkten Genfer Kirchenverfaſſung, von der Frömmigkeit und Humanität der reformirten Geiſtlichen, wird auch durch ſeinen Hauswirt, dem ehemaligen Waldenſerprediger Leger, in die frühere Geſchichte der Waldenſer eingefürt. Auch den damals in Genf verweilenden Franzoſen Jean de Labadie hörte Spener öfters predigen, hat ihn aber nur einmal geſprochen; das Intereſſe, das dieſer feurige Prediger eines apoſtoliſchen Chriſtentums ihm einflöſst, gab er dadurch zu erkennen, daſs er deſſen Manuel de prière in deutſcher Überſetzung herausgab (vergl. R.-E. VIII, 358; XI, 678). — Nach ſeiner Rückkehr aus Genf 1661 ſollten auch andere deutſche Länder und Univerſitäten beſucht werden. Als Reiſebegleiter eines jungen Grafen von Rappoltſtein tritt Spener eine Reiſe nach Württemberg an, wo er 5 Monate lang teils in Stuttgart, teils in Tübingen ſich aufhält, mit dem Theologen Balth. Raith in vertraulichem Verkehr über die Notſtände der Kirche und über Großgebauers „Wächterſtimme“. Der 27järige fromme, beſcheidene und gebildete Mann gewinnt am Hofe und an der Univerſität die Herzen Aller; in Tübingen lieſt er einige Monate Kollegien 1662, und der Herzog Eberhard III. ſteht eben im Begriff, ihm eine dauernde Anſtellung in ſeinem Lande zu geben (vgl. Römer, Kirchl. Geſch. Württembergs, 2. Aufl., S. 370), als Spener 1663 nach Straßburg zurückberu-

sen wurde, um hier ein Pfarramt anzutreten. Zwar fand diese Anstellung bei seiner Rückkehr vorerst noch Schwierigkeit, weil Sp. selbst sich zur Übernahme eines Prediger- und Seelsorgeramts noch nicht tüchtig fülte. Dagegen wurde ihm im Mai 1663 die Stelle eines Freipredigers in Straßburg übertragen, bei der ihm volle Muße blieb, als Magister historische und philosophische Vorlesungen an der Universität zu halten und zur Erlangung der theologischen Doktorwürde sich vorzubereiten, die ihm im Jare 1664, an seinem Hochzeitstage, zu teil wurde.

Im Jare 1666 wird er als Pfarrer und Senior ministerii nach Frankfurt am Main berufen. Schon bei dieser ersten Amtsveränderung folgt er der damals bei frommen Geistlichen üblichen Sitte, nicht nach eigener Meinung sich zu entscheiden, sondern erbittet sich den Rat seiner bürgerlichen Obrigkeit wie der Straßburger theologischen Fakultät. Im Alter von 31 Jaren einer Anzal von älteren Geistlichen als Senior übergeordnet zu werden, machte dem bescheidenen Manne Bedenken. Nachdem er von seinen eigenen Vorgesetzten darüber beruhigt war, trat er im Juli 1666 sein neues Amt an; seine Antrittspredigt hielt er über die seligmachende Kraft des Evangelii (Röm. 1, 16). Bei den ernsten Begriffen von Kirche und Amt, die er von Straßburg mitbrachte, musste ihm in der verweltlichten, von den Kriegszeiten her verwarlosten Reichsstadt seine Aufgabe als eine schwierige, kaum zu lösende erscheinen. Lutherischer Christ zu heißen, one zu seinem Geistlichen durch Beichte und Abendmal in einem persönlichen Verhältnis zu stehen, war ihm ein unerträglicher Gedanke. Als unerhörten Zustand schildert er es in einer Vorstellung an den Senat, dass in seinem Kirchspiel nicht bloß solche sich finden, die sich vom Sakrament ganz zurückgezogen, sondern selbst manche, die ihm auch dem Namen nach ganz unbekannt seien. Die Besserung dieser Zustände lag ihm ernstlich am Herzen, aber von Anfang an machte er sich zum Grundsatz, mit größter Behutsamkeit und mit schonender Rücksicht auf die Stadtobrigkeit wie auf seine Kollegen vorzugehen. Bei diesen fand er wenig Unterstützung; doch gibt er ihnen wenigstens das gute Zeugnis, dass keiner unter ihnen seinen Bestrebungen entgegen gewesen sei, wenn er auch manchmal größere Zusammenhaltung der Herzen und mehr Einigkeit des Geistes gewünscht hätte (Fragm. s. Lebenslaufs S. 39; Bedenken III, 215). Hemmende Schranken aber lagen für sein Wirken in der kirchlichen Verfassung Frankfurts. Wärend in größeren Landeskirchen von den Konsistorien unter Genehmigung des Landesherrn kirchliche Verordnungen ausgehen, diese auch wider kirchengefärliche Maßregeln der weltlichen Behörden Gegenvorstellungen zu machen im Stande sind, nimmt dagegen in den Reichsstädten das geistliche Ministerium nur die Stellung einer beratenden oder petitionirenden Behörde ein; die kirchlichen Verordnungen aber gehen von den bürgerlichen Behörden aus, von denen einige Mitglieder als Scholarchen den Beratungen des geistlichen Ministeriums beiwonen. So finden sich denn auch bei Spener widerholte Klagen, dass kirchliche Missstände trotz öfterer Vorstellungen keine Abstellung finden, dass er in seiner Katechismuslehre manches anders einrichten würde, wenn er freie Hand hätte, dass Hausbesuche der Geistlichen bei den Kommunikanten, Anmeldung der Beichtkinder in den Häusern der Prediger ꝛc. von der Obrigkeit untersagt seien, dass so manches in größter Konfusion sei und die Geistlichen keine Gewalt haben, etwas besseres einzusüren (Bedenken IV, S. 66).

Das erste Werk, mit welchem Spener die Hebung des christlichen Lebens in seiner Gemeinde beginnt, ist die Neubelebung der in Frankfurt zwar erhaltenen, aber lässig und mechanisch getriebenen kirchlichen *Katechismuslehre*. Senior und Pfarrer hatten es bisher unter ihrer Würde gehalten, dabei sich zu beteiligen, und das Geschäft den Diakonen oder Schullehrern überlassen. Bald nach seiner Ankunft geht Spener damit voran, dieser Arbeit seine ganze Teilnahme zuzuwenden. Er bekämpft das viele Memoriren und verstandlose Recitiren; jenes beschränkt er auf den kleinen Katechismus Luthers und macht das richtige Verständnis des Gelernten zur Hauptaufgabe. Zum Gebrauch der Lehrer gibt er 1677 seine „einfält. Erklärung d. christl. Lehre", 1683 seine tabulae catecheticae in 108 Tabellen heraus (vgl. Becker, Beiträge zur Frankfurter Kirchengeschichte,

1853, S. 113 ff.). Dann sucht er die Predigt wirksamer zu machen, indem er derselben, unter Fernhaltung der Polemik und gelehrten Pedanterie, vor allem die Aufgabe stellt, die Gemeinde mit dem ganzen Inhalt der hl. Schrift gründlich bekannt zu machen; und da ihm zu diesem Zwecke das widerholte Durchpredigen der evangelischen Perikopen als ungenügend erschien, so richtete er seine exordia so ein, dass er darin entweder ein Stück des Katechismus oder zusammenhängende epistolische Texte oder andere ausgewälte Schriftstellen erklärte. Gern hätte er auch eine gründlichere Vorbereitung der ersten Abendmalsgenossen, verbunden mit einer öffentlichen Konfirmation, eingefürt, und in den Frankfurter Landgemeinden bringt er damit durch, dieselbe in Gang zu bringen, aber nicht in der Stadt (Bedenken III, 395; vgl. R.-E. VIII, 145), wie er es auch nicht erreichte, die Hausmeldungen der Kommunikanten gesetzlich eingefürt zu sehen. — Bei seinem ernsten Begriff von Kirche und Amt musste ihm die Ausübung der Kirchenzucht als notwendiges Erfordernis einer geordneten Kirche erscheinen; diese aber erforderte widerum hilfeleistende Organe in der Gemeinde. Die Straßburger Kirche hatte solche Gehilfen des Pfarramts in ihren Helfern aus dem Laienstande, auch die lutherische Kirche in Hessen-Darmstadt besaß dergleichen, und in den Frankfurter Landgemeinden bestand das Institut von Laienältesten zur Handhabung einer kirchlichen Sittenpolizei. In der Stadt aber fehlte ein solches Institut; was hier von Kirchenzucht bestand, war ein weltliches Sittengericht des Rates, das grobe Vergehen zur Erteilung einer geistlichen Rüge an das Ministerium verwies. Nur als Ankläger konnte sich hier das Ministerium wirksam erweisen; viele Klagen Speners über Ausschreitungen Einzelner oder ganzer Stände liegen noch in den Akten des Frankfurter Kirchenarchivs.

Auch über die Stadtgrenzen hinaus erstreckte sich bald Speners Einfluss. Die fremden Meßbesucher, die fremden Gesandten am Reichstag, der benachbarte Adel, insbesondere die gräflichen Familien der Wetterau ꝛc. fanden sich in seinen Predigten ein, die zwar nur trocken didaktisch, nicht auf Rürung oder Erschütterung angelegt, aber aus Schrift und christlicher Erfarung geschöpft und um so wirksamer waren aus dem Munde eines Mannes, dessen ganzes Leben davon zeugte, dass er, was er seiner Gemeinde predigte, zuvor sich selbst gepredigt hatte. Auch seiner Polemik, wo er gegen das Gewonheitschristentum auftritt, fehlte das Aggressive, zur Opposition Herausfordernde. Dennoch brachte eine 1669 gehaltene Predigt Speners „von der falschen und ungenugsamen Gerechtigkeit der Pharisäer" eine Scheidung unter seinen Zuhörern hervor, indem „Einige sich der anklopfenden Warheit also widersetzten, dass sie nimmer in seine Predigten kommen zu wollen erklärten, Andere hingegen in einen heilsamen Schrecken gesetzt, ihres unerkannten Heuchelwesens überzeugt und zu ernstlicher Buße aufgeweckt wurden".

Das folgende Jar 1670 gab dann auch Veranlassung zu einer Vereinigung der ernster Gesinnten und zur Entstehung der Frankfurter Collegia pietatis. (Über diese gibt Spener selbst genauere Auskunft in dem 1677 gedruckten „Sendschreiben an einen christeifrigen Theologum"; vergl. die aus dem Frankf. Archiv gegebene Mitteilung bei Becker S. 87; die von älteren und neueren Gegnern beliebte Ableitung aus einer Nachamung der Labadie'schen Erbauungsstunden hat Spener selbst öfters, besonders in seiner Abfertigung D. Pfeifers S. 108, ausdrücklich widerlegt, vgl. Schmid, Gesch. des Pietismus S. 49. 69). Einige der eifrigsten Anhänger Speners, unter ihnen der Rechtskonsulent Joh. Jak. Schütz und der Gymnasiallehrer Diefenbach, hatten sich gegen Spener widerholt über die Verderbnis der gangbaren gesellschaftlichen Unterhaltung beklagt: „wie alle Conversation und Gespräche in dem gemeinen Leben so gar verderbt seien, dass man fast selten mit unverletztem Gewissen aus einer Gesellschaft kommen könnte; von Dingen aber, die zur Erbauung dienen, werde ganz stillgeschwiegen ꝛc.; sie wünschten, Gelegenheit zu haben, dass gottselige Gemüter möchten zusammenkommen und von dem Einen Notwendigen in Einfalt und Liebe sich besprechen". Infolge davon entschloss sich Spener, „damit die Sache keinen Verdacht errege", in sei-

nem eigenen Arbeitszimmer Zusammenkünfte religiöser Art zu veranstalten. Zweimal in der Woche kam man zusammen; Spener eröffnete die Versammlung mit einem kurzen Gebet; darauf wurde aus einem gottseligen Buch etwas vorgelesen, so aus Lütkemanns Vorschmack, Bailes praxis pietatis, N. Hunnius Auszug der Glaubenswarheiten; später wurden die Evangelisten gelesen und die Predigt des letzten Sonntags noch einmal durchgegangen. Anfangs waren es nur wenige Teilnehmer aus den höheren Ständen; bald wuchsen sie zu mehr als hundert heran, worunter auch Frauen und Jungfrauen. Auch fingen Andere an, in ihren Häusern ähnliche Versammlungen zu veranstalten, wobei einiges Excentrische vorkam. Erst 1682 erlangte Spener die öfter vergeblich nachgesuchte Erlaubnis, diese Versammlungen, da sie an Umfang sehr zugenommen, aus seinem Hause in die Kirche zu verlegen. Damit änderte sich aber auch ihr Charakter: die Ungelehrten wagten nicht mehr mitzusprechen, aus den beabsichtigten Kolloquien wurden kirchliche Bibelstunden.

Unangefochten hatte Spener bisher diese Bestrebungen verfolgen können — in einer so streitsüchtigen Zeit eine auffällige Erscheinung. Aber die Grundsätze, die er sich selbst für sein Verhalten zur Obrigkeit und zu seinen Kollegen vorgeschrieben (s. die Fragmente eines Lebenslaufes), zeigen einen solchen Grad von Vorsicht und Bescheidenheit und der Ruf seiner Orthodoxie stand so fest, dass es selbst in einer Zeit, wie die damalige, begreiflicher wird, wenn man einem solchen Manne keine Hindernisse in den Weg legte. Niemals ließ er seine Kollegen seine amtliche Superiorität oder seine geistige Überlegenheit empfinden; wo Vakanzarbeiten zu übernehmen waren, trat er willig mit ein; nichts, nicht einmal die Herausgabe einer theologischen Schrift unternahm er, one es seinem Kollegium zur Begutachtung vorzulegen; daher kann er aber auch am Schlusse seiner Frankfurter Zeit rühmen: „in dem ehrwürdigen Frankfurter Ministerium hat Gott die 20 Jare, die ich demselben vorgestanden, uns so bewahrt, dass die kollegialische Einheit niemals unter uns mit offenbarem Ärgernis zerrissen worden ist". Auch den strengsten Censoren bot damals seine Lehre keine angreifbare Seite dar; in seinen dogmatischen Anschauungen hielt er sich noch streng auf dem Standpunkt seines Dannhauer. In einer Predigt vom J. 1667 über Matth. 7, 15 spricht er im Tone schärfster Polemik wider die Reformirten, verteidigt den elenchus nominalis, die namentliche Bezeichnung der Irrlehrer, und berichtet in einem historischen Anhang die Praktiken, durch welche die Reformirten in Frankfurt sich festzusetzen gesucht (die von Spener selbst später beklagte, daher auch nicht wider abgedruckte Predigt findet sich im Auszug in den Unschuld. Nachrichten 1717, S. 613).

Nach solchen Zeugnissen seines Eifers für die reine lutherische Kirche konnte Spener 1675 es wagen, mit jenem Schriftchen herrorzutreten, welches — schlicht dem Inhalt und klein dem Umfange nach — doch eine Glaubenstat und eine der eingreifendsten Erscheinungen in der kirchlichen Litteratur des 17. Jarhunderts ist: „Pia Desideria oder Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren christlichen Kirche", erst als Vorrede zu seiner Ausgabe der Arndtschen Postille, Frankfurt 1675, dann einzeln 1676 gedruckt, 1678 auch lateinisch erschienen (vergl. E. Henke, Speners pia desideria, Marburg 1862). Mit Jeremias Klage: „Ach daß ich Wassers genug hätte in meinem Haupte" beginnend, stellt Spener aus tiefbewegter Seele die Schäden der evangelischen Kirche dar und empfiehlt sechs Heilmittel zu ihrer Verbesserung: 1) Reichlichere Verbreitung des Wortes Gottes und Privatversammlungen zur Förderung gründlicherer Schriftkenntnis; 2) Aufrichtung und fleißige Übung des geistlichen Priestertums, Mitwirkung der Laien mit dem Pfarramt durch Erbauung Anderer, zunächst der Hausgenossen, und Mitstreiten im Gebet; 3) ernste Manung, dass es mit dem Wissen im Christentum nicht genug sei, dass die tätige Ausübung dazu kommen müsse; 4) rechtes Verhalten gegen Irrgläubige und Ungläubige, statt heftiger Polemik herzliche Liebe, die den Gegner nicht bloß widerlegen, sondern auch bessern will; 5) andere Erziehung der künftigen Prediger auf Schulen und Universitäten, wobei ihnen eingeschärft würde, dass nicht weniger an ihrem gottseligen

Leben als an ihrem Fleiß und Studiren gelegen sei; 6) eine andere Art zu predigen, wobei das Hauptstück wäre, daſs das Christentum in dem inneren oder neuen Menschen bestehe, dessen Seele der Glaube, dessen Wirkungen die Früchte des Lebens. Zur weiteren Ausfürung dieser Gedanken dienten verschiedene in den nächsten Jaren erschienene Predigten und Schriften: so ein 1677 erschienener Jargang Predigten u. d. T. des thätigen Christenthums Nothwendigkeit und Möglichkeit, die kleine Schrift vom Geistlichen Priesterthum, aus dem göttlichen Wort kürzlich beschrieben 1677, die allgemeine Gottesgelehrtheit aller Christen und Theologen 1680. So ernst aber auch die von Spener in seinen pia desideria ausgesprochenen Klagen, so umfassend auch seine Reformvorschläge waren, so wäre es doch unrichtig, dieselben als eine vereinzelte Stimme aus der Wüste anzusehen; eher könnte man sie als Oberstimme bezeichnen in dem vielstimmigen Konzert von frommen Wünschen und Reformvorschlägen, die vor und neben Spener seit Mitte des Jarhunderts in verschiedenen Teilen Deutschlands erklungen sind. Eine neue Geistesphase war besonders durch die Prüfungen der Kriegszeit und die wärend derselben immer fülbarer gewordenen Missstände der Kirche vorbereitet, um eine Erneuerung des kirchlichen Lebens, eine neue, auf die christliche Praxis gerichtete Frömmigkeit hervorzurufen. Spener selbst spricht dieses Gefül ums Jar 1677 in einer merkwürdigen Äußerung aus: „daß an manchen Orten auch die Studiosen ihr Haupt erhoben, habe ich selbst mit Freuden wahrgenommen; solche Bewegungen der Geister sind ein unzweifelhaftes Zeichen der göttlichen Wirksamkeit und zeigen, daſs eine Zeit anbreche, wo Gott sich seiner Kirche erbarmen will". Auch sei nicht bloß in der lutherischen Kirche jene Richtung vorhanden, auch unter den Reformirten finden sich Viele, welche ernstlich die Sache Gottes treiben, ja selbst im römischen Reich und seiner dichten Finsternis trachten Mehrere nach einer Besserung ihrer Zustände: „certe jam ab aliquo tempore videbar mihi notare aliquid analogon ei seculo, cum reformatio divina magni nostri Lutheri coelitus instaret (Consil. lat. III, 168). In wie vielen Herzen Speners warmes und beherztes Wort damals ein Echo fand, zeigen die Mitteilungen aus mehr als 90 Briefen, welche er später in seiner Anwort auf die Schrift „Unfug der Pietisten" 1693 veröffentlicht hat — zum Beweis, daſs er nur dem Ausdruck gegeben, was damals in Vieler Herzen lebte. Auch Calov findet sich unter denen, die ihre Approbation aussprechen, wie überhaupt zwischen ihm und Spener bis 1681 ein freundliches Verhältnis besteht, das erst durch Mentzers Verdächtigungen (s. u.) erschüttert wird.

Nachteiliger für Speners Ruf wurden die Collegia pietatis. An sich zwar ließ sich gegen dieselben vom Standpunkte der lutherischen Orthodoxie nichts einwenden; hatten doch die Schmalk. Artikel ausgesprochen, daſs das Evangelium auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum zu fördern sei; 1631 war der Wittenb. Fakultät der Plan einer „Fraternität oder Philadelphia unter guten Freunden" vorgelegt und von derselben nicht misbilligt worden (Cons. Wittenb. III, 147); auch sonst hatte damals der Associationstrieb änliches z. B. in Lübeck herbeigefürt (Arnold, K.-G. II, 3, 15) und Calov spricht sich nur billigend über solche Laienversammlungen zur Pflege schriftmäßiger Erkenntnis aus. Aber die bei der Ausbreitung solcher Versammlungen leicht einreißenden Misbräuche, die Exklusivität, einzelne Excentricitäten, die Neigung zur Separation von Kommunion und Gottesdienst ꝛc. waren es, die nach wenigen Jaren gehässige Angriffe und Verdächtigungen hervorriefen. Man sprach von Einfürung einer neuen Religion, eines Labadistischen Synkretismus, von quäkerischer Schwärmerei; manche Geistliche fürchteten von ihnen eine Beeinträchtigung ihrer amtlichen Wirksamkeit; für die Teilnahme an den collegia pietatis entstand schon jetzt der neue Sektenname der Pietisten. Den ersten Kampf wider dieselben eröffnete in Speners nächster Nähe der bisher mit ihm befreundete Oberhofprediger B. Mentzer in Darmstadt; als sein Kollege der Hofprediger Johann Winkler 1675 auf das Verlangen einiger Erweckten anfing, solche Hausandachten zu halten und diese an dem Kammerrat Kriegsmann, Verfasser einer Schrift Symphonesis christiana, einen eifrigen Verteidiger fanden, traten Mentzer in Darmstadt und sein Neffe Pfarrer Hanneken

in Gießen nicht bloß den Bewegungen im Darmſtädtiſchen entgegen und veranlaßten ein die collegia pietatis verbietendes landgräfliches Reſkript, ſondern ließen ſich auch gegen Spener einnehmen und machten ihren Einfluſs gegen ihn geltend. Auch ein litterariſcher Gegner, Diakonus G. C. Dilfeld in Nordhauſen, trat 1679 in ſeiner theosophia Horbio-Speneriana gegen Spener und ſeinen Schwager Horb auf, indem er die von dieſen behauptete Notwendigkeit der Widergeburt zur waren Theologie beſtritt: Spener antwortet ihm 1680 in der „Gottesgelahrtheit der gläubigen Chriſten und rechtſchaffenen Theologen", und der Angriff hatte keine weiteren Folgen. Ernſtlich bekämpfte Spener aber auch die bei einzelnen ſeiner Anhänger ohne ſeine Schuld hervortretenden ſeparatiſtiſchen Neigungen, beſonders in der 1684 erſchienenen trefflichen Schrift: „Der Klagen über des verderbten Chriſtentum Miſsbrauch und rechter Gebrauch". Viele der „Irregewordenen" wurden durch dieſe Schrift wider zurückgefürt; doch erhielt ſich in den umliegenden Grafſchaften der Separatismus zum teil bis in die neueſte Zeit. In Frankfurt ſelbſt wurden die Erbauungsſtunden 1700 unter Speners Nachfolger Arcularius verboten — zum Bedauern Speners, der darüber an Francke ſchreibt: „Ich ſorge, die liebe Stadt treibe damit viel Segen von ſich."

Zwanzig Jare (1666—86) hatte Speners Wirkſamkeit in Frankfurt gedauert und in ganz Deutſchland war ſein Name bereits ehrenvoll bekannt, als 1686 unvermutet der Ruf zu der damals höchſten Stellung in der lutheriſchen Kirche Deutſchlands an ihn erging — zu der des Oberhofpredigers und Mitgliedes des Oberkonſiſtoriums in Dresden. Der Ruhm Sachſens als Wiege der Reformation, das Direktorium desſelben im Corpus Evangelicorum, ſeine zwei theologiſchen Fakultäten in Wittenberg und Leipzig, der beichtväterliche Einfluſs auf den Kurfürſten gaben dieſer Stellung eine hervorragende Bedeutung. Aus der im Archiv des Halleſchen Waiſenhauſes aufbewarten Korreſpondenz des Hofpredigers Sam. Bened. Carpzov mit Spener (vgl. deutſche Zeitſchr. 1853, S. 309 ff.), ſowie aus einer Mitteilung von der Hardts an Gottl. Stolle (vgl. Stolles Reiſetagebuch, herausgegeben von Guhrauer in A. Schmidts Zeitſchr. für Geſch. VII, 404) geht hervor, daſs die Berufung Speners nach Dresden in dem perſönlichen Wunſch des Kurfürſten Johann Georg III. (1680—91) begründet war, der durch das Verhalten Speners gegen ihn bei einer Privatkommunion in Frankfurt beſondere Zuneigung zu dem Manne gefaſst hatte. Nach langem Bedenken, durch den einſtimmigen Rat ſeiner theologiſchen Freunde Scriver, Spizel, Winckler, Korthold u. a. zur Annahme des Rufes beſtimmt, verließ Spener am 10. Juli 1686 unter der ſchmerzlichſten Bewegung ſeiner Anhänger den Ort ſeiner zwanzigjärigen Arbeit.

Der neue Wirkungskreis, in welchen er zu Dresden eintrat, ſtellt ihm allerdings einen viel ausgedehnteren Einfluſs als der frühere in Ausſicht; aber auch an Hemmungen und Schwierigkeiten fehlte es in der neuen Stellung nicht. Der Einfluſs, welchen der Oberhofprediger als Beichtvater auf den Kurfürſten auszuüben vermochte, beſtimmte das Maß ſeines kirchlichen Einfluſſes überhaupt. Auf den kriegeriſchen Johann Georg III., der faſt immer im Felde lag, war ſchon darum ſchwer Einfluſs zu gewinnen, weil er ſelten und ſtets nur kurze Zeit in ſeiner Hauptſtadt weilte. Schon wenige Monate nach ſeinem Amtsantritt hatte Spener dies erfaren: „Aus unſeres lieben Kurfürſten Mund", ſchreibt er am 8. Sept. 1686 (Bedenken II, 702), „ſollen etliche Kavaliers gehört haben, daſs er geſprochen, er hätte nicht gemeint, daſs ihm Einer das Herz hätte rühren können. Nun iſt mir herzlich leid, daſs der Herr ſo gar ſelten in Dresden, wie er denn in 9 Wochen nicht mehr als einmal auf ein paar Tage hier geweſen". Und Schlimmeres ſtand noch bevor.

Die erſte gegneriſche Bewegung ging von Leipzig aus. Die damaligen Leipziger Theologen, beſonders Joh. Olearius, aber auch Joh. Carpzov und Alberti, galten als Männer, denen es um die Frömmigkeit zu tun war, — freilich daneben wol noch mehr um ihr eigenes Selbſt. Jedenfalls war für ſie eine Hingabe an die Sache Gottes, wie die eines Spener, nur ein ſtrafender Spiegel, durch welche ſie ſich in ihrer eigenen Halbheit und Unlauterkeit beſchämt fülen

mussten. Überdies war das sächsische Ehrgefül verletzt durch Berufung eines ausländischen Theologen zu jener höchsten geistlichen Stelle, auf die sich Carpzov besondere Hoffnung gemacht. Die Erbitterung steigerte sich, als auf Speners Antrieb eine Rüge vom Oberkonsistorium an die Fakultät erging, sich der Auslegung der heiligen Schrift mehr zu befleißigen. Das exegetische Studium lag damals in Leipzig arg darnieder: Jare vergingen, in denen überhaupt kein exegeticum gelesen wurde. Mit Schmerzen nimmt Spener, wie er an Rechenberg schreibt (Febr. 1687), bei den Kandidatenprüfungen wahr, „dass unter den Examinanden Wenige sind, die nur eine mittelmäßige Kenntnis des Neuen Testaments besitzen, vom Alten Testamente gar nicht zu reden: immo plerique Graeca non intelligunt". Nun hatten 1686 einige Magister in Leipzig angefangen, in einem Collegium philobiblicum das Schriftstudium in den Grundsprachen zu betreiben. Bei der Fakultät fanden sie anfangs Beifall und Unterstützung. Als aber mehrere derselben, A. H. Francke, Paul Anton, J. C. Schade in engere Verbindung mit Spener traten und seit 1689 eigene Collegia biblica, d. h. exegetische Vorlesungen in deutscher Sprache zu halten anfingen, an denen auch Laien teilnahmen, so begann Carpzov gegen die „Pietisten" zu predigen und fürte diesen Frankfurter Sektennamen auch in Leipzig ein. Die Erbitterung wuchs durch das von Chr. Thomasius, einem Verwandten Rechenbergs und Speners, seit 1688 herausgegebene satirische Journal „freimütige Gedanken", worin die Geistlichkeit und besonders die Professoren Carpzov, Alberti, Pfeifer ꝛc. unbarmherzig mitgenommen wurden. Dafür sollte Spener mitverantwortlich sein, obwol dieser durch Rechenberg widerholt versucht, den Thomasius zu warnen und zurückzuhalten. Und als nun die Collegia biblica verboten, Francke zur Untersuchung gezogen wird, wält dieser zu Speners Leidwesen Thomasius zu seinem Defensor (vgl. R.-E. IV, 612; XI, 680; XVI, 91).

Unterdes bereitet sich für Spener selbst ein anderes Ungewitter vor. Wie in Frankfurt, so hatte er auch in Dresden das Katechismusexamen sich besonders angelegen sein lassen. Mit Erlaubnis des Kurfürsten begann er es in seinem eigenen Hause, und es wurde „von vornehmen und gemeinen Leuten, auch von Standespersonen, in großer Menge besucht", wärend hoffärtige Theologen spotteten: „der Kurfürst habe einen Oberhofprediger haben wollen, statt dessen aber einen Schulmeister bekommen". Als der Raum zu eng wurde, öffnete die Kurfürstin (eine dänische Prinzessin, die mit ihrem Hofstat Spener besonders verehrte), ihm ihre eigene Kapelle. Dagegen hatte die Teilnahme des Kurfürsten für ihn bald nachgelassen; seine Besuche des Gottesdienstes wurden immer seltener; bald kam es zum völligen Bruch. Den näheren Hergang erzält Spener selbst in einem Brief an Rechenberg vom 14. März 1689. „Da von der Beleidigung des Kurfürsten unsere ganze Stadt voll ist und die Fama auch zu Euch die Kunde bringen wird, schien es mir gut, Dir die ganze Sache mitzutheilen. Du erinnerst Dich, dass ich vom Kurfürsten berufen worden, nicht bloß, um in der Hofkapelle zu predigen, sondern auch als sein Beichtvater. Im Bewusstsein dessen, was zur Pflicht dieses Amtes gehört, habe ich anfangs, so oft er zum Abendmale zu gehen beschlossen hatte, um Zugang gebeten und ihn erhalten, um Alles, was zur Gewissensprüfung dient, ihm unter vier Augen vorzulegen. Als ich das aber dies letzte Mal beabsichtigte, bin ich nicht zugelassen worden. So musste denn ein anderer Weg versucht werden, wenn ich nicht mein eigenes Gewissen verletzen wollte. Die Gelegenheit gab der neuliche Bußtag, an welchem ich privatim ihn anzusprechen, wenn er in der Stadt wäre, beschlossen hatte, um von dem, was zur Buße nötig, Ermanung zu tun, wo nicht, ein Schreiben desselben Inhalts zu erlassen. Ehe jener Tag kam, war der Fürst schon nach Moritzburg gegangen. So habe ich denn den Entschluss, den ich nach reiflicher Überlegung und widerholtem Gebet gefasst, ausgefürt und ein ziemlich langes, freimüthiges, doch auch bescheidenes Schreiben an den Kurfürsten gefertigt, worin ich den Zustand seines Lebens und was darin mit dem göttlichen Willen streitet, auseinandergesetzt, unter Hinzufügung dessen, was seinen Sinn unter göttlichem Beistande zur Änderung bewegen konnte. Hierüber habe ich aber vorher mit Niemand verhandelt, weil ich

glaubte, daſs ſich dies in einer Sache, die das Gewiſſen des Kurfürſten beträfe, und wo ich als Beichtvater aufträte, gezieme. Dieſen Brief habe ich ihm verſiegelt zugeſchickt mit einem andern, worin ich bat, da ihm meines Wiſſens die meiſten Briefe vorgeleſen wurden, daſs er den eingeſchloſſenen für ſich behalte, um ihn gelegentlich zu leſen. Nachdem er ihn geleſen, iſt er ganz in Zorn entbrannt und hat, ich weiß nicht welche Drohungen und andere harte Worte, wie katholiſch werden zu wollen, ausgeſtoßen. Am folgenden Tage hat er auch einen Brief von drei Blättern, dem er den meinigen beigeſchloſſen, an mich geſchrieben, worin er damit anfängt, mir für meine Sorge um ihn zu danken, über Mehreres ſich entſchuldigt, aber denen droht, die mir dies hinterbracht u. a. An demſelben Tage ſchrieb er auch der v. Schellendorf und v. Neitzſch, indem er beiden den Hof, und wenn ich mich recht erinnere, auch die Theilnahme an meinen katechetiſchen Übungen unterſagte, als ob ſie mir das zugetragen hätten, was ihm mein Brief vorwarf, obwol ſie hierin ganz unſchuldig. Der Kurfürſt bleibt aber bei dieſer Meinung und ändert nicht, was er verboten hatte. Nach einigen Tagen ſchrieb ich alſo abermals an ihn, berichtete etwas, was er zu wiſſen begehrte und bezeugte die Unſchuld jener Frauen in dieſer Sache. Dieſen Brief ſchickte er mir am andern Morgen unerbrochen durch den Geheimrath Knoch zurück. Was von da an geſchehen, weiſs ich nicht, außer daſs ſie ſagten, die Leidenſchaft habe etwas abgenommen, doch habe er ſich in ſeiner Hitze verſchworen, niemals mehr meine Predigten zu beſuchen. Ich fragte unſeren praeses consistorii, als er auf Befehl mit mir ſprach, ob der Fürſt an meine Entlaſſung denke; ich würde nicht nur gern zuſtimmen, ſondern ſie auch als eine Woltat anerkennen, in dem Vertrauen, daſs mir Gott, wo es auch ſei, eine noch größere Zuhörerſchaft verſchaffen würde als jetzt und ſomit einen noch reichlicheren Gebrauch meiner Gaben. Es wurde mir geantwortet: „An meine Entlaſſung denke der Fürſt, könne ſie aber nicht gewähren, damit nicht wegen dieſer Urſach das Auge von ganz Deutſchland auf ihn gezogen werde.“

Worin die beichtväterliche Vorhaltung beſtanden, iſt in den Schleier des Geheimniſſes gehüllt geblieben; doch laſſen Andeutungen in den Briefen an Rechenberg darauf ſchließen. „Was man Euch“, ſchreibt er am 15. April 1689, „von der Krankheit des Kurfürſten berichtet hat, iſt nicht zu uns gelangt, aber wenn er ſo zu leben fortfärt, haben ihm die Ärzte einen plötzlichen Tod verkündigt.“ Und im September desſelben Jares erfüllt ſich dieſe Befürchtung: der Fürſt ſtirbt im 45. Jare ſeines Lebens auf einem ſeiner Feldzüge in Tübingen — visceribus internis pridem corruptis — ſetzt Spener hinzu. J. Georg III. war ein aufwallender, doch auch leicht zu beſchwichtigender Charakter; daher hätte wol auch jene leidenſchaftliche Erregung ſich wider gelegt. Aber da es nicht an Aufhetzern fehlte, ſo hatte ſich ſeine Abneigung gegen Spener noch geſteigert, und wie dieſer am 1. Dezember 1690 meldet, hatte der Kurfürſt dem Präſidenten des Geheimenrats geſchrieben, daſs ſie ſchleunigſt ſeine Verſetzung bewirken müſsten: „ſo wenig könne er meinen Anblick mehr ertragen, noch weniger meine Predigten hören, daſs er genötigt ſein würde, ſeine Reſidenz zu verlegen“. An der Spitze des Geheimenrats ſtand damals der fromme von Gersdorf; auf deſſen Antrieb wurden mehrfache ernſte Gegenvorſtellungen verſucht, aber von dem Fürſten mit Entſchiedenheit zurückgewieſen. Man ſuchte Spener zu einer freiwilligen Abdankung zu bewegen; aber ſtandhaft verweigerte er, auch wenn er täglich in Dresden auf Dornen gehen müſste, den ihm von Gott anvertrauten Poſten nach eigenem Entſchluſſe zu verlaſſen. Von Berlin aus war ſchon vorher ein Antrag an ihn ergangen, von ihm jedoch die Antwort erfolgt, die beiden Höfe möchten dieſes unter ſich ausmachen. Da man in Berlin nicht glauben konnte, daſs der Kurfürſt in eine Entlaſſung willigen würde, ſo war die vakante Probſtei einem Andern erteilt worden. Da jedoch dieſer nach einem Jare ſtarb und die Stelle wider erledigt war, ſo erhielt der ſächſiſche Geſandte in Berlin den Auftrag, dahin zu wirken, daſs der brandenburgiſche Hof ſich ſelbſt Spenern ausbitten möchte. Frohlockend meldete Spener ſeinem Rechenberg am 7. April 1691, daſs die Stunde ſeiner Erlöſung geſchlagen und die Vokation von Brandenburg zum Konſiſtorial-

rat und Propſt an St. Nikolai eingegangen ſei (vergl. Epp. ad Rechenberg. pag. 590 und Akten des Dresdener Archivs: „Bericht über den Abgang Dr. Speners“).

Kaum war die fürſtliche Ungnade zur Kunde der Gegner Speners gelangt, als der zurückgehaltene Groll auf allen Seiten hervorbricht. Sein geiſtlicher Kollege im Oberkonſiſtorium, Sam. Benedikt Carpzov, der Bruder des gegen Spener erbitterten Leipziger J. B. Carpzov, hatte ſich allmählich durch ſeinen Bruder umſtimmen laſſen. An der Spitze des Konſiſtoriums als Präſes ſtand nicht mehr der fromme Karl von Frieſen, durch welchen die Berufung Speners ergangen war; ſeit 1687 bekleidete v. Knoch jenes Amt, ein Mann, der das höchſte Vertrauen des Fürſten genoſs und Spenern wenigſtens nicht günſtig war. Kaum war der Abgang Speners entſchieden, ſo trat der gehäſſige Leipziger Carpzov in einigen unter der Autorität der Univerſität veröffentlichten Oſterprogrammen gegen den Pietismus auf. Unter ſeiner Mitwirkung erſchien von einem Pfarrer Roth in Halle die gemeine Schmähſchrift „Imago pietismi“. Mit dieſen Schriften war die Schleuſe der nun von allen Seiten her ſich ergießenden Ausbrüche der bisher verhaltenen Leidenſchaft geöffnet.

Nicht aus eigener Bewegung des Brandenburgiſchen Kurfürſten war die Vokation nach Berlin hervorgegangen. Die weltliche Geſinnung Friedrichs III. ließ von vorneherein keine beſondere Teilnahme für den Zeugen eines ernſten Chriſtentums erwarten. Die zweite Gemahlin desſelben, Sophie Charlotte von Hannover, iſt durch ihre Skepſis in Religionsſachen bekannt; auch ſieht man aus Speners Briefen an Francke, daſs er zu dem Kurfürſten und ſeit 1701 zu dem Könige keinen Zutritt hatte, die Königin aber ihm geradezu feindſelig geſinnt war. Der Präſident des Konſiſtoriums, ſeit 1695 Kanzler v. Fuchs, vertrat die Toleranzgrundſätze des brandenburgiſchen Hauſes, one der Sache des Pietismus beſondere Zuneigung zu ſchenken. Eine gleiche Stellung nimmt der damals (bis 1697) allmächtige Oberpräſident von Dankelmann ein. Im Konſiſtorium, in welchem die beiden lutheriſchen Pröbſte und ein reformirter Theologe vereinigt waren, hatte Spener an dem Probſt von Köln, Lütkens, einen von ihm hochgeachteten, wenn auch nicht näher vertrauten Kollegen. Eine eigentliche Stütze fand er indes nur in einem Mitgliede des königlichen Geheimenrats, dem in chriſtlicher Freundſchaft mit ihm verbundenen Herrn von Schweinitz — vir pietate nulli secundus, wie Spener von ihm ſchreibt, deſſen Gemahlin die Schweſter des ihm in Dresden befreundeten von Gersdorf war. Doch war ſeine Berliner Stellung um Vieles erfreulicher, als die, welche er in Sachſen verlaſſen hatte. Er befand ſich nun unter einer Regierung, welche die Beförderung der Toleranz zur Regierungsmaxime erhoben hatte; aller Zelotismus, namentlich gegen die reformirte Kirche, war den Geiſtlichen unterſagt. Unter dieſen herrſchte im allgemeinen eine mehr auf das Praktiſche gerichtete Geſinnung. Seine Zuhörerſchaft war eine viel zalreichere, als die der kleinen Hofgemeinde in Dresden. In Schade erhielt er einige Monate nach ſeinem eigenen Amtsantritt einen ihm von Leipzig aus befreundeten Geiſtesgenoſſen; auch ließ ſich durch ſeinen Freund Schweinitz manches direkt an oberſter Stelle erreichen und von Fuchs ſelbſt, der zwar — um den Kurfürſten nicht in den Verdacht eines theologiſchen Parteihauptes zu bringen — den Pietismus nicht eigentlich begünſtigte, war doch der intoleranteren orthodoxen Partei noch mehr abgeneigt. Wie in Frankfurt und Dresden begann Spener auch hier ſofort die Katechismusübungen, predigte zweimal in der Woche und verſammelte Kandidaten, deren er auch in Berlin, wie früher in Dresden und Frankfurt, immer einige bei ſich in Koſt und Wonung hatte, zu einem collegium philobiblicum um ſich. Weitergreifend noch als dieſe perſönliche Tätigkeit durch Wort und Schrift war der mittelbare Einfluſs, durch welchen er bei der Stellenbeſetzung mitwirkte, einer großen Anzal gleichgeſinnter, zum Teil verfolgter Männer Anſtellung verſchaffte und namentlich die Halleſche Fakultät mit jenem theologiſchen Kleeblatt beſetzte, welches ſie zur Pflanzſchule der pietiſtiſchen Theologie machte: Breithaupt, Francke, Anton. Auch Joachim Lange wurde durch Speners Bemühungen, nach Überwindung der Abneigung des

H. von Fuchs, als Adjunkt der theolog. Fakultät, Freylinghausen als Pastoraladjunkt Franckes durchgesetzt. Ebenso wirkte Spener mit bei der Wal der Kommissionen in den Halleschen Predigerstreitigkeiten zwischen Francke und dem Stadtministerium, bei deren erster 1692 Seckendorf, bei deren zweiter 1699 der ehemalige liefländische G.-Sup. Fischer, Franckes Freund, an die Spitze gestellt wurde. Fortgesetzt war er tätig, frommen, besonders aus dem Auslande vertriebenen Pfarrern Anstellungen zu verschaffen. Wo nur irgend bei den an verschiedenen Orten ausbrechenden pietistischen Ausschreitungen Klagen und Beschwerden bei Konsistorium und Geheimerat einliefen, machte Spener den Vermittler und Beschwichtiger. Von Halle lief das Gerücht ein, dass Francke und Freylinghausen in den Häusern umher das Abendmal austeilen, Unwürdige ausschließen, das Beichtgeld zurückweisen, dass von Kandidaten Erbauungsstunden in den Häusern gehalten werden, schwärmerische Bücher bei den Studenten zirkuliren; aus Halberstadt, Quedlinburg, Erfurt, dass visionäre Männer und Frauen auftreten ꝛc.; in Berlin selbst verursachte ihm sein Kollege Schade eine Verlegenheit, die er „das schwerste Anliegen seines Lebens“ nennt, durch seine Polemik gegen die Privatbeichte (1697, vgl. R.-E. Bd. XI, 681). Ganz Berlin kam darüber in Aufregung; nur den äußersten Anstrengungen Speners gelang es, Schades Absetzung abzuwenden; dieser starb 1698; ein kurfürstliches Edikt gestattete denen, die wider die Privatbeichte Bedenken hätten, die Entbindung von derselben. Kein Wunder, wenn Spener gegen Francke klagt: die empfindlichsten Sorgen und Schmerzen werden ihm von seinen Freunden, nicht von seinen Feinden gemacht.

Wärend Spener in Berlin alles aufbieten muss, um die Folgen der von ihm selbst tiefbeklagten Ausschreitungen von den Seinigen abzuwenden, entladen sich auf ihn als den ersten Urheber der nun fast aller Orten auftauchenden Schwärmersekte von allen Seiten die maßlosesten Angriffe der Gegner. Es war nicht mehr die alte Art zu streiten, wie sie noch von einem Calov geübt worden; nicht mehr gründliche theologische Erörterungen über das Objekt enthielten die Libelle eines Mayer, Schelwig, Carpzov, Ulrich Calixt und unzäliger anderer: Persönlichkeiten, Silbenstechereien, Klatschereien der widerlichsten Art waren an die Stelle getreten. Die Krone setzte diesen vereinzelten Libellen auf die 1695 von der gesamten Wittenberger Fakultät herausgegebene „christlutherische Vorstellung in deutlichen aufrichtigen Sätzen nach Gottes Wort und den symbolischen Kirchenbüchern und unrichtigen Gegensätzen aus Herrn Dr. Speners Schriften“. Nicht weniger als 283 falsche Lehren werden dem Gegner hier beigemessen. Aber von dem geistesschwachen Senior der Wittenberger Fakultät, Deutschmann, bearbeitet, war diese Streitschrift ein so leidenschaftliches und haltloses Machwerk, dass auch der bescheidene Spener darüber äußert: „Es ist die Arbeit so übel aus göttlichem Gericht geraten, dass sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituiret, also dass mir alsobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe mir meine Feinde in die Hände gegeben“. Wie liebreich von dem friedfertigen Manne jede etwas gemäßigtere Streitschrift aufgenommen wurde, zeigt seine „gründliche Verteidigung seiner Unschuld“ gegen Alberti im J. 1696: er freut sich, dass jener Leipziger Theologe in seiner Polemik gegen ihn, one harte Reden zu gebrauchen, die Streitpunkte auf wenige reduzirt, sodass nun auch Spener in kurzen Worten angibt, auf welche Weise man leicht zur Verständigung gelangen könne. Man wundert sich der Unermüdlichkeit des vielbeschäftigten Mannes, der jedem irgend erheblichen Gegner eine eigene Widerlegungsschrift widmet (s. die Titel bei Walch, Canstein, Hoßbach). Er klagt selbst darüber, wie viele Zeit, die er besser verwenden könne, durch diese Polemik hingenommen werde. Doch wer dem Gegner nicht Rede stand, galt als confessus und convictus, und wer sich mit den geringeren Angreifern nicht einlassen wollte, musste wenigstens Schildknappen aus seinen Freunden gegen sie ausschicken, wie es auch Spener mehrfach tat. Jedenfalls sind diese Streitschriften ein Zeugnis für die Lauterkeit und Demut des Mannes, wie für seine gründliche Gelehrsamkeit; nur hätten sie, statt den einzelnen Streitpunkten skrupulös und ermüdend nachzugehen, dieselben mehr unter allgemeine Gesichtspunkte bringen sollen. Un-

ter seinen Verteidungsschriften verdient besondere Beachtung die den Wittenbergern entgegengesetzte „aufrichtige Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession“ und seine 1693 erschienene Beantwortung der unter Carpzovs Mitwirkung erschienenen „Beschreibung des Unfugs“, — eine lehrreiche, historische Darstellung des ganzen Verlaufs der pietistischen Streitigkeiten.

Noch einen anderen, mit seiner eigenen Sache nicht im Zusammenhange stehenden Kampf hatte Spener in dieser Zeit durchzufüren. Die unter den Anhängern Calixts vorhandene Zuneigung zur römischen Kirche hatte eine Annäherung an dieselbe herbeigefürt. Der in Königsberg von Dreier und Latermann ausgestreute Same war in einigen Dozenten der Universität aufgegangen. J. Phil. Pfeifer, Prof. extraord. der Theologie, hatte sich ziemlich unverholen für den Katholizismus ausgesprochen, wurde 1694 seines Amtes entsetzt und trat zur römischen Kirche über. Einige Beamtenfamilien besuchten die katholische Messe. Ein anderer Professor extraord., Ernst Grabe, hatte dem dortigen Konsistorium eine Schrift übergeben mit der Anschuldigung gegen die evangelische Kirche, dass sie durch die Lossagung von der apostolischen Succession ihren christlichen Boden verloren. Die Beantwortung dieser Schriften wurde von dem Kurfürsten drei angesehenen Theologen übertragen, worunter Spener, dessen gründliche Schrift: „Der evangelischen Kirche Rettung vor falschen Beschuldigungen“, 1695, auch wirklich dahin wirkte, Grabe, der sich schon nach Wien begeben, von dem Übertritte zur römischen Kirche abzuhalten, wiewol er nun nach England ging, um sich der episkopalen Kirche anzuschließen. Kurze Zeit darauf (1697) musste Spener die schmerzliche Erfarung machen, seinen ehemaligen Zögling, Friedrich August von Sachsen, zur römischen Kirche übertreten zu sehen, was ihn veranlasste, seine 1684 in Frankfurt herausgegebene „christliche Aufmunterung zur Beständigkeit bei der reinen Lehre des Evangelii“ aufs neue abdrucken zu lassen.

Den Sieg der von ihm vertretenen Richtung am Berliner Hofe und in der Hauptstadt erlebte Spener nicht mehr. Nachdem er noch eben sein dogmatisches Werk: „Von der ewigen Gottheit Christi“ (Halle 1705) vollendet, ging der teure Lehrer, der so Vielen den Weg der Gerechtigkeit gewiesen, zu seines Herrn Freude ein am 5. Februar 1705. Sein erbauliches Sterbelager und Ende beschreibt v. Canstein als Augenzeuge. Als sein Nachfolger rückte sein früherer Adjunkt Blankenburg an seine Stelle.

Werfen wir noch einen Blick auf seine *Familienverhältnisse*. Seine Frau gehörte der Familie des Straßburger Dreizehners Ehrhardt an. In völliger Geistesgemeinschaft waren die beiden Gatten verbunden gewesen; von elf Kindern waren bei Speners Tode noch acht am Leben. Nicht an allen erlebte er Freude: Johann Jakob, Professor der Physik und Mathematik in Jena, war, wie der Vater erwänt, unter körperlichen Leiden zu geistlicher Genesung gelangt und starb 1692. Am meisten Hoffnung und Freude machte ihm sein zweiter Son, der Theologe Wilhelm Ludwig, welcher indes im 21. Jare starb. Ein anderer Son, Jakob Karl, erst Theologe, dann Jurist, Prof. in Halle und Wittenberg, verfiel in Melancholie, die ihn zuletzt zur Fürung seines Amtes untüchtig machte († 1730); der jüngste Son, Ernst Gottfried, ebenfalls am Anfang Theologe, wurde durch Verfürung in ein lasterhaftes Leben hineingezogen, verließ nach dem Tode des Vaters das theologische Studium und starb im 26. Jare als Oberauditeur, nachdem ihn noch vor seinem Ende der Segen des Vaters wider zu Gott zurückgerufen hatte.

Zum Schluss noch ein Wort über Spener als *theologisch-kirchlichen* und als *praktisch-christlichen* Charakter, sowie *über den Umfang seines Einflusses auf die evangelische Kirche*.

An theologischer Bildung und theologischem Urteile steht Spener keinem seiner Zeitgenossen nach. Von seinem gründlichen Bibelstudium und seinem exegetischen Takte zeugen seine Predigten, seine polemischen Schriften wie sein treffliches Büchlein „Ueber die von den Weltleuten gemissbrauchten Bibelsprüche“,

1693, und andere Schriften. In der *systematischen* Theologie wetteifert er mit den tüchtigsten seiner Zeitgenossen, freilich one über jenen formalistischen Reflexionsstandpunkt hinauszugehen, welcher in der protestant. Dogmatik an die Stelle der mittelalterlichen Scholastik getreten war. So gründlich hatte er sich die formal-logische Fertigkeit der damaligen Studienmethode angeeignet, dass die Klarheit und Durchsichtigkeit seiner dogmatischen und moralischen Expositionen einen intellektuellen Genuss gewären kann. Welche lehrreiche und für jeden praktischen Geistlichen fruchtbringende Lektüre sind durch ihre Klarheit und schriftmäßige Begründung seine *theologischen Bedenken*! (Theol. Bedenken, Halle 1700; 3. Aufl. 1712, 4 Theile 4°; Consilia et judicia theol., opus posthumum, Frankfurt 1709; letzte theol. Bedenken, Halle 1718, 3 Th.). — Über die Schranken des theologischen Gebietes scheint indes sein Wissen oder wenigstens sein späteres *Interesse* nicht hinausgegangen zu sein; von seinen historischen und klassischen Studien findet sich keine Anwendung. Neben seinem vollen, warmen Herzen geht fast in gleicher Stärke eine *nüchterne Verständigkeit* her mit Ausschluss aller Phantasie. Schon dass er von den geschichtlichen Disziplinen gerade Genealogie und Heraldik zu seinen Lieblingsstudien erwält, worin nach der von Böcler ausgegangenen Anregung ein Besuch bei dem Jesuiten Menestrier in Lyon, dem damaligen Meister der Heraldik, ihn bestärkt, möchte hierfür sprechen. Noch unter den gehäuften theologischen Arbeiten seiner späteren Periode hat er Muße für dies jugendliche Studium gefunden: 1690 erschien sein epochemachendes heraldisches Werk „insignium theoria". Wie sehr ihm der Sinn für stilistische und rhetorische Bildung abging, erkennt er selbst mit Leidwesen. Seine Predigten und alle seine Schriften leiden an großer Breite: es sei ihm nicht gegeben, gesteht er zu, „in annehmlicher Kürze" zu sprechen und zu schreiben. In lateinischen Versen hatte er nach der Gewonheit der Zeit sich öfter, doch one besonderes Talent, versucht; von seinen neun deutschen *geistlichen Liedern* ist eines auszuzeichnen, sein Sterbelied: „So ists an dem, dass ich mit Freuden" ꝛc. Was seine *kirchliche* Stellung betrifft, so ist sein Standpunkt der einer aufrichtigen Unterordnung unter das Bekenntnis seiner Kirche; auch Calov bekennt, in seinen Schriften nichts Irriges zu finden. Nur den von den Theologen den Bekenntnissen gegebenen Umschränkungen suchte er die möglichste Erweiterung zu geben. Man wird unter Speners Äußerungen keine finden, welche nicht durch eine oder andere Autorität orthodoxer Theologen unterstützt werden könnte; auch unterlässt er es selbst nicht, wo er es irgend kann, solche unverdächtige Autoritäten, wie Gerhard, Meißner, Meysart, V. Andreä u. a. für sich anzufüren; nur geht er rückhaltsloser als sie mit der Sprache heraus und deckt in größerem Umfange die vorhandenen Missbräuche auf. Die verketzernde Polemik, die verkehrte Studienmethode, das Vertrauen auf das opus operatum, der Missbrauch des Beichtstuls, die einseitige Lehre von dem Glauben und der Rechtfertigung aus dem Glauben — alle diese Missstände der lutherischen Kirche sind von den meisten jener Männer schon vor ihm ernst gerügt worden (vergl. Tholuck, „Lebenszeugen der lutherischen Kirche"). Was ihn von seinen Vorgängern unterscheidet, ist die viel größere Nachsicht, welche er denen angedeihen lässt, welche im Kampfe gegen jene Missbräuche, das Maß überschreitend, in Irrlehre verfallen. Die stärker ausgeprägte fromme Subjektivität und die in das Zeitbewusstsein eingedrungene Ansicht Calixts über den Unterschied von Religion und Theologie hatten ihn zu der Überzeugung gefürt, dass zwischen dem Irrtum in der Lehre und der Warheit und Reinheit des christlichen Lebens ein irrationales Verhältnis bestehen kann, dass echte Gotteskindschaft mit Irrtümern selbst in den wichtigeren Artikeln des Glaubens nicht unverträglich sei. Hierauf gründet sich sein Urteil aus der späteren Zeit, dass alle Irrtümer der reformirten Kirche „*mehr in der Theorie als in der Praxis bestehen*" (Bedenken IV, 496). Wo ein Christ einen Menschen sieht, bei dem er aus näherem Umgange erkennt, dass der Hauptzweck seines ganzen Lebens sei, Gott zu dienen, der auch das Bekenntnis ablegt, auf nichts in der ganzen Welt als auf die Gnade Gottes in Jesu Christo sein Vertrauen zu setzen — ob auch ein solcher Mensch einer irrigen Gemeinde angehöre

und ſelbſt einige Irrtümer derſelben teile, dennoch mag er einen ſolchen Menſchen für ein Kind Gottes erachten (Bedenken IV, 70. Letzte Bedenken III, 127). Hat nun auch Löſcher nicht Unrecht, wenn er es als Speners Hauptfehler betrachtet, die von ihm ſelbſt anerkannten Irrtümer bei ſeinen Freunden nicht ernſtlich genug geſtraft zu haben, ſo iſt er doch wenigſtens im Prinzip keiner Abweichung von den Grundſätzen ſeiner Kirche zu beſchuldigen. So überaus wolbedacht und wolverklauſulirt war überhaupt alles, was von ſeiner Feder ausging, daſs die Gegner ſelbſt, die an ihn wollten, geſtanden, wie ſchwer er es ihnen mache. „Es hat ſich einmal", ſpricht er, „einer meiner Gegner beklaget, daſs, wenn er etwas gefunden hatte, an dem er mich faſſen zu können meinte, als hielte ich es mit den Irrlehren, und er alles genau betrachtete, und er läſe ferner fort, ſo ſtand gleich etwas dabei, das ſeinem Angriffe zuvorkomme." Die einzige, wenigſtens ſcheinbare Heterodoxie war ſein Chiliasmus; doch wuſste er inſofern ſich zu rechtfertigen, daſs er nicht auf Seiten derjenigen Chiliaſten ſtehe, welche der 17. Artikel der Augsburgiſchen Konfeſſion verwirft. Noch leichter wurde ihm ſeine Verteidigung der Hoffnung auf eine allgemeine Judenbekehrung gegen die Angriffe Pfeifers: viele unter den älteſten lutheriſchen Theologen, Hutter, Hunnius, Balduin, hatten es ſich ſchon erlaubt, in dieſem Stücke mit Luther in Widerſpruch zu treten.

Noch ein anderer Miſsſtand der luther. Kirche war ihm zum klaren Bewuſstſein gekommen, der vor ihm von Keinem, außer etwa von V. Andreä, berürt worden. Daſs dem ſogenannten dritten Stande, den weder dem obrigkeitlichen noch dem geiſtlichen Stande angehörigen Laien, ein Anteil an dem Kirchenregiment zukomme, war in der Theorie von der Reformation her Grundſatz der lutheriſchen Kirche; in der Ausübung aber beſchränkte ſich dieſer Anteil faſt nur auf das Rekuſationsrecht der Hausväter bei den Predigerwalen und auf das Kirchenväteramt, dieſes aber meiſt auf die bloße Kaſſenverwaltung. Spener hatte in Genf die Mitwirkung des Laienälteſtenamtes in den Konſiſtorien in der Praxis angeſchaut, kannte auch von Straßburg her die Einrichtung eines Laiendiakonats in dem ſog. Helferamt. Die göttliche Einſetzung des ministerium verbi verkannte er nicht, aber er wollte, daſs auch die geiſtlichen Gaben der Laien für den Dienſt der Kirche nicht verloren gingen, und hielt dafür, daſs die Beſtreitung der kirchlichen Bedürfniſſe one ſolche Mithilfe gar nicht möglich ſei. Aus dieſem Sinne war ſeine Schrift über das geiſtliche Prieſtertum (1677) hervorgegangen. So ging nun auch ſein ſtets widerholtes caeterum censeo dahin, daſs die lutheriſche Kirche des mitwirkenden Laienpresbyteramts nicht entbehren könne. Auf die Frage: „wo ſolche Leute hernehmen?" lautete ſeine Antwort: „Ich achte, daſs der Prediger ſie ſich ſelbſt formiren könne" (Bedenken IV, 310). Eben in dieſem Intereſſe, um geeignete Organe heranzubilden für die Hilfe am Ausbau der Kirche, legt er den Geiſtlichen die ſorgfältige beſondere Seelenpflege derjenigen ans Herz, welche ſchon einen Anfang im geiſtlichen Leben gemacht haben: — dies nämlich und nichts anderes iſt es, was er unter der Aufrichtung von ecclesiolae in ecclesia verſteht (letzte Bedenken III, 704).

Und nicht bloß eine Mitwirkung beim Dienſt der Kirchen nahm er für die Laien in Anſpruch, ſondern auch bei dem Regiment der Kirche — auch hierin nicht im Widerſpruch mit den Grundſätzen des proteſtantiſchen Kirchenrechts. Die Mitwirkung des dritten Standes bei Ausübung des Kirchenbannes fand ſich auch damals noch in manchen Teilen der lutheriſchen Kirche, die Teilnahme desſelben an etwaigen kirchlichen Synoden ſpricht ihm auch noch Joh. Ben. Carpzov II (de jure concidendi controv. 1695) zu. So miſsbilligt nun Spener, 1) daſs der Kirchenbann häufig allein von der geiſtlichen Behörde, den Konſiſtorien oder dem einzelnen Geiſtlichen verhängt werde; 2) daſs der dritte Stand — wenn man nicht etwa die fungirenden Juriſten als Laienrepräſentanten anſehen wolle — in den Konſiſtorien nicht vertreten ſei (Bedenken IV, 279; letzte Bedenken I, 590); 3) auch daſs ein ſymboliſches Buch, wie die Form. Conc., one Mitwirkung des dritten Standes ausgegangen (Bedenken I, 262).

Was den persönlich-religiösen Charakter des Mannes betrifft, so dürfte es nicht zu viel gesagt sein, wenn wir ihn als den lautersten und fleckenlosesten unter den hervorragenden Charakteren der evangelischen Kirche bezeichnen. In allen Details liegt sein öffentliches und Privatleben uns vor — durch die Bemühung seiner Feinde wie durch die seiner Freunde — in seinen zalreichen Schriften und in dem ausgedehnten, teilweise noch ungedruckten Briefwechsel, welcher die innersten Falten seines Herzens vor uns aufschließt; aber schwer möchte es werden, anzugeben, nach welcher Seite hin sich ein sittlicher Vorwurf erheben ließe. Sind Milde, Demut, Liebe als die Grundzüge seines religiösen Charakters zu betrachten, so steht ihm doch, wo es darauf ankommt, ebenso sehr Energie und Männlichkeit zur Seite — allerdings immer in das Gewand äußerster Bescheidenheit gekleidet. Den stärksten Beweis hiefür legt sein Benehmen gegen den sächsischen Kurfürsten ab, welches diesem trotz seines tiefen Grolles dennoch Ehrfurcht abzwang; denn auch nicht ein unziemliches Wort ist in die, nach jener Gewissensrüge, von dem erzürnten Fürsten an Spener gerichteten Briefe eingeflossen, und nur wolwollend lautet sein Entlassungsschreiben. Unverschämten Gegnern, wie einem Mayer, Schelwig gegenüber, wirft auch Spener bei aller Anspruchslosigkeit sich nicht weg, sondern weiß Haltung und Würde zu bewaren. Selten wird man da, wo das äußere Auftreten eines Mannes ganz vor Augen liegt, eine so völlige Übereinstimmung mit den geheimsten Herzensstimmungen finden, wie sie sich in Speners Briefen an Verwandte und an die vertrautesten Freunde zu erkennen gibt. Eine goldreine Lauterkeit und Warhaftigkeit geht durch alles sein Tun hindurch. „Keine Sünde zu tun", diese Sorge steht ihm über allen anderen; und wie weit es der Christ durch Wachsamkeit und Gebet hierin bringen könne, dafür gibt Spener einen erhabenen Beleg. Er wandelt in der Furcht des Herrn und in anhaltendem Gebet, welches er auch mit freiwilligem Fasten verband. Doch darf nicht übersehen werden, wie sehr das schöne Gleichmaß seines sittlichen Lebens durch die natürliche Basis seines Charakters unterstützt worden ist. In welchem Maße Spener schon von Natur von heftigen Affekten frei, zeigt wol nichts mehr, als jene Äußerung, dass keiner der Angriffe seiner Gegner ihm auch nur eine schlaflose Nacht bereitet! Er bezeichnet sich selbst als von Natur furchtsam und blöde, und wenn dieser Mangel die Beweise seiner christlichen Energie in desto höherem Lichte erscheinen läßt, so macht er auf der anderen Seite seine Sanftmut begreiflicher. Auch lehnt er selbst das Lob, welches ihm für die stets bewarte Mäßigung und Milde seiner Polemik gegeben wird, ab, indem er erklärt: „Ich achte mir solche Mäßigung nicht für eine eigentliche Tugend, sondern teils natürliche Zuneigung, teils von Jugend auf angenommene Gewonheit, aus der es mir fast schwer würde, wo ich auch bei wichtigen Ursachen harte Worte gebrauchen sollte."

Was bei den Reformatoren anerkannt wird, dass die Wirkung des großen Mannes mehr sein Wirken mit der Zeit als sein Wirken auf die Zeit, ist in Betreff Speners in der Kirchengeschichte nicht zur Anerkennung gekommen. Immer noch ist es gewönlich, die Veränderung der theologischen Richtung in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts und den Pietismus, wie er in der Halleschen Periode auftritt, als die Frucht der Spenerschen Wirksamkeit darzustellen. Schon die pia desideria haben uns Gelegenheit gegeben, zu zeigen, wie wenig dies der Fall war. So wenig hatte Spener, als er auftrat, sich das Wort in seiner Kirche erst zu erkämpfen, dass er vom Anfange an vielmehr von einer großen Partei mit Akklamation als Wortfürer begrüßt wurde. Wie die Geschichte der lutherischen und reformirten Theologie zeigt, so wendet sich die protestantische Theologie überhaupt seit Mitte des 17. Jarhunderts vom Dogmatismus ab und kehrt sich den Interessen einer subjektiven Frömmigkeit zu. Auch außerhalb der deutschen Kirche tritt in derselben Periode in der französisch-katholischen der Jansenismus, Mysticismus, Quietismus auf; in der niederländisch-reformirten Kirche der dem Pietismus verwandte Coccejanismus. — Der einflussreichste Mittelpunkt für die neu aufkeimende Richtung ist indess Spener jedenfalls — keineswegs bloß durch seine hohen kirchlichen Stellungen in Dresden und Berlin, sondern

vielmehr durch das Ehrfurchtgebietende seiner christlichen Persönlichkeit und die hohe Moderation seines theologischen Charakters. Die Herbigkeit des nachmaligen Franckeschen Pietismus würde die zweite Hälfte des siebzehnten Jarhunderts nicht ertragen haben. Nur eine Persönlichkeit wie die Speners war geeignet, den Übergang zu einer subjektiveren Frömmigkeit zu bilden. Zunächst war es eine Anzal deutscher Fürsten nnd einflusreicher Statsmänner, deren Vertrauen er gewann. Seine Verbindung mit der württembergischen herzoglichen Familie und den gräflichen Familien der Wetterau wurde schon erwänt; bei Herzog Ernst in Gotha stand er schon wärend seiner Frankfurter Periode so im Ansehen, dass derselbe sich 1670 in den Calixtinischen Streitigkeiten ein Gutachten von ihm geben ließ; der fromme Gustav Adolph von Mecklenburg holte bei Spener für die in seinem Lande beabsichtigten Reformationen Rat ein; die fromme Ulrike Eleonore von Schweden, Gemalin des orthodoxen Karl XI., korrespondirte mit ihm über die Berufung des sechzigjärigen Scriver von Magdeburg; wie sehr die sächsischen Kurfürstinnen ihm geneigt waren, wurde schon erwänt. Für alle nicht dem äußersten Zelotismus verfallenen lutherischen Theologen bot er einen Anschließungspunkt. Einerseits entschieden für die reine lutherische Lehre und mit seiner Anerkennung freigebig, wo sich auch nur eine schwache Frucht des Geistes spüren ließ, andererseits nachsichtig gegen einzelne Lehrabweichungen bei innigem und feurigem Glaubensleben, bildete er die Mitte zwischen zwei nach entgegengesetzten Seiten auslaufenden Reihen, an deren einem Ende die Dannhauer und Calove, an deren anderem die Arnolde und Petersen stehen — die Unduldsamkeit der einen, wie die Übertreibungen der anderen beschwichtigend. Was irgend in Deutschland von dem neuen praktischen Geiste angeregt war, suchte, wenn nicht in persönliche, wenigstens in briefliche Verbindung mit ihm zu kommen. 622 Briefe hatte er am Ende eines Jares beantwortet, 300 lagen noch unbeantwortet vor ihm — wie eingehend viele derselben, zeigen seine Bedenken. Reiche Gelegenheit zum Samenstreuen boten Männern von anregender Persönlichkeit die damals allgemein üblichen akademischen Peregrinanten, deren Zudrang Spener reichlich erfur. Noch reicheren Einfluss gewann er auf eine Anzal von Kandidaten, welche er, wie es damals Universitätslehrer und angesehene Geistliche taten, in Frankfurt, Dresden und Berlin als Kostgänger in sein Haus aufzunehmen pflegte. Von weitgreifendem Einflusse war die ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit, für welche der durch seine Ämter so in Anspruch genommene Mann, welcher zuweilen — wie er in einem Briefe aus Berlin berichtet — mit kurzer Unterbrechung für die Mittagsmalzeit von 8 Uhr Morgens bis 7 Uhr Abends Consistorialsitzungen beizuwonen hatte, noch die Zeit zu erobern wusste. Das Verzeichnis seiner Schriften bei Canstein zält nicht weniger als 7 Schriften in Folio, 63 Bände in 4°, 7 in 8°, 46 in 12°, dazu eine Anzal Vorreden zu Büchern von Freunden oder zu älteren Erbauungsschriften, welche er aufs Neue in das christliche Publikum einfürte. Wie sehr er für diese ausgedehnte Tätigkeit seine Zeit auskaufte, ist bekannt; von Gastmälern und geselligem Verkehr zog er sich fast gänzlich zurück; seinen Propsteigarten in Berlin hat er wärend neun Jaren nur zweimal besucht. Die theologische Zeitrichtung war bei seinem Abscheiden in einem großen Teile Deutschlands eine andere geworden, als wie er sie bei seinem Auftreten vorgefunden; dennoch gehörte die Mehrzal der Kirchenbehörden und vielleicht die Hälfte der theologischen Fakultäten noch zu seinen Gegnern. Schon aber war eine Anzal Gleichgesinnter hie und da zu höheren kirchlichen Würden gelangt und auf den Universitäten von Halle, Gießen, bald auch von Jena, Königsberg ꝛc. erwuchs ihm eine reichliche Schar geistiger Schüler, in denen die lutherische Frömmigkeit Speners in den Pietismus übergeht.

Quellen sind vor Allem Speners Schriften und Briefe, von denen viele gedruckt, weit mehr noch handschriftlich vorhanden sind; dann die Lebensbeschreibungen von K. H. von Canstein, herausg. von Joachim Lange, Halle 1740; von Steinmetz in der Ausgabe von Speners kleinen Schriften, 1746; Knapp, Leben und Karakter frommer Männer, 1829; Gleich, Leben der sächsischen

Oberhofprediger, Bd. II; W. Hoßbach, Ph. J. Spener und seine Zeit, 2 Bände, Berlin 1828; 2 Aufl. von Schweder 1853; 3. Aufl. 1861; Schröckh, Allg. Biogr., VI. 454 ff.; Hirsching, Hist.-lit. Handbuch, fortges. von Ernesti, XII, 378 ff.; Tholuck in Pipers Zeugen der Warheit Bd. IV, Rathgeber, Vie de Spener, Paris 1868; Stähelin, Spener als Reformator nach der Reformation, Basel 1870; über Spener als Katechet Thilo 1841; über seine Predigten Rothe, Gesch. der Predigt, S. 397 ff.; über Spener als Liederdichter Koch, Kirchenlied; außerdem die bekannte Litteratur über Geschichte des Pietismus, bes. Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, Bd. 1—5; Schröckh, K.-G. seit der Ref., VIII, 17 ff.; Göbel, Gesch. des christl. Lebens, II; Schmid, Geschichte des Pietismus S. 42 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, II, 377; Frank, Geschichte der prot. Theologie, II, 130 ff.; E. Henke, N. K.-Gesch., II, 364 ff.; Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bd. II. **Tholuck† (Wagenmann).**

Spengler, mit Vornamen Lazarus, der fromme Ratschreiber, dessen Andenken die nächsten Zeilen gewidmet sind, stammt aus einer kinderreichen Familie; er war das 9. von 21 Kindern seines Vaters Georg Spengler, der die Heimat Donauwörth verlassen, um in die Dienste des Markgrafen Albrecht von Brandenburg als Landschreiber zu treten, später Chorherr in Onolzbach (Ansbach) und endlich Stadtschreiber (?) in Nürnberg wurde. Sein Son Lazarus wurde ihm am 13. März 1479 geboren. Im 16. Jare bezog er die Universität Leipzig, mußte dieselbe aber infolge des frühen Todes seines Vaters schon nach zwei Jaren (1496) wider verlassen. Er trat nunmehr in die nürnbergische Ratskanzlei ein und wurde nach den üblichen Vorstufen im Jare 1507 vorderster Ratschreiber und 1516 Genannter des Rats. Damit war seine Laufban äußerlich beschlossen. Welche Bedeutung er für die Entwicklung und die Politik seiner Vaterstadt gehabt, in welcher Weise er sie nach außen zu vertreten im Stande gewesen ist, davon zu handeln ist hier nicht der Ort. Seinen Platz in diesem Werke verdankt er lediglich seinem mannhaften Auftreten für die Sache Luthers.

Nach allem, was wir wissen, ist Spengler in jener, allenthalben in den Nürnberger Patrizierkreisen zu beobachtenden werkfreudigen Frömmigkeit aufgewachsen, die, genärt durch die engsten Beziehungen zu den Bettelmönchen, durchaus sich in den Formen der vulgären, sich von Jar zu Jar überbietenden Andachtsübung gefiel, und mit der Freude an den jung-humanistischen Studien und dem offenen Blick für viele Schäden des Kirchentums und des öffentlichen Lebens sich sehr wol vertrug. Eine noch anderwärts zu machende Beobachtung tritt hier ganz besonders hervor, das ist die außerordentliche Vorliebe für den Kirchenvater Hieronymus. Spengler hatte ihn sich zu seinem sonderlichen und „fürgeliebten Patron" erwält. In ihm studirte er in den wenigen Mußestunden, die ihm sein umfangreiches Amt übrig ließ, und im Jare 1514 gab er eine deutsche Übersetzung von Eusebius' (??) Lebensbeschreibung des berühmten Kirchenvaters heraus, die der ihm eng befreundete Albrecht Dürer mit einem schönen Holzschnitt zierte. Aber trotzdem dass diese Neigung für Hieronymus noch lange Zeit bei ihm zu bemerken ist, finden wir ihn bald auf anderen Wegen. Es ist bekannt, wie unter dem Einfluss des Augustinerpredigers Wenceslaus Link und des Joh. v. Staupitz sich gerade in den Rats- und Patrizierkreisen Nürnbergs eine pauliniſch-augustinische Anschauungsweise ausbreitete, die in nicht geringem Maße die Reformation, und nicht nur in Nürnberg selbst vorbereitete (vgl. Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation ꝛc., Gotha 1879, S. 278 ff.). Auch Spengler gehörte zu diesen Kreisen. Er war einer der entschiedensten Verehrer des Staupitz, schrieb sogar auf, was dieser im harmlosen Geplauder über Tisch redete (Scheurls Briefbuch, herausgegeben von F. v. Soden und J. K. F. Knaake, II, 43, vgl. Staupitz's Werke ed. Knaake I, 13 f.). Seine Hinneigung zu Luther war bald bekannt, man beschuldigte ihn öffentlich, Martin Luthers „Discipel oder Nachfolger zu sein". Daraufhin schrieb er Ende 1519 eine kleine Schrift „Schutzred und christliche Antwort eines ehrbaren Liebhabers christlicher Wahrheit" (abgedruckt bei Riederer, Beitrag zu den Reformationsurkunden, Altdorf 1762, und bei Th. Pressel, La-

zarus Spengler, Elberfeld 1862, S. 16 ff.), worin er nachzuweiſen ſucht, warum „Doktor Martin Luthers Lehre nicht als unchriſtlich verworfen, ſondern mehr als chriſtlich gehalten werden ſoll“. „Ob Luthers Lehre chriſtlicher Ordnung und der Vernunft gemäß ſei, ſtelle ich in eines jeden vernünftigen frommen Menſchen Erkenntnis. Das weiß ich aber unzweifelhaft, daſs mir, der ſich für keinen Hochvernünftigen, Geſchickten hält, mein Leben lang keine Lehre oder Predigt ſo ſtark in meine Vernunft gegangen iſt, hab auch von keinem mehr begreifen mögen, das ſich meines Verſtandes chriſtlicher Ordnung alſo vergleicht, als Luthers und ſeiner Nachfolger Lehr und Unterweiſung.“ Er bittet Gott um Gnade, ſein Leben nach dieſer Unterweiſung zu richten, dann könnte er hoffen, obwol er von etlichen, ſonderlich von denen, die Luther und ſeine Lehre verfolgen, als ein Ketzer geächtet werde, doch vor Gott als ein rechter Chriſtenmenſch zu erſcheinen. „Ich habe auch bisher von vielen trefflichen hohen gelehrten Perſonen geiſtlichen und weltlichen Standes oftmals gehört, daſs ſie Gott darum dankbar geweſen, daſs ſie die Stunde erlebt, Doktor Luther und ſeine Lehre zu hören.“ Und er ſelbſt erklärte es als ſeine Überzeugung, daſs der allmächtige Gott „Doktor Luthern (als) einen Daniel im Volk erweckt habe“, uns die Augen unſerer Blindheit zu eröffnen, die Skrupel und Irrungen der unruhigen Gewiſſen, die auf ihre Werke mehr denn auf die Gnade bauten, durch die hl. Schrift zu verſcheuchen und den „rechten ordentlichen Weg zu Chriſto“ als die Grundfeſte alles unſeres Heils zu weiſen“ —, eine Schrift voll einfachen frommen Glaubens, der man es auf jeder Seite abfült, welche Erlöſung Luthers Hinweis auf Schrift und Glauben für den Verfaſſer geweſen iſt, eine der trefflichſten Apologieen von Luthers Werk, die jemals erſchienen ſind. Welchen Anklang ſie fand, beweiſt der Umſtand, daſs ſie innerhalb eines Jares fünfmal gedruckt wurde (Th. Kolde, Martin Luther, Gotha 1884, I, 232 f.). Aber ſie erwarb dem Verfaſſer auch nicht geringe Feindſchaft. Joh. Eck fand es für angemeſſen, bei der Veröffentlichung der Bannbulle u. a. neben ſeinem Freunde Pirkheimer auch Spengler als Mitgebannte zu nennen. Darüber kam es zu weitläufigen Verhandlungen, in deren Verlauf Spengler ſchließlich es mit ſeiner Appellation an den Papſt bewenden ließ, die zuſammengehalten mit dem Begleitſchreiben an den Biſchof von Bamberg (vgl. Niederer a. a. O. S. 88 ff. 92 ff.) kaum als eine Verleugnung anzuſehen (gegen Preſſel a. a. O. S. 27 ff.). Und wenn irgend etwas geeignet war, ihn in ſeinem Glaubensbewuſstſein zu ſtärken, ſo war es ſein Aufenthalt in Worms wärend des Reichstages 1521, der Einblick in die Intriguen der Päpſtlichen, wie das mannhafte Auftreten Luthers, worüber uns von ſeiner Hand wertvolle Berichte erhalten ſind (abgedruckt bei Mor. Max. Mayer, Spengleriana S. 13 ff.). Mit dem Beginne und der allmählichen Erſtarkung der Reformation in Nürnberg ſowie ihrer zum teil eigenartigen Entwicklung iſt ſein Name eng verbunden, wenn er auch nicht immer dabei in den Vordergrund tritt, wie es eben ſeine amtliche Stellung mit ſich brachte. Aller Warſcheinlichkeit nach rürt von ihm auch eine an den Kurfürſt von Sachſen gerichtete Schrift her, die, als von einem „verſtändigen Laien“ gemacht, Nicolaus von Amsdorf 1522 herausgab unter dem Titel: „Hauptartikel, durch welche gemeine Chriſtenheit bisher verfürt worden, darneben auch Grund und Anzeigen eines ganzen rechten chriſtlichen Weſens“ (abgedruckt in Luthers Werken ed. Walch 19, S. 740 ff.). In derſelben Zeit dürfte auch ſein ſeiner Zeit hochgeſchätztes Lied „Durch Adams Fall iſt ganz verderbt menſchlich Natur und Weſen“, welches die Konkordienformel (ed. Müller S. 578) als die richtige Lehre enthaltend, einer Erwänung für würdig befunden hat, entſtanden ſein. Amtlich beteiligt finden wir Spengler bei dem Religionsgeſpräch in Nürnberg im Jare 1525, welches den Sieg der evangel. Sache entſchied (vgl. Preſſel S. 42; Möller, Oſiander S. 57 f.). In demſelben Jare reiſt er nach Wittenberg, um mit Luther und Melanchthon wegen der Gründung einer Schule zu Nürnberg zu verhandeln, und Camerarius ſchreibt es weſentlich ihm zu, daſs man auf dieſen Gedanken kam und mit Melanchthons Hilfe das Schottenſtift zu St. Egidien in ein evangeliſches Gymnaſium umwandelte. Auf ſeinen Vorſchlag kam es auch im Jare 1528

zu der Kirchenvisitation im Nürnbergischen und Brandenburgischen Gebiete u. s. w. Mit den Wittenbergern stand er im steten Verkehr teils direkt, teils durch seinen jungen Freund Veit Dietrich, den bekannten langjärigen Famulus und Hausgenossen Luthers. Eine Reihe zum teil recht ausfürlicher Briefe, in denen er dem Freunde sein Herz ausschüttet (abgedruckt bei M. M. Mayer, Spengleriana pag. 69 ff.), gewären einen schönen Einblick in das reiche fromme Gemütsleben Spenglers, wie sie andererseits das Wachsen seiner evangelischen Erkenntnis, und welchen Anteil er nicht nur an der Entwicklung der Nürnberger Verhältnisse, sondern der gesamten evangelischen Sache nahm, erkennen lassen, auch wie er gelegentlich auf Luther durch Veit Dietrich einzuwirken suchte (vgl. Spengleriana p. 71). Mit ängstlicher Sorge beobachtete er die Kleinmütigkeit Melanchthons wärend der Verhandlungen in Augsburg 1530, als derselbe in trauriger Schwäche nahe daran war, die wichtigsten Errungenschaften des Protestantismus preiszugeben, ja er brauste auf, als er davon hörte, mit hartem Urteil über Melanchthon („So versihe Ich mich auch, Es soll ainer oder zween aygensinnig Kopf, nit alle Christen regirn, furen oder layten, dohin sie Wöllen"), und hielt es für seine Pflicht („in meinem Ampt als ein Christ"), dagegen aufzutreten. Sofort (19. September) schickte er an Luther und Veit Dietrich einen Boten nach Coburg, um sie unter Mitteilung des Vorgefallenen zur entschiedenen Abwehr weiteren Unheils zu ermanen (vgl. Seidemann, aus Spenglers Briefwechsel. Theol. Studien und Kritiken 1878, S. 314 ff.*)). Eine gewisse Spannung in dem Verhältnis zu Melanchthon, der von Spenglers Entrüstung gehört haben mochte, war bald wider ausgeglichen. In dem Sakramentsstreit stand Spengler mit Entschiedenheit auf Seiten Luthers und warnte besonders vor dem Treiben Butzers, dem er von Anfang an nicht traute („der listig verschlagen Butzerus, den ich bishero nye sincerum gefunden hab". Brief an Veit Dietrich vom 20. Februar 1531, Spengleriana 81). Die letzten Jare seines Lebens waren viel durch Krankheit getrübt. Schon im Jare 1530 ließ ihm der Nürnberger Rat „wegen seiner täglichen Schwachheit ein geringes Wäglein" machen. Im Jare 1531 glaubte er sein Ende nahe, aber er genas noch einmal, dank, wie er fest glaubte, dem treuen Gebete der Freunde: „was Communio sanctorum krafft und würckung hat", schrieb er am 31. Juli 1531 an Veit Dieterich, „hab ich in dieser meiner tödtlichen kranckheit wol empfunden". Mit Eifer arbeitete er noch an dem Zustandekommen der Nürnberger Kirchenordnung, und hatte noch die Freude, Luthers Bibelübersetzung vollendet zu sehen und von diesem ein Exemplar mit eigenhändiger Widmung zu erhalten. Am 7. September 1534 wurde er von seinen langen Leiden erlöst. „Wenige", schrieb Camerarius, vermögen jetzt schon zu ermessen, wie viel wir mit diesem Manne verloren haben." In seinem Testamente hatte er ein vollständiges Glaubensbekenntnis niedergelegt, welches Luther im Jare 1535 mit einer Vorrede (Erl. Ausgabe Bd. 68, S. 329 ff.) herausgab.

Ein Verzeichnis seiner Schriften bei Haußdorf, Lebens-Beschreibung eines christlichen Politici Lazari Spenglers ꝛc., Nürnberg 1740, S. 559—565. Wieder abgedruckt wurde in neuerer Zeit die aus dem Jare 1520 herrürende, an Albrecht Dürer gerichtete „Schrift-Ermanung und Vnderweysung zu einem tugenhaften Wandel" (Nürnberg 1830, 4°). Sonst zu vergl. Th. Pressel, Lazarus Spengler. Elberfeld 1862 (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luther. Kirche Bd. VIII). **Theodor Kolde.**

Speratus (Paulus), allbekannt als einer der ersten Sänger der evangelischen Kirche, aber zu wenig bekannt in seiner sonstigen reformatorischen Wirk-

---

*) Spengler hatte am 18. Sept. (a. a. O. 347) an Luther geschrieben, darauf schrieb dieser am 20. die bei de Wette IV. 186 ff. abgedruckten Briefe an Melanchthon und Jonas. Als Spengler dieselben zur Weiterbesorgung erhielt, hatten sich die Dinge in Augsburg geändert, weshalb er, um weitere Mißhelligkeiten zu vermeiden, die Briefe an Luther zurückschickte. (M. Mayer, Spengleriana p. 75 sqq.)

samkeit, namentlich auf dem von dem Mittelpunkt der reformatorischen Bewegung weit abgelegenen Reformationsgebiete, welchem der größte Teil seines öffentlichen Lebens und Wirkens angehörte, war geboren am 13. Dezember 1484 (vgl. Melch. Adami vit. Germ. theol. I, 200) und entstammte einer adeligen schwäbischen Familie von Spretten oder Spretter. Der Name Speratus ist aus latinisirender Umformung des Familiennamens zu erklären und vielleicht beim Übertritt zum Evangelium von ihm angenommen worden. Oft erscheint dieser Name in den Urkunden noch mit dem Beinamen a Rutilis, von Röteln oder von Rotteln, dessen geographische oder genealogische Erklärung noch dahingestellt bleibt. Am nächsten liegt die Vermutung, dass er auf Rottweil hinweise. Neben einer bürgerlichen Familie Spretter in Rottweil war ein adeliges Geschlecht der Spretter in und um Rottweil ansässig und kommt im 17. Jarhundert mit der weiteren Bezeichnung „Spretter von Kreidenstein" vor. (Vgl. Ruckgaber, Gesch. der freien und Reichsstadt Rottweil, 1835, II. Bd., S. 189, und v. Langen, Beiträge zur Geschichte von Rottweil, 1821, S. 386 u. 390.) Ein Johann Spretter, aus Rottweil gebürtig und Pfarrer an der Stephanskirche zu Konstanz, erscheint im Jare 1527 als Prediger des Evangeliums (s. Keim, Schwäbische Reformationsgesch., 1855, S. 105) und wendet sich „aus christlicher Pflicht und natürlicher Liebe, das Reich Gottes zu verkünden" mit einer sehr ausfürlichen „Christlichen Instruktion und wahren Erklärung fürnemlicher Artikel des Glaubens" an den Rat seiner Vaterstadt, um ihn zur Annahme des reinen Evangeliums zu bewegen. Man möchte hiernach auf ein verwandtschaftliches Verhältnis zwischen diesem „Johann Spreter von Rotweil", wie er sich als Verfasser jenes Buches bezeichnet, und unserem Paulus Speratus von Rotteln oder a Rutilis schließen und Rottweil als des letzteren Stammort annehmen. Über die Eltern, die Kindheit und früheste Jugend des P. Speratus wissen wir nichts. Für den Makel unehelicher Geburt, den die fanatischen Mönchstheologen in Wien auf ihn zu werfen suchten, existirt keine andere Quelle, als ihre eigene schmutzige Schmähschrift wider ihn. — Über seinen Bildungsgang haben wir bis jetzt nur die Notiz, dass er in Paris und in Italien längere Zeit Theologie studirt habe. In Paris konnte er nicht unberürt bleiben von dem scharfen antipapistischen Geiste, der zu jener Zeit die Pariser Universität im Gegensatz zu dem vom König mit dem Papst abgeschlossenen Konkordat, durch welches die gallikanische Kirchenfreiheit unterdrückt ward, beherrschte. Und in Italien musste er den Einfluss der mächtigen neuen Geistesbewegung erfaren, welche von den humanistischen Studien ausging und, wenngleich von einer Seite das antike Heidentum repristinirend, doch auch einer positiv evangelischen Richtung den Weg bante und der von Deutschland über die Alpen dringenden reformatorischen Bewegung einen empfänglichen Boden bereitete. Von der Vorbereitung und dem Übergange seines religiösen Lebens zum evangelischen Glauben und reformatorischen Standpunkt ist ebenso wenig etwas bekannt, wie von dem Entwickelungsgange seiner geistigen Bildung. Auch von den ersten Anfängen seines reformatorischen Lebens und Wirkens wissen wir nichts. Dass er einer der ersten war, die beim Beginn der Reformation das Joch des Cölibats abwarfen, ersehen wir aus seinem frühesten uns bekannten Zeugnis wider das Gelübde der Ehelosigkeit, welches er 1522 auf der Stephanskanzel in Wien ablegte und aus sonstigen Aussagen über sich selbst.

Zunächst finden wir ihn 1518 als Prediger zu Dinkelsbühl in Franken, wo er Luthers früheste Schriften mit Begier las. Von hier wurde er im Jare 1519 zum Domprediger nach Würzburg berufen. Zögernd folgte er dem Rufe. Aber Bischof und Kapitel sahen sich in ihm getäuscht wegen des Inhalts seiner Predigten, da er, nach einem gegnerischen Bericht, „gleich anfangs höchst unbescheiden und polternd von der Kanzel predigte, wie wenn ihm verboten worden sei, die Warheit zu verkündigen". Seine Predigten gaben dem Volke das reine Wort Gottes und straften one Schonung die Misbräuche und das kirchliche Verderben. Er kümmerte sich nicht darum, ob er deshalb der ihm in Aussicht gestellten Chorherrenpfründe verlustig gehen würde. Ein Teil der Stiftsgeistlich-

keit war geneigt, die Seelenmessen abzuschaffen. Luthers Lehre drang immer mächtiger ein. „Der gemeine Mann", so klagte man, „sei schon von dem Gift derselben angesteckt". Sperat wurde der Unruhestiftung von seinen Feinden beim Bischof und dem Kapitel angeklagt. Seines Bleibens konnte deshalb nicht lange dort sein. Er wurde ausgewiesen. (Vgl. Scharold, Luth. Ref. in nächster Beziehung auf das damalige Bistum Würzburg, 1824, S. 136 f.; de Wette, Luthers Briefe II, S. 448). Darauf wurde er von dem Kardinal Matthäus Lang, dem Erzbischof von Salzburg, als Domprediger an die dortige Kathedrale berufen.

Sperats Wirksamkeit in Salzburg fiel mit der des Johann Staupitz, des früheren sächsischen Augustiner-Provinzials, eine Zeit lang zusammen. Denn seit 1518 war dieser geistliche Vater Luthers, dem er noch in Augsburg vor Cajetan ein treuer Beistand gewesen war, in Salzburg, wo er, durch die List des Kardinals Matthäus als Abt der Abtei St. Peter in stiller verborgener Wirksamkeit lange von Luther getrennt, der Mittelpunkt einer namentlich unter den Bergleuten um sich greifenden evangelischen Bewegung wurde, one öffentlich für das Evangelium entschieden aufzutreten. Es sammelte sich um Sperat eine Schar von entschiedenen evangelischen Christen, denen er später in einer Zuschrift bezeugt, dass sie treu zum Evangelium hielten, „obwol des Widerchrists Schergen und Stockmeister ihnen auf dem Halse säßen, vor denen sich Niemand regen dürfe" (vgl. Hillinger, Beitrag zur Kirchenhistorie des Erzbisth. Salzburg, S. 129). Die Ursache seines Wegganges von Salzburg ist uns nicht näher bekannt. Auch in Augsburg soll er das Evangelium gepredigt haben. Aber darüber fehlt es an jeder verbürgten Nachricht. Wir finden ihn Anfangs 1521 in Wien.

Je mehr sich hier das Volk und eine nicht geringe Zal von Gelehrten der Universität dem Lichte des Evangeliums zuwandte, desto feindlicher war die Stellung der theologischen Fakultät zu der unaufhaltsam eindringenden reformatorischen Bewegung. Unter solchen Umständen konnte der fast ein Jar als Privatmann in Wien lebende Sperat mit seinen evangelischen Überzeugungen nicht lange verborgen bleiben. Es bot sich ihm bald eine Veranlassung, sie mit energischem Freimut öffentlich auszusprechen. Durch eine großes Aufsehen erregende Predigt, welche ein Mönch, ein „großbäuchiger Schreier", zur Verteidigung des Cölibats hielt, sah er sich herausgefordert, in evangelischer Weise die Heiligkeit des Ehestandes gegen die mönchische Verlästerung desselben in Schutz zu nehmen und die ganze herkömmliche Theorie und Praxis der Gelübde als Widerspruch mit dem Evangelio und insbesondere mit dem mit der heiligen Taufe verbundenen Universalgelübde darzustellen. Er tat das in seiner berühmten Predigt über die Anfangsworte der Epistel des 1. Epiphaniensonntages, Röm. 12, 1 f., welche er mit bischöflicher Genehmigung am 12. Januar des Jares 1522 auf der Stephanskanzel hielt und später auch Luthern, der ihr großes Lob spendete, zusandte. (Nach seiner Ankunft in Königsberg mit einer Vorrede an den Hochmeister Albrecht und einem darauf bezüglichen Briefe Luthers (s. de Wette-Seydemann Bd. VI, S. 32 f.) in Königsberg im Jare 1524 gedruckt unter dem Titel: „Von dem hohen Gelübd der Tauff, sammt andern, Ein Sermon zu Wienn ynn Oesterreych geprediget"). Die theologische Fakultät ließ sofort den Inhalt der Predigt als einen ketzerischen untersuchen und stellte acht Artikel aus demselben zusammen, welche die Grundlage einer Anklage wider ihn vor dem Bischof bildeten und unter dem Titel erschienen: „Die irrigen Artikel voller Ergernuß und Ketzerei, so neulich am Sonntag, am 12. Tag des Jenners, auff dies 22. Jahr in St. Stephans Kirchen zu Wien von einem Doctor, Paul Speratus genannt, seind gepredigt worden". Sperat, schutzlos der Wut seiner Feinde preisgegeben und durch keine Rücksichten zum Bleiben genötigt, kehrte Wien den Rücken. Nachdem er dreimal öffentlich vorgeladen und nicht erschienen war, wurde er durch öffentlichen Anschlag als ein nach kanonischem Recht Exkommunizirter erklärt. Sein Wort war auf empfänglichen Boden gefallen. Er bezeugt selbst, wie Viele im Volke und unter den Gelehrten ihm beigestimmt hätten, und „das Wort Gottes nur heimlich stehlen müssten". Die allen Predigern Wiens befohlene öffentliche

Widerlegung der von Sperat vorgetragenen Lehren war das beste Mittel, sie noch weiter zu verbreiten.

Die Kunde von diesen Wiener Vorgängen war bald zu den Evangelischen in Ungarn gedrungen. Von Ofen her, wo die Reformation bereits begeisterten Anhang gefunden, erging an Sperat der Ruf zu einem Predigtamt. Aber die Wiener Theologen wußten es durch ihre Verleumdungen gegen ihn bei dem schwachen König Ludwig durchzusetzen, daß seine Reise nach Ofen verhindert und er aus Ungarn ausgewiesen wurde. Nun zog es ihn nach Böhmen, wo die seit Luthers Auftreten neu angeregten vorreformatorischen Bewegungen jetzt in hohen Wogen gingen. Sein Ziel war zunächst Prag, von wo er nach Oberdeutschland zurückgehen wollte. Allein auf der Reise durch Mähren wurde er in Iglau von dem Abte des Dominikanerklosters aufgefordert, die Predigerstelle an der Klosterkirche anzunehmen. „Euer Wolf, der Abt", schreibt er später den Iglauern, „begehrte mein und nahm mich an zu einem Prediger, versah sich aber nicht, daß ich das Evangelium predigen sollte". Das Evangelium fand freudige Aufnahme. Rat und Bürgerschaft schlossen sich ihm mit Begeisterung an, wärend der Abt und die Mönche zu gewaltsamen Verfolgungen sich anschickten. In öffentlicher Versammlung auf dem Rathause schwor man ihm Schutz und Sicherheit gegen seine Feinde und treues Verbleiben beim Evangelio, und beschwor ihn, als Hirt bei seiner Gemeinde treu zu verharren. In diesem Augenblicke der Begeisterung wurde der Bund zwischen Sperat und seinen Iglauern geschlossen, dessen lang abgewehrte Lösung später durch die Not der Zeit und durch die Erschlaffung des anfänglichen Mutes und Eifers der Iglauer Gemeinde herbeigefürt wurde. Die schnelle, hoch aufflammende Begeisterung für die Sache des Evangeliums und für seine Person war der Art, daß er schon damals die Besorgnis vor einem tiefen Heruntersinken derselben hegte.

Seine Wirksamkeit konnte auf die engen Grenzen der Iglauer Gemeinde nicht beschränkt bleiben, sondern erstreckte sich über ganz Mähren, wo überall der empfänglichste Boden für den Samen des Evangeliums vorhanden war. Er trat in enge Beziehungen zu den Männern, die in Böhmen und Mähren der freien evangelischen Richtung Ban gebrochen hatten. Er verkehrte mit angesehenen Adeligen, welche auf ihren Gütern die verfolgten Brüder sich hatten ansiedeln lassen und gegen ihre Feinde beschirmten. Er erscheint bald als Vermittler in dem lebhaften Verkehr, in welchen die böhmischen Brüder schon vor seiner Ankunft mit Luther getreten waren. Seine Korrespondenz mit Luther 1522 teils über seine eigenen Angelegenheiten, teils über Lehrfragen namentlich in Bezug auf das Abendmal, worüber er mit den böhmischen Brüdern zu keinem befriedigenden Abschluß hatte kommen können, charakterisirt das Verhältnis, in welchem er als Lehrer des Evangeliums zu den Brüdern und zugleich als ein Lernender zu Luther als seinem Lehrer stand. (Vgl. de Wette, L. Br. II, 208 f. u. Seydemann-de Wette VI, 33 f.)

Der immer tieferen Befestigung in der evangelischen Warheit und ihrer freimütigen Verkündigung folgte bald die Bewärung durch Verfolgungen und schwere Leiden. Der durch den Abfall von Rat und Bürgerschaft erbitterte Abt von Iglau erhob eine Anklage wider ihn beim Bischof Stanislaus Thurzo von Olmütz, der als Beichtvater und geistlicher Rat des unerfarenen Königs Ludwig, entschiedener Feind des Evangeliums und Verfolger der Brüder, ein königliches Mandat nach dem anderen, eins immer strenger als das andere, gegen die Bürgerschaft von Iglau erwirkte, um die Entlassung des Sperat von ihnen zu erzwingen. Vergebens bemühten sich Sperat und die Abgeordneten der Stadt, ein Verhör zu erlangen, um sich zu verantworten. Vergebens verwendete sich die ganze Landschaft Mährens für die bedrängte Stadt. Diese ließ nicht von ihrem Sperat. Er verwaltete unbeirrt das von ihr ihm übertragene Amt fort. Das endlich zu Olmütz im Sommer 1523 festgesetzte Verhör, zu welchem Sperat mit einigen Deputirten von Iglau sich gestellt hatte, wurde durch den Bischof hintertrieben. Statt nach langem Warten ein Verhör vor dem König zu erlangen, wurde er, indem der König Olmütz verließ, auf königlichen Befehl in ein Ge-

fängnis geworfen, in welchem es ihm zuerst sehr hart erging. Am Tage nach seiner Gefangensetzung wurden auf dem Markte die aus den Häusern und Buchläden zusammengeholten lutherischen Schriften, darunter auch die lutherische Übersetzung des Neuen Testaments, auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Man bedrohte auch ihn mit dem Feuertode, wenn er, der Ketzerei überwiesen, nicht widerrufen würde. Für den Fall, dass seine Wiener Feinde auf sein Schicksal einen Einfluss bekommen sollten, setzte er im Kerker die mit seinen Papieren und Büchern ihm weggenommene Gelübdepredigt aus dem Gedächtnis wider auf, „verhoffend nicht in anderer Gestalt und Meinung, als er sie zu Wien gehalten", um sie bei seiner Verteidigung zu gebrauchen. Aber ein Vierteljar saß er gefangen, one ein Verhör zu erlangen. Wärend dieser Zeit verfasste er nach der von dem Iglauer Stadtschreiber Martin Leopold von Löwenthal verfassten Historia Sperati (im Iglauer Stadtarchiv) das Lied: Es ist das Heil uns kommen her ꝛc. Viel Liebe wurde ihm wärend seiner Haft von einzelnen Evangelischen im Stillen erwiesen. Aber auch viele schwere Anfechtungen hatte er, immer den Tod vor Augen oder doch in peinvoller Ungewissheit über sein Schicksal, in seinem inneren Leben zu bestehen. Dazu kam die Erfüllung seiner Befürchtungen wegen der Iglauer, von denen unter den fortgesetzten Drohungen der Feinde ein Teil abtrünnig, ein anderer Teil wenigstens furchtsam und mutlos geworden und geneigt war, lieber seine Person zu opfern, als über die Stadt Bann und Interdikt kommen zu lassen. Das Verhalten der eingeschüchterten Iglauer in seiner Angelegenheit entsprach nicht dem Schwur, durch den sie sich einst, von Begeisterung fortgerissen, mit ihrem Hirten auf Tod und Leben verbunden und Leib und Gut für das Evangelium zu opfern gelobt hatten. Doch seine Feinde hatten zu früh über ihn als einen unzweifelhaft dem Tode Verfallenen triumphirt. Die Fürsprache einflussreicher Gönner, darunter auch der Markgrafen Albrecht und Georg von Brandenburg, deren Stimme am Hofe viel galt, und die Furcht vor einem Aufstande in Mähren, zu welchem der Scheiterhaufen Sperats das Signal gewesen sein würde, hatten seine Freilassung, mit der aber auch das strengste Verbot des Predigens in Iglau verbunden war, zur Folge. Rat und Bürgerschaft wagten nicht, dem königlichen Verbot zuwiderzuhandeln, wärend er im Fall ihrer Bereitwilligkeit entschlossen war, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Sie entließen ihn mit einem Empfehlungsbrief (vom 7. Sept. 1523), in welchem sie ihn als ihren treuen Verkündiger des Wortes Gottes anderen „Freunden und guten Herrn" empfahlen und, aus Furcht die eigentliche Ursache seines Weggangeſ von ihnen verschweigend, vorgaben, er gehe „eine Zeit lang an andere End' und Land, um sich die wärend seines Gefängnisses durch ein grausam Feuer mit all seinem Hab und Gut verlorenen christlichen Bücher wider zuwege zu bringen" (s. das gelahrte Preußen I, 304). Unter dem Schutze seiner angesehenen Freunde hielt er sich noch eine Zeit lang in Mähren auf. Wir finden ihn z. B. in Trebitz, einem der Hauptsitze der mährischen Brüder. Durch Böhmen, von wo er aus Prag seiner Gemeinde in Iglau erklärt, dass er sein beim Abschied ihr gegebenes Wort, sich als ihren Hirten auch ferner zu betrachten, halten werde, nahm er seinen Weg nach Wittenberg.

Hier finden wir ihn bald als Teilnehmer an der litterarischen Tätigkeit Luthers, besonders als Übersetzer einiger lateinischer Schriften Luthers, die er mit erläuternden Vorreden und Zueignungsschreiben an seine früheren Gemeinden versah. So gab er (1524) folgende drei Schriften Luthers in deutscher Übersetzung heraus: die Streitschrift wider den Dominikaner Ambrosius Catharinus vom Jare 1521 über die Frage, ob der Papst der Antichrist sei (Walch, L. W. Th. 18, S. 1751), die Schrift an die Prager: de instituendis ministris ecclesiae, vom Jare 1523, mit einer Zuschrift an die Christen in Salzburg und Würzburg unter dem Titel: Wie man Diener der Kirche wälen und einsetzen soll (Walch Thl. 10, 1814), und die formula missae vom Jare 1523 mit einer Dedikation an die Gemeinde zu Iglau (Walch Thl. 10, S. 2744 ff.). Ferner war Sperat in Wittenberg Luthers Mitarbeiter an der ersten Sammlung deutscher evangelischer Lieder, die unter dem Titel: „Etliche christliche Lieder, Lobgesänge und Psal-

men ꝛc., Wittenberg" im Anfange des Jares 1524 erſchien und in welcher ſeine drei bekannteſten Lieder: „Es iſt das Heil uns kommen her", „Hilf Gott, wie iſt der Menſchen Noth" und „In Gott glaub' ich, daß er hat" enthalten ſind. (Vgl. Lic. K. F. Th. Schneider, Dr. M. Luther's geiſtl. Lieder, Berlin 1856, 2. Aufl. S. XXII f.) In Wittenberg verfaſste er ferner eine Streitſchrift gegen die Wiener Theologen. „Der Wiener Artikel wider Dr. P. Sp. ſamt ſeiner Antwort", welche am Anfange des Jares 1524 zuſammen mit einer von Luther zur Verteidigung des jungen Münchener Magiſters Arſacius Seehofer verfaſsten Streitſchrift gegen die Ingolſtädter Theologen erſchien, und jene acht aus ſeiner Wiener Predigt gezogenen ketzeriſchen Artikel, die er nach vergeblichem Bitten bei der Fakultät durch einen Freund aus Wien erhalten hatte, mit ſehr derben Worten abfertigte (ſ. Rabus, Märtyrerbuch V, f. 135). Die Erwiderung darauf war eine Schmähſchrift voll gemeinſter Schimpfreden. An die Iglauer richtete er zu ihrem Troſt, aber auch zu ihrer Züchtigung wegen ihrer Menſchenfurcht und Kreuzesflucht, die herrliche Schrift: „Wie man trotzen ſoll aufs Kreuz, wider alle Welt zu ſtehn bei dem Evangelio, — nach der gefenknuß zum newen Jahr gedruckt zu Wittenberg 1524", eine Schrift, die wichtiges Material zu ſeiner bisherigen Geſchichte enthält und zugleich einen Blick in das innige Verhältnis, in welchem er zu den Iglauern ſtand und trotz der Trennung blieb, tun läſst.

Durch ſein Wort an die Gemeinde zu Iglau gebunden, konnte er den Ruf nach Preußen, der auf Luthers Empfehlung durch den Markgrafen Albrecht in Wittenberg an ihn erging (de Wette, Luth. Br. II, 526 f.), nicht annehmen, one gewiſs zu ſein, daſs man ihn jetzt nicht nach Iglau zurückrufen werde. Dies geſchah nicht. Eine Reiſe nach Iglau gab ihm Gewiſsheit darüber und Freiheit für ſein Gewiſſen. Die Umſtände waren noch nicht der Art, daſs man es hätte wagen mögen, ihn zurückzurufen. Mit Bewilligung der Iglauer, aber auch mit dem Verſprechen, auf ihren Ruf unter günſtigeren Umſtänden als ihr Hirt wider zu ihnen zu kommen, nahm er die Berufung nach Königsberg an. Im Spätſommer des Jares 1524 kam er hier an, von Luther als ein dignus vir et multa perpesſus an Johann Briesmann, den erſten Reformator Preußens, mit dem er fortan durch innige Freundſchaft verbunden war, herzlich empfohlen. Wärend Albrechts Abweſenheit in Deutſchland hatte in Königsberg das Evangelium durch Briesmanns und Joh. Amandus' Predigt ſchnell Eingang gefunden. Aber durch des letzteren unbeſonnenen Eifer war im Volke eine bedenkliche aufrüreriſche Bewegung hervorgerufen worden, welche zu Kloſter-, Altar- und Bilderſtürmerei fürte und das Werk der Reformation in ſeiner ruhigen, ordnungsmäßigen Entwickelung ernſtlich bedrohte. Amandus wurde ausgewieſen. Sperat verwaltete zunächſt das durch ſeinen Weggang erledigte Pfarramt in der Altſtadt und erfüllte die ihm von Albrecht ausdrücklich geſtellte Aufgabe, durch die beſonnene Verkündigung des Evangeliums die Ruhe und Ordnung in der Gemeinde wider herzuſtellen. Nach Jaresfriſt war die Umwandlung des Ordensſtates in ein Herzogtum vollzogen, ſodaſs Sperat Albrecht bei ſeinem Einzuge in Königsberg als Herzog begrüßen konnte. Fortan wirkte er, nun als deſſen Hofprediger berufen, im Bunde mit Briesmann und dem nach ihm in das Pfarramt der Altſtadt berufenen Joh. Poliander zur weiteren Durchfürung und Befeſtigung der bereits in Ruhe und Ordnung eingefürten Reformation in Preußen.

Seine preußiſche Wirkſamkeit umfaſst 27 Jare, von denen er 6 Jare als Hofprediger in Königsberg und 21 Jare als Biſchof von Pomeſanien in Marienwerder wirkte. In dieſer langen Zeit hat er einen großen, wenn nicht den größten Anteil an der grundlegenden Geſtaltung der evangeliſchen Kirche Preußens in Verfaſſung, Kultus, Lehre und Leben.

Als Hofprediger zu Königsberg wurde er (März 1526) mit dem Hauskomthur Andreas von Waiblingen vom Herzog und den beiden evangeliſchen Biſchöfen durch ein Viſitationsmandat beauftragt, die unter ſeinem und der übrigen Prediger Beirat entworfene und vom Landtage (im Dezember 1525) einſtimmig angenommene Kirchenordnung in den Gemeinden durchzufüren und die Grundlagen

des neuen Kirchenweſens zu legen. Ferner trug er weſentlich zur Entwickelung des liturgiſchen Teils des Gottesdienſtes bei. Er dichtete Lieder für die Gemeinde, die er zum Teil auch mit von ihm ſelbſt komponirten Melodieen verſah. In einem Sammelbande der Königsberger Bibliothek finden ſich unter ſeinem Namen drei Lieder mit Melodieen: 1) der 37. Pſalm: Erzürn' dich nicht; 2) eine Dankſagung nach der Predigt: Gelobet ſei Gott, unſer Gott, daſs er uns geſpeiſet hat mit ſeinem Wort, der Seelen Brod; und 3) Sey Lob und Ehr' mit hohem Preis (die beiden letzten Verſe von: Es iſt das Heil).

Ebendaſelbſt finden ſich zwei Liederſammlungen, von denen die eine ganz gleich mit jenem kleinen Heft von 3 Liedern ausgeſtattet erſcheint, die andere „gedruckt zu Königsberg in Preußen im J. 1527" auf jene als von ihm herausgegeben zurückweiſt. In Form und Inhalt derſelben iſt die Sperat'ſche Art nicht zu verkennen; daher nehmen wir an, daſs er der Verfaſſer ſei. Die Kirchenordnung enthielt die Vorſchrift, daſs an den Feſten die „ſonderlichen deutſchen Geſänge von ſolchen Feſten" geſungen werden und die Apoſtel wie andere heilige Perſonen der Schrift (one jedoch die bisherigen Feiertage für dieſelben zu halten) den Gemeinden im Gedächtnis bewart bleiben ſollten, da es gut ſei, „daſs man ſolche chriſtliche Exempel, ſo viel man aus gewiſſer heiliger Schrift haben möge, dem Volke vorbilde". Dieſer Vorſchrift entſprechend, enthält die erſtere Sammlung ihrem Titel gemäß „Etliche Geſänge, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Chriſti und Opferung der weiſen Heiden, auch im Symeon, allen Heiligen und Engeln gelobt wird, Alles aus Grund göttlicher Schrift". Nach der Vorrede, welche die alten, der Schrift widerſprechenden Geſänge auf dieſe Heiligen verwirft, ſoll durch dieſe rein aus der Schrift geſchöpften Lieder Gott der Herr in dieſen ſeinen Heiligen für die „unausſprechliche wunderbarliche Woltat, aus lauter Gnaden ihnen ohne alles ihr Verdienen bewieſen", gelobet und um ſeine „grundloſe Barmherzigkeit, uns ſeinen armen Kreaturen dergleichen unverdiente Gnade auch zu verleihen", angerufen werden. Die andere Sammlung hat den Titel: „Etliche neue verdeutſchte und gemachte in göttlicher Schrift gegründete chriſtliche Hymnen und Geſänge", und iſt nach der Vorrede, die auf jene Sammlung und auf andere bereits verdeutſchte und neu verfaſste Feſtlieder zurückweiſt, zu dem Zweck veranſtaltet, „damit alſo durchs ganze Jar auf ein jedes Feſt (das chriſtlich gehalten werden mag) ſolcher deutſcher Geſänge Gott zu Lob und Beſſerung des Volks deſto mehr zuſammengebracht werden mögen". In dem Entwurf zu einer Kirchenordnung weiſt Sperat ſpäter auf „allerlei im Druck ausgegangene Geſänge hin", welche das Volk, namentlich die Jugend, einem herzoglichen Mandat von 1530 gemäß durch fleißigen Unterricht der Pfarrer und Lehrer und auf Antrieb der Obrigkeiten „ſingen lernen" ſollte.

Aus Gründen, die teils in ſeiner Eigentümlichkeit, teils in ſeiner unmittelbaren Beziehung zum Hofe lagen, ſah ſich Sperat als Hofprediger zuletzt in einer ſchwierigen Lage, die ihn in ſeiner Wirkſamkeit wenig Freude und Befriedigung finden ließ. Wir ſehen das aus einem Briefe vom 9. Februar 1528 an J. Briesmann, der damals in Riga wirkte. Er klagt, wol im Hinblick auf die trotz ſeiner mühevollen Mitwirkung noch immer nicht geordneten kirchlichen Verhältniſſe, über die Verwirrung der res Borussiacae, über die den drohenden Gefaren gegenüber Friede, Friede! rufenden aulici, über das unchriſtliche Leben, durch welches bei den Papiſten der Name Chriſti verraten werde, „quem jam tandem non vita exprimimus, cujus verbum nos habere jactamus". Insbeſondere klagt er über das Eindringen der Sektirer, über die Zwiſtigkeiten, die ſie anſtifteten, über die primarii autores der Sekten, die ihren Einfluſs beim Herzog mit Erfolg geltend machten. Hi anabaptistis colludunt, isti sacramentariis accedunt, alii prae contemtu vulgarium data opera semper nova in medium producere contendunt, h. e. ex Christo bestiam multorum capitum statuere. Er klagt endlich über ſich ſelbſt, über das Hindernis, welches ihm ſein Dialekt bereite, er könne salva conscientia vix in aula vivere. Displicet hodie Borussia, ruft er aus, nec spero unquam placiturum melius! Doch im Frühling 1529 ſchreibt er an Briesmann als primum omnium amicorum, daſs er nach dem un-

abänderlichen Ratſchluſs Gottes „in dieſem ſeinem Ägypten“ zu bleiben feſt entſchloſſen ſei, Aegyptum pro paradyso habiturus, quia sic voluntas domini. Im Herbſt desſelben Jares ſtarb der pomeſaniſche Biſchof Erhard von Queiß, der mit dem ſamländiſchen Biſchof Georg von Polenz das erſte leuchtende Beiſpiel eines öffentlich und rechtlich vollzogenen Übertritts der biſchöflichen Auktorität zur Reformation gegeben hatte.

Es bezeugt das hohe Vertrauen des Herzogs Albrecht zu Sperat, daſs er ihn zum Biſchof von Pomeſanien berief. Wenn jene Klageworte Sperats an Briesmann nach verſchiedenen Seiten hin die äußerſt ſchwierigen und zerfarenen Verhältniſſe der neuen Kirche zu dieſer Zeit andeuten, ſo laſſen ſie zugleich die großen, verwickelten Aufgaben erkennen, deren Löſung er mit dem Biſchofsamt übernahm, und unter deren Druck er wärend ſeiner ganzen 21järigen biſchöflichen Wirkſamkeit zu ſeufzen hatte. Denn das kirchliche Terrain, welches hier anzubauen war für das Reich Gottes, war ein hartes und verwildertes ſondergleichen. Die hergebrachte Zucht- und Ordnungsloſigkeit wollte der neuen, mit kräftiger Hand von ihm gehandhabten Ordnung und Zucht nicht weichen. Auf dem wüſten Boden des ſittlichen Lebens, auf welchem noch die Dornen und Diſteln des alten Heidentums üppig genug wucherten, ging es mit der Pflanzung eines neuen warhaft chriſtlichen Lebens durch die Verkündigung des Wortes Gottes nur äußerſt langſam vorwärts. Und dies der allgemein geltend und herrſchend gewordenen Art der lutheriſchen Reformation zur Laſt legend, wuſsten ſich die Anabaptiſten und Sakramentirer Eingang zu verſchaffen, welche die eben entſtehende kirchliche Ordnung unterwühlten und das mit Mühe Angebaute und Aufgebaute wider zu zerſtören drohten. In dieſen drei Hauptbeziehungen fehlte es Sperat, wärend er ſeinen ausgedehnten Sprengel von Marienwerder, dem pomeſaniſchen Biſchofsſitze aus, verwaltete, nicht an ſchwerer Arbeit, an hartem Kampf. Es gilt von der ganzen Zeit dieſer Wirkſamkeit, was er bald nach dem Antritt derſelben an Briesmann ſchrieb: Sum ego in officio nunc omnium laboriosissimo; tenet sollicitudo commissarum ecclesiarum, cui negotio vix ego senex jam sufficio; praeligerem privatus vivere, si liceret.

Zuerſt verdient in ſeiner biſchöflichen Tätigkeit ſein Mitwirken zum Ausbau der Verfaſſung und zur Organiſation des kirchlichen Lebens hervorgehoben zu werden. Gleich nach ſeinem Amtsantritt folgte auf die Einrichtung von Archipresbyteratsſynoden, die bereits auf der Kirchenviſitation von 1529 getroffen war, die Einfürung der Provinzialſynoden, auf welchen, wie es in dem herzoglichen Ausſchreiben zu einer derſelben in Marienwerder heißt, „Gott zu Lob, zu Beſſerung der Untertanen, auch zu Förderung ihrer Seelen Heil und Seligkeit“, alle geiſtlichen Gebrechen verhört und davon aus der Schrift gehandelt und gebeſſert und auch chriſtliche statuta synodalia publizirt werden ſollten“. In Verbindung mit dem ſamländiſchen Biſchof beſorgte Sperat am Anfange des Jares 1530 die Herausgabe eines Kirchenbuches, welches 1) ſogenannte constitutiones synodales und 2) die Kirchenordnung von 1525 in einer erweiterten Geſtalt unter dem Titel: articuli ceremoniarum e germanico in latinum versi et nonnihil locupletati enthielt. Die Biſchöfe erklären in der vom 7. Januar aus Königsberg „e loco synodali“ datirten Vorrede, daſs hier das Reſultat von den Verhandlungen dreier Synoden vorliege, die ſie beide an drei Orten gehalten und auf denen ſie mit auserwälten Männern über folgende Hauptſtücke brüderlich verhandelt hätten: de doctrina pietatis, de traditionibus hominum, de ceremoniis, de judiciis ecclesiasticis, de moribus et vita, de officio, de duplici honore ecclesiae ministrorum, deque aliis ejusdem negotii articulis. Die Geiſtlichen ſollten in dieſer Schrift teils eine Anweiſung zu gleichmäßiger geordneter Verwaltung ihres Amtes, teils einen kurzen Inbegriff der evangeliſchen Lehre, der ihnen nächſt der heil. Schrift in Ermangelung anderer Bücher zur Anleitung dienen ſollte, empfangen. Das neue Kirchenbuch beſtand demnach teils aus der durch Zuſätze erweiterten erſten Kirchenordnung, teils aus einem kurzen Lehrbuch über die Hauptartikel des evangeliſchen Glaubens auf Grund der heil. Schrift als alleiniger Quelle und Norm des Glaubens. Unter jenen Zuſätzen iſt der bedeutendſte der

zum Abſchnitt von der Predigt. Er fordert, daſs nichts als Gottes Wort gepredigt werde, im Gegenſatz gegen impetuosos quosdam concionatores, „die ungeberdig gegen Papſt, Biſchöfe und Mönche, gegen Könige, Fürſten und alle weltliche Macht eiferten und das Volk aufregten, ſtatt es durch Einpflanzung des Evangeliums in die Herzen zu beſſern". — Dieſer erweiterten Kirchenordnung gemäß bemühte ſich Sperat durch Viſitationen in ſeinem Sprengel einen geordneten Zuſtand des kirchlichen Lebens herbeizuführen. Aber ſein Viſitationsbericht vom Jare 1538 bezeugt, wie viel an dem gehofften Erfolge fehlte. Da man ſich oft mit der Unbekanntſchaft der kirchlichen Ordnung entſchuldigte, ſo hatte Sperat eine Zuſammenſtellung der kirchlichen Beſtimmungen der Landesordnung und der außer ihr erlaſſenen fürſtlichen Verordnungen gemacht, Erklärungen, Verbeſſerungen, Zuſätze hinzugetan und alles „in ein Libell gebracht" dem Herzog zur Veröffentlichung durch den Druck empfohlen. Mehrere Jare vergingen, one daſs Sperats Rat ausgefürt wurde. Endlich wurde auf dem Landtage von 1540 eine neue Kirchenordnung, die „Artikel von Erwälung und Unterhaltung der Pfarrer, Kirchenviſitationen und was dem Allen zugehörig", eine Verbeſſerung und Erweiterung der kirchlichen Beſtimmungen der Landesordnung, feſtgeſtellt. Den Entwurf dazu machte Sperat, und in dieſen Entwurf ging Vieles von jener früheren Zuſammenſtellung über. Wir ſehen daraus, mit welcher Sorgfalt und Gewiſſenhaftigkeit er auch alle äußeren kirchlichen Angelegenheiten behandelte, indem er die Verwirrung derſelben als eines der Haupthinderniſſe für die gedeihliche Entwickelung des inneren Lebens der Kirche erkannte. Beiſpielsweiſe ſei nur hingewieſen auf den unermüdlichen Eifer, mit welchem er das Einkommen ſeiner Pfarrer zu erhöhen ſuchte, oder jeglicher Beeinträchtigung derſelben, ſelbſt wenn ſie durch Beſteuerung von ſeiten des Herzogs geſchah, entgegenwirkte. „Den Dienern des Worts", ſagt er in jenem Entwurf, „gehört die Verſorgung vor allererſt. Wenn die nicht predigen, ſo liegt das andere alles darnieder. Wenn aber Gottes Wort rechtſchaffen durch die Prediger gehört wird, mag alles Andere nachfolgen".

Bei allem Bemühen um die Herſtellung äußerer kirchlicher Ordnung und um den Ausbau der Verfaſſung der neuen Kirche hatte Sperat als Zweck, zu deſſen Verwirklichung ſie ihm nur das Mittel ſein ſollte, immer die Pflanzung eines warhaft evangeliſchen Glaubenslebens vor Augen. Dies ſieht man z. B. aus der biſchöflichen Anſprache, mit welcher die „constitutiones synodales" veröffentlicht wurden, aus dem Viſitationsbericht vom Jare 1538, und aus dem Umſchreiben vom März 1542 wegen einer vorzunehmenden Viſitation. Er klagt immer von neuem über die Unwiſſenheit des Volkes in den Glaubenswarheiten, über die Vernachläſſigung des Kirchenbeſuches von ſeiten der Vornehmen und Geringen, über die fortdauernde Verachtung der Gnadenmittel, über die trotz des aufgegangenen Lichts des Evangeliums eingebrochene Herrſchaft von Sünden und Laſtern, die den Feinden der Warheit willkommenen Anlaſs zur Verläſterung derſelben darböten. Die Rohheit und Verwilderung des Volkes war ſo groß, daſs er die Anwendung äußerer Zuchtmittel empfahl, um dasſelbe zum Kirchgang und Anhören der Predigt anzuhalten. Er wäne zwar nicht, erklärt er, daſs die Gottloſen durch Zwang zum Glauben zu bringen ſeien; aber die Obrigkeit dürfe das Volk nicht alſo nach ſeinem Willen hingehen laſſen, ſondern ſei ſchuldig, „mit Güte oder Ungüte" es zu dem, was Mittel zur Seligkeit iſt, zu treiben, damit es keine Entſchuldigung habe, beſonders weil die Prediger ſolche Gewalt nicht hätten. Der größte Übelſtand war aber der, daſs es an tüchtigen evangeliſchen Predigern mangelte. Er klagt über den Mangel an Bildung und theologiſchem Wiſſen bei einem großen Teile der Geiſtlichen. Er gibt ihnen Anweiſung, wie ſie predigen und unterrichten ſollen, um das Volk zu einem waren chriſtlichen Leben zu füren. Er verteilt unter ſie die lutheriſchen Poſtillen, die der Herzog aus Wittenberg verſchrieben hatte, damit die Schwachen daraus mit Weglaſſung der Polemik gegen Papſttum und Mönchstum den Inhalt ihrer Predigten ſchöpften.

Was ſeine Wirkſamkeit hinſichtlich der Lehrentwickelung in der evangeliſchen Kirche Preußens betrifft, ſo iſt das Vorwiegende darin die Richtung auf das

Praktiſche, auf das Hineinbilden der lauteren Warheit des Evangeliums in das Leben des Volks, und in die Formen und Ordnungen des kirchlichen Lebens. Er iſt ganz und gar nicht ein Mann abſtrakter Doktrin. Glaubenslehre und Glaubensleben faſst er ſtets in ihrer unzertrennlichen Einheit ins Auge. Wenn er die Geiſtlichen zur immer völligeren Abwägung der reinen Lehre des Wortes Gottes ermuntert, ſo hat er dabei ſtets die Pflanzung eines neuen Lebens in den Gemeinden im Auge. Als Leitfaden für die Predigt und den Unterricht ſollte den Geiſtlichen nächſt der Schrift, als der alleinigen Quelle der Warheit, jener Inbegriff der Hauptſtücke der evangeliſchen Lehre dienen, den er beim Beginn ſeines biſchöflichen Amtes mit ſeinem Mitbiſchof herausgab. Kurze Zeit darauf ward durch Herzog Albrecht die Augsb. Konf. eingefürt und die Biſchöfe erließen eine Verordnung, welche allen Lehrern der Kirche gebot, dieſem Bekenntnis gemäß das Wort Gottes zu predigen und jegliches Dawiderlehren mit Ausſchließung aus der Kirche bedrohte (cf. Mislenta Manuale Pruthenicum p. 80 u. Histor. August. Conf. in Prnss., Regiom. Progr. 1832). Dieſe energiſche Geltendmachung einer feſten Doktrin hatten einen zwiefachen ſpeziellen Grund, teils in dem niederen Grade der evangeliſchen Erkenntnis bei den meiſten Geiſtlichen, teils in dem immer weiteren Umſichgreifen der ſpiritualiſtiſchen Doktrinen der Anabaptiſten und Sakramentirer, welche von Außen her in die preußiſche Kirche eindrangen. — Schon 1525 hatte der mit den Zwickauer Propheten von Luther und Melanchthon in Wittenberg bekämpfte Martinus Cellarius den Weg nach Preußen gefunden. Sperat berichtet an Luther, daſs derſelbe, wie es ſcheine, ein Menſch von Münzer'ſchem und Karlſtadt'ſchem Geiſte ſei und deshalb in leichten Gewarſam gebracht worden ſei, ne vagabundus in urbe virus spargeret, donec probabitur ipsius spiritus. Er ſchrieb noch in demſelben Jare eine refutatio opinionis de interitu impiorum et superstite regno piorum in hac mortali carne super terram futuro contra judicium M. Cellarii super eadem re concionatoribus Regii Montis Boruss. oblatum. — Beſonders von zwei Seiten her fand die ſpiritualiſtiſch-ſektireriſche Doktrin Eingang in Preußen, von Schleſien, namentlich von Liegnitz her, welches mit Preußen wegen der nahen Verwandtſchaft des Herzogs Friedrich mit Albrecht in lebhaftem Verkehr ſtand, und von den Niederlanden her. Schon vom J. 1525 an verſuchte Schwenckfeldt ſeiner Lehre in Preußen Eingang zu verſchaffen. Wie die Bruchſtücke einer durch mehrere Jare ſich hinziehenden Korreſpondenz beweiſen, hatte namentlich Sperat es mit ihm und ſeinem Anhange zu tun, um ſeine Lehre vom Wort Gottes, vom Abendmal und von der Kirche, der er auch in Preußen Geltung verſchaffen wollte, zu bekämpfen. Schon 1528, wie der oben erwänte Brief Sperats an Briesmann bezeugt, hatte die Sektirerei in bedenklicher Weiſe Eingang und Begünſtigung gefunden. Mit den ſchleſiſchen Spiritualiſten ſah ſich Sperat gleich vom Anfang ſeiner biſchöflichen Wirkſamkeit an in einen hartnäckigen Kampf verwickelt, nachdem der Verwalter des Johannisburger Kreiſes und vertraute Ratgeber des Herzogs, Friedrich von Heydeck, den früheren Liegnitzer Prediger Fabian Eckel, einen entſchiedenen Anhänger Schwenckfeldts, und den früheren Danziger Prediger Petrus Zenker, der nach dem Danziger Aufrur nach Schleſien geflüchtet war, von dort nach ſeinem an tüchtigen Predigern ſehr armen Bezirk berufen hatte. Ihnen folgten ſpäter andere Gleichgeſinnte. Mehrere einheimiſche Geiſtliche, z. B. Melchior Kranich in Lyck, wurden für ihre Ideeen gewonnen. Die widertäuferiſche und ſakramentireriſche Bewegung griff ſchnell um ſich und fand auch am Hofe ihre Vertreter. Speratś Sprengel war der Hauptſchauplatz derſelben. Es mögen hier folgende Mitteilungen genügen, um die apologetiſch-polemiſche Lehrtätigkeit Speratś nach dieſer Seite hin erkennen zu laſſen.

Auf Veranlaſſung des Herzogs hielt er im Juni 1531 eine Synode zu Raſtenburg, zu welcher er ſämtliche Prediger des Johannisburger Bezirks berufen hatte. Zenker übergab ihm hier ein auf ſein Geheiß zuvor aufgeſetztes Glaubensbekenntnis, in welchem er ſich über vier ihm vorgelegte Fragen: über das Wort Gottes, über das Abendmal, über die Erbſünde und über die Kindertaufe, in einer ausfürlichen Antwort äußerte, die in manchen Punkten ſeine Abhängig-

keit von Schwenckfeldt'schen Meinungen deutlich bekundet. Da er sich nach Vorlesung dieses Bekenntnisses auf eine Disputation darüber nicht einlassen wollte, so wurde ihm auf seine Bitte von Sperat eine zweimonatliche Bedenkzeit gewärt und eine schriftliche Entgegnung auf seine confessio versprochen. Da es sich hauptsächlich um die Auffassung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal handelte und Zenker entschieden die lutherische Ansicht verworfen hatte, so forderte Sperat behufs seiner Entgegnung noch eine besondere Erklärung darüber, die Zenker dann in einem zweiten Bekenntnis abgab, dessen zweiter dogmatischer Teil aber gar nicht seine eigene Arbeit, sondern die unter seinem Namen ausgegebene Schrift des augsburgischen spiritualistischen Predigers Michael Cellarius (Keller) über das heil. Abendmal war. Sperat verfasste nun eine diesen Betrug aufdeckende und auf die gegnerischen Ansichten gründlich eingehende Widerlegungsschrift unter dem Titel: „Von dem Sakrament, eine Antwort auf Michael Keller's Büchlein von lauter Brot und Wein, wider Peter Zenker, der dasselbe Büchlein sein Bekenntniß nennet, durch P. Sp., Bischof ꝛc. Geschrieben und vollendet den 16. Aug. 1531". Dann folgte Ende 1531 das Kolloquium zu Rastenburg, welches Sperat, unterstützt von Poliander und Briesmann, abhielt. Aber es gilt von dieser Disputation, was Luther 1532 an Herzog Albrecht, die Ausweisung „dieser Rottenprieſter" anratend, schreibt: „Da ist kein Ende des Disputirens und Plauderns, sie lassen ihnen nicht sagen". Die beiden Häupter wurden abgesetzt. Aber in der Folgezeit finden wir Sperat noch immerfort im Kampf mit Geistlichen dieser Richtung, teils aus Schlesien gekommenen, die, wie Sebast. Schubart in Johannisburg, unter des Friedrich von Heydeck Protektion standen, teils einheimischen, z. B. Georg Landmesser aus Ortenburg und Jakob Knoth in Neidenburg, denen beiden er auf die ihnen abgeforderten Bekenntnisse mit ausfürlichen Widerlegungsschriften antwortet, um sie von ihren Irrtümern abzubringen. Er war unermüdlich in Kolloquien und in gründlichen, öfters zu sehr ins Breite gehenden schriftlichen Auseinandersetzungen über die Streitfragen, um die Gegner zunächst mit geistigen Waffen zu überwinden. Da auch der Herzog den Ideeen dieser Schwärmer zugänglich war, so bedurfte es zugleich einer kräftigen Ein- und Gegenwirkung bei ihm, wozu sich Sperat die Hilfe der Wittenberger, Luthers, Melanchthons und des J. Jonas' erbat. Von der anderen Seite wurde die widertäuferische Bewegung verstärkt durch die einwandernden Holländer, die durch blutige Verfolgungen aus ihrem Vaterlande vertrieben waren. Gegen sie schrieb Sperat 1534 seine Schrift: „Ad Batavos vagantes". In allen diesen Bekämpfungen sehen wir Sperat entschieden auf Luthers Seite stehen. In der Lehre vom Abendmal, von der Taufe, von der Kirche, vom Wort Gottes, worüber es sich hauptsächlich bei diesen Streitigkeiten handelte, bilden die lutherischen Anschauungen und Ideeen, mit denen er sich durch aufmerksames Verfolgen der litterarischen Tätigkeit seines großen Freundes und Lehrers in beständigem Rapport erhielt, die Grundlage seiner theologischen Überzeugungen. Mehr als er hat keiner unter den von Luther nach Preußen gesendeten Reformatoren zur Hineinbildung des lutherischen Typus in die Gestalt des neuen evangelischen Kirchenwesens beigetragen.

Die äußere Lage Sperats scheint bei dem unruhvollen, beschwerlichen Berufsleben in seinem bischöflichen Amte nicht der Art gewesen zu sein, dass er der Nahrungssorgen überhoben gewesen wäre. Er klagt einmal (im Jare 1539), dass er in tanta paupertate nicht länger könne episcopari. Der Herzog erfüllte damals seine Bitten um Verbesserung seiner Lage nicht gleich. Auch andere trübe Erfarungen drückten ihn nieder. In tiefem Unmut war er schon entschlossen, sein Amt niederzulegen und Preußen, von welchem er für seine harte Arbeit so wenig Dank und Lon empfangen zu haben meinte, zu verlassen. Da bestimmte ihn der Herzog auf dem Landtag 1540, in seinem Amt zu bleiben, indem er seine Bitten durch Schenkung eines Gutes erfüllte.

Gegen das Ende seines Lebens war es ihm noch beschieden, ein Fürsprecher für seine alten böhmischen Freunde zu werden, von denen ein Teil nach dem Ausbruch der durch Ferdinand I. verhängten grausamen Verfolgungen durch Polen,

wo ihnen keine ruhige Stätte gewärt wurde, nach Preußen kam, um vom Herzog Albrecht die Erlaubnis zur Ansiedlung in seinem Lande sich zu erbitten (1548). Durch Sperats Vermittlung fanden die böhmischen Brüder in Preußen den gesuchten Schutz. Die anfangs bei dem Herzog durch die Königsberger Theologen erregten Bedenken in Bezug auf ihre Rechtgläubigkeit wurden durch ein mit ihnen angestelltes Colloquium oder Examen gehoben, in welchem sie die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Augustana unter Hinweisung auf ihre von Luther gebilligte Apologie von 1538 bezeugten. Sperat entwarf das aus 20 Artikeln bestehende Statut, durch welches ihre Verhältnisse geregelt wurden. Sein Bischofssitz war ihre Hauptniederlassung (vgl. Gindely, Gesch. d. böhm. Brüder II, S. 340 ff.).— Was den osiandrischen Streit betrifft, so wurde Sperat, so viel wir sehen, wol nur am Anfang in die Bewegung mit hineingezogen. Der schon zum Tod kranke samländische Bischof übergab ihm ein von dem heftigen Gegner Osianders, Matthias Lauterwald, an ihn als den „bestellten inspector et gubernator doctrinae" gerichtetes Schreiben, worin mehrere Sätze Osianders als ketzerisch und einer strengen „inquisitio" wert aufgefürt sind, mit der Bitte, an seiner Statt in dieser Angelegenheit zu verfaren. Aber, wenn auch Spuren einer Korrespondenz Sperats mit Osiander vorhanden sind, so scheint er doch teils wegen seiner Entfernung vom Schauplatz des Kampfes, teils wegen seiner fortdauernden Kränklichkeit wenigstens nicht in erheblicher Weise dabei beteiligt gewesen zu sein. Unter den Anstrengungen seines Amtes und den immer widerkehrenden Sorgen um die äußeren Bedürfnisse des Lebens, die der freigebige Herzog ihm so viel als möglich erleichterte, brach seine Kraft zusammen. Er brachte seine letzten Lebensjare in fortdauerndem Siechtum zu. Am 12. August 1551 beschloss er sein vielbewegtes, im Eifer für das Haus des Herrn verzehrtes Leben.

Quellen: Das urkundliche Material im Geh. Archiv zu Königsberg; Rhesa, Vita Pauli Sperati, Progr. 1823; Cosack, Paul. Speratus Leben und Lieder, Braunschweig 1861. **D. Erdmann.**

Spiegel bei den Hebräern. 1) Erwänt sind Spiegel zunächst Exod. 38, 8, wonach das Becken der Stiftshütte aus (so richtig schon in Thargum und LXX) den מַרְאוֹת der Frauen bereitet wurde (dies die warscheinlichste Deutung auch nach Beckmann a. a. O. S. 469—471), welche am Heiligtum dienten (vgl. 1 Sam. 2, 22), was nicht mit dem Thargum zu „beten" oder mit den LXX zu „fasten" zu vergeistigen ist. Ferner in Hiob 37, 18 ist רְאִי auch vom Thargum mit ispaqlarja = specularia widergegeben, und Levy (Chald. Wörterbuch s. v.) deutet dies unrichtig als „Fenster aus Marienglas" und das dabei stehende מוּצָק als „geläutert". Endlich in Jes. 3, 23 kann betreffs גְּלְיֹנִים nicht behauptet werden, dass die Übersetzung „Spiegel" vom Context verboten werde; denn wenn auch Kleiderarten darauf folgen, so gehen doch die „Geldbörsen" unmittelbar vorher, und es wechseln auch in V. 18—21 Teile der Kleidung mit Schmuckgegenständen ab. Ferner ist der Sing. gillajon Jes. 8, 1 die aufgedeckte, d. h. abgeschabte (vgl. גלח scheren, rasiren), geglättete Platte. Da nun die Spiegel als Schmucksachen israelitischer Frauen durch Exod. 38, 8 gesichert sind, so können sie in der ausfürlichen von Jesaja gegebenen Beschreibung schwerlich fehlen. Daher sind die giljonim Jes. 3, 23 so gut wie sicher „Spiegel". Also übersetzte das Thargum richtig machzejath, und so fast alle Interpreten, aber unrichtig haben die LXX, verfürt durch den scheinbaren Zwang des Contextes, die giljonim als *διαφανῆ Λακωνικά* aufgefasst. Vgl. über die nachlässige Kleidung der spartanischen Frauen bei Hermann a. a. O. § 22, Note 4, und in Note 18 wird Aristoph. Lysistr. v. 48 erwänt, wonach *τὰ διαφανῆ χιτώνια* Mittel der Weiber waren, um auf die Männer einzuwirken. Dass dies aber nicht die Absicht der Spartanerinnen, sondern nur ihrer koketten Nachahmerinnen war, darüber vergl. z. B. Wieland, Die Abderiten, 1. Buch, 10. Kap. — 2) Über die Beschaffenheit der von den Hebräern gebrauchten Spiegel enthalten die drei genannten Stellen a) dies, dass die Spiegel nicht, oder wenigstens in der Regel nicht Wandspiegel, sondern

von Frauen benützte Handspiegel waren. b) Die Spiegel sind nicht bloß als „Sehwerkzeuge“ (Exod. 38, 8; Hiob 37, 18), sondern auch als polirte Platten (Jes. 3, 23) bezeichnet. c) Nach Exod. 38, 8 waren sie aus Metall, wie dort auch das Thargum Jeruschalmi ausdrücklich „specularia aus Erz“ übersetzt, und nach Hiob 37, 18 waren sie gegossen. Diese Aussagen des A. T.'s werden auch durch die Nachrichten bestätigt, welche andere Schriften des Altertums über die Spiegel geben. Denn a) sogar in den an allem Comfort überreichen Wonungseinrichtungen der späten Griechen und Römer gab es selten Wandspiegel (vgl. Pauly a. a. O.), gewönlich bloß kleine Handspiegel. b) In den griechischen Schriften der Juden und bei den Griechen selbst wird zwar, wie im Lateinischen, der Spiegel nur als Sehwerkzeug bezeichnet (*κάτοπτρον*, *εἴσοπτρον* [*ἔσοπτρον*], *ἔνοπτρον*; speculum, wovon „Spiegel“ herkommt); aber c) dass die Spiegel auch in der späteren Zeit des Altertums fast nur geglättete Metallplatten waren, ergibt sich teils aus ihrer Neigung, blind zu werden (Sirach 12, 11: wie einer, der den Spiegel geknetet, bearbeitet, polirt hat; Sap. Salom. 7, 26: wie ein unbeschmutzter Spiegel), teils aus der Mangelhaftigkeit ihres Reflexes (1 Cor. 13, 12; wärend allerdings 2 Cor. 3, 18 das Spiegelbild nicht die Eigenschaft der Ungenauigkeit, sondern nur die der Mittelbarkeit besitzen soll). Bekanntlich hat es aber auch außerhalb Israels bei den alten Völkern meist nur Metallspiegel gegeben, und zwar (vgl. Hermann a. a. O. § 20, S. 170 f.) aus Erz, Silber, Gold u. s. w. Dass man Glasspiegel (aus dunklem Glas, aber one Folie) nach Plinius (Hist. nat. 36, 26) in Sidon ausgedacht hatte, dass dieselben sich aber nicht bewärten, und dass mit Folie versehene Glasspiegel mit voller Sicherheit erst im 13. Jarh. erwänt werden, hat Beckmann a. a. O. S. 501 ff. nachgewiesen. Er hat nach Voyage de Chardin 1723, IV, S. 252 auch dies bemerkt (S. 523 f.), dass metallene Spiegel auch noch jetzt im Orient und in Persien verfertigt und gebraucht werden, und dass man dieselben sogar den gläsernen vorzieht, weil sie nicht so zerbrechlich sind und sich in dem trockenen, heißen Klima besser als das Amalgam der gläsernen Spiegel erhalten. Aber in unseren Zeiten sind doch durch die gläsernen Spiegel die Metallspiegel verdrängt worden; denn auch van Lennep berichtet (a. a. O.), dass die jetzigen Glasspiegel der orientalischen Damen in Gestalt und Größe den Metallspiegeln entsprechen, welche gelegentlich unter den Ruinen alter Städte gefunden werden. — 3) Die Herkunft der von den Hebräern gebrauchten Spiegel bedarf keiner besonderen Feststellung. Denn dieselben sind gewiss teils von den hebräischen Metallarbeitern selbst gefertigt, teils importirt worden. Denn Handspiegel haben auch die Assyrerinnen getragen, vgl. Rawlinson a. a. O. S. 573 f.: „Eine broncene Scheibe, ungefär 5 Zoll im Durchmesser, mit einem Griff versehen, ist für einen Spiegel zu halten. In seiner allgemeinen Form änelt er sowol den ägyptischen als auch den klassischen Spiegeln; aber im Unterschied von diesen, ist er vollkommen eben, indem sogar der Griff ein bloßer flacher Stab ist“. Dazu bemerkt er noch: „Ein Spiegelgriff, der von Layard zu Nimrud gefunden wurde, war leicht verziert“, und auf S. 575 gibt er auch eine Nachbildung des erwänten assyrischen Handspiegels. Spiegel trugen aber auch die Ägypterinnen, vgl. Wilkinson a. a. O. Von der Spiegelfabrikation der Phönizier ist bereits oben die Rede gewesen und bei Hermann a. a. O. ist erwänt, dass zu Athen viele mit Griffschmuck und Reliefarbeit versehene Spiegel, ferner andere zu Korinth, welches durch Spiegelfabrikation berühmt war, andere zu Halikarnaß, hauptsächlich viele auch in Etrurien gefunden worden sind. Aber auch wo zufällig in den litterarischen oder monumentalen Denkmälern einer Nation oder Periode die Spiegel nicht erwänt sind (wie z. B. nicht bei Homer, vgl. Beckmann a. a. O. S. 474), da kann trotzdem nicht sicher geschlossen werden, dass der Gebrauch der Handspiegel noch unbekannt war.

Litteratur: Th. Carpzov, De speculis Hebraeorum, Rostochii 1752; Oldermanni dissertatio de speculis Veterum, Helmstad. 1719; Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch II, 240 ff., III, 245 ff.; Johann Beckmann, Beyträge zur Geschichte der Erfindungen, dritten Bandes viertes Stück (1792), S. 467—535;

Karl Friedrich Hermann, Lehrbuch der griech. Antiquitäten, 3. Theil: Die Privatalterthümer, 2. Aufl. von Stark (1870), 3. Aufl. von Blümner 1882, § 20 und 45; Pauly-Teuffel, Realencyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft, s. v. speculum; George Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern World, 2. edition, Vol I (1871); Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians (1837; die 2. Ausgabe von 1878 konnte ich leider nicht erlangen), Vol. III, p. 385 sq.; Van Lennep, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture, London 1875, II, p. 536 sq.

Friedr. Eduard König.

Spiele bei den Hebräern. Daſs Lazarus mit ſeiner Definition des Spiels („Spiel iſt leichte, ſchwankende, ziellos ſchwebende Tätigkeit", a. a. O. S. 21) das Richtige getroffen hat, zeigt ſich auch bei den Hebräern, inſofern dieſelben das Spielen am allgemeinſten als ein fortgeſetztes und ſtarkes Lachen (sichchaq), demnach als ein Scherzen, ſeine Luſt haben (auch von der Chokhmah ausgeſagt Spr. 8, 30) bezeichnen. Indem ich aber Lazarus betreffs der Einteilung der Spiele („Zufalls- und Verſtandesſpiele, Übungsſpiele, Schauſpiele") nicht ganz beiſtimme, handle ich 1) von den Spielen, welche die Gedankenwelt auf leichte Weiſe beſchäftigen, zerſtreuen und ausbilden. Es iſt natürlich, daſs dieſe Spiele zunächſt bei den noch in der Ausbildung befindlichen (1 Cor. 13, 11), bei den von der „ſtrengen Arbeit" (d. h. der alle Gedanken, Nerven, Muskeln anſpannenden Tätigkeit; Schillers Lied von der Glocke, V. 267 f.) noch befreiten, bei den „den im Laube ſpielenden Vogel" nachahmenden Kindern beliebt waren. Vgl. Sach. 8, 5: Knaben und Mädchen ſpielen auf den breiten Plätzen der Stadt; Matth. 11, 16. 17: Auf dem Markte ſitzen die Kindlein und ſpielen. Welche kurzweiligen und darum unterhaltenden Gedankenbeſchäftigungen die hebr. Kinder getrieben haben, ſagt das A. T. faſt nicht. Nur Hiob (40, 29 [LXX: v. 24]) fragt, ob etwa der Menſch das Krokodil, das freilich ſein allmächtiger Bildner gleich einem Spielzeug beherrſcht (Pſ. 104, 26), wie ein Vöglein [LXX: wie einen Sperling] den Mädchen als einen Spielgegenſtand an eine Schnur binden könne. Aber unzweifelhaft haben die Kinder der Hebräer im ganzen ebendieſelben Arten von Spielen geübt, welche von den Kindern alter und neuer Völker ausgeſonnen worden ſind. In der Tat kann Van Lennep a. a. O. erzälen, daſs änliche Spielſachen, wie ſie Wilkinſon (a. a. O. I, S. 196 ꝛc.) nach ägyptiſchen Funden abgebildet hat, in verſchiedenen Teilen des weſtlichen Aſiens ausgegraben worden ſind. Van Lennep gibt Abbildungen von thönernen Puppenköpfen u. ſ. w., erwänt, daſs kleine Pferde, Hunde, Fiſche, Löwen u. ſ. w. entdeckt wurden, bemerkt dann, daſs der Islam durch ſein Bilderverbot nicht verhindern kann, daſs die Kinder ſeiner Bekenner mit Darſtellungen von Pferden, Schafen u. ſ. w. ſich beſchäftigen, und er vermutet endlich mit Recht, daſs das Bilderverbot des A. T.'s um ſo weniger in Bezug auf die Kinderwelt eine ſtrenge Durchfürung gefunden haben werde, als Exod. 20, 4. 5 nur die Verſinnlichung der Gottheit unterſagt. Von „den kleinen Affen", wie ſich die Kinder ſelbſt in einem artigen Gedichte nennen, ſind ferner ſelbſtverſtändlich auch manche Spiele nachgemacht worden, welche zunächſt und meiſt von den Erwachſenen als müheloſe Beſchäftigung der Wahrnehmung und der Vorſtellungen getrieben worden ſind. Von ſolchen Spielen erwänt das A. T. nur, daſs die Mächtigen der Erde „mit den Vögeln des Himmels ihr Spiel getrieben hätten" (Baruch 3, 17; vgl. hauptſ. Kneucker, Das Buch Baruch, 1879, S. 285 f.). Der Thalmud erwänt aber in Rosch haschschanah 1, 8 als unfähig zum Zeugnisablegen diejenigen, welche Tauben abrichten, entweder, wie der Kommentator hinzufügt, zum Wettfluge oder zum Anlocken fremder Tauben in den eigenen Taubenſchlag. Der Thalmud erwänt auch Sanhedrin 25^{b} ein Bretſpiel, welches מְשַׂחֲקִים בְּסִרְפָּסִים treiben; vgl. die *ψήφω παιδιά* bei Hermann a. a. O. S. 510. Daſs aber die Rabbinen die Erfindung des Schachſpiels dem Salomo zuſchrieben, ſteht nicht im Liber Cosri, ed. Buxtorf p. 379; Buch Kuſari, herausgeg. von David Caſſel, 2. Aufl. 1869, S. 426. Auch verurteilt

ſchon der Thalmud als zur Zeugnisablegung untüchtige Perſonen die מְשַׂחֲקִים בַּקּוּבְיָא (Mischnah, Sanhedrin 3, 3, babyl. Sanh. 24b); vgl. über die κυβεία, das Würfelſpiel, Hermann a. a. O. S. 511 f. Von den Rabbinen wird auch das Spiel mit Karten (קְלָפִים, Buxtorf, Lex. thalmud. s. v.; ed. Fischer 1875, p. 1017) verurteilt. „Das durch Spiele gewonnene Geld iſt, wenn ein Jude es einem andern Juden abgewinnt, Raub. Gewinnt es ein Jude einem Heiden ab, ſo iſt es zwar nicht Raub, aber Vergehen gegen das interdictum de non incumbendo rebus inanibus. Ein Würfelſpieler iſt ein Seelenräuber und darf weder Richter noch Zeuge im Gerichte ſein“ (vgl. Leyrer in der 1. Aufl. der Prot. Real-Enc.). Wie verbreitet in der alten Völkerwelt ſolche leichte, ſchwankende Beſchäftigungen der Gedankenwelt waren, erſieht man aus folgenden Beiſpielen: Bei den Ägyptern war das Spiel „Gerade und Ungerade“ üblich (Wilkinſon II, p. 417); aſſyriſche Würfel von Bronce mit goldenen Augen ſind gefunden worden (Weiß, Koſtümkunde I, S. 249); bei den Arabern war das Spiel „Meiſir“ gebräuchlich, bei welchem wolhabende Leute durch Ziehen von Pfeilen um die Teile eines Kameels ſpielten, um dieſelben dann an bedürftige Perſonen zu verſchenken (Huber a. a. O. S. 9 ff.); bei den homeriſchen Griechen wurde nach Buchholz a. a. O. das Stein- oder Bretſpiel und das Würfelſpiel geübt; über die Germanen berichtet Tacitus (Germ. cap. 24): Aleam, quod mirere, sobrii inter seria exercent. Weniger die leichte, wechſelvolle und darum unterhaltende Beſchäftigung der Vorſtellungen, als die wenig mühevolle Bildung der Urteilskraft und die daraus reſultirende Schärfung des Verſtandes erſtrebte auch der Hebräer, wenn er bei Unterbrechungen der Arbeit (und die Jugend hat auch dies in ihrer vielen Mußezeit nachgeahmt) ſich an den Toren der Ortſchaften (Gen. 19, 1; Pſ. 69, 13; Klagel. 5, 14) oder bei feſtlichen Zuſammenkünften (Richt. 14, 10 ff.) mit der Löſung von Rätſeln beſchäftigte: Richt. 14, 14 ff.; 1 Kön. 10, 1; Heſ. 17, 2; Spr. 30, 21 ff.; Sir. 39, 3; Weish. 8, 8; Joſephus, Antt. 8, 5, 3; 8, 6, 5. Vgl. Umbreit, Com. über die Spr. Sal. (1826), S. LIV f. und Wünſche a. a. O. Aber die Schauſpiele, welche die Gedankenwelt in eine angenehme Spannung verſetzen und zugleich mit neuen Ideeen bereichern, ſind bei den Hebräern nicht üblich geweſen. Es hat ja nicht einmal die ſpätarabiſche Litteratur, als ſie ſchon die Griechen nachahmte, dramatiſche Dichter aufzuweiſen. Allerdings möchte ich gegen den ſceniſchen Charakter der einzelnen Teile und gegen den dramaänlichen Zuſammenhang des Hohenliedes mich nicht mit ſolcher zweifelloſen Sicherheit ausſprechen, wie es z. B. Lowth (De sacra Poesi Hebraeorum, praelectio XXX), Herder (Salomons Lieder der Liebe; Werke zur Religion u. Theologie, 1827, 4. Theil, S. 81—84), Steiner (Ueber hebr. Poeſie, 1873, S. 9 f.) und Reuß (Geſch. des A. T., 1881, § 190 f.) getan haben. In ſpäterer Zeit traten Juden im Ausland als Schauſpieler auf. Denn Joſephus, Vita § 3, berichtet, daſs „er aus Freundſchaft zu Alityrus — ein Schauſpieler war aber dieſer, bei Nero aufs trefflichſte beliebt, ein Jude von Nation — gekommen und durch ihn mit Poppäa bekannt worden ſei“. Auch ſagt Clemens Alexandrinus (Stromata 1, §. 155): „Über die Auferziehung des Moſe ſoll uns Ἐζεκίηλος, der Dichter der jüdiſchen Tragödien, ſingen, welcher in dem Ἐξαγωγή betitelten Drama folgende Worte dem Moſe in den Mund legt“. Über ſpätere jüdiſche Dramatik vgl. Delitzſch, Zur Geſchichte der jüd. Poeſie, S. 309. — 2) Spiele, welche zunächſt die Gefülswelt auf angenehme Weiſe beeinfluſſen. Hierher gehört der Geſang, welcher ſich ſeinerſeits wider zu andern Spielarten hinzuzugeſellen pflegt, wie in charakteriſtiſcher Weiſe der Ausdruck „die Stimme der Spielenden“ (Jer. 30, 19) bezeugt. Daſs Iſrael ebenſo gern ſang, wie es ſeine Gefüle gern in lyriſcher Poeſie ausdrückte, beſagen die Stellen Exod. 15, 20 f.; Richt. 11, 34; 1 Sam. 16, 16 ff.; Jeſ. 5, 12; Amos 6, 5; Sirach 40, 21. Inwieweit ferner die Hebräer zu den Wollauten der Menſchenſtimme auch die leichte Handhabung, d. h. das Spielen, der muſikaliſchen Inſtrumente gefügt hat, darüber ſiehe den Art. „Muſik“ Bd. X, S. 387 ff. Trotzdem war es gewagt, das Hohelied als den Text einer Operette zu behandeln, wie es auch geſchehen iſt, vergl. Herder

a. a. O. S. 81. — 3) Spiele, welche zunächſt den Körper und von da aus die Willensenergie beſchäftigen und üben. Hier macht den Anfang das „hüpfende Tanzen der Kinder“ Hiob 21, 11, und daran ſchließt ſich „der Reigentanz der Spielenden“ Jer. 31, 4. Solche ungewönliche, nicht wirklich anſtrengende, mehr oder weniger kunſtreiche Bewegung der Beine und Füße liebten gleich anderen Völkern die Hebräer bei der Feier des Naturſegens oder geſchichtlicher Erfolge der Nation oder perſönlichen Glückes: Jeſ. 9, 2; Richt. 21, 21 f.; 1 Sam. 18, 6 f.; Pſ. 30, 12; Matth. 14, 6; Luc. 15, 25. Durch ſolches „Tanzen unter Saitenſpiel und Geſang“ ſollte warſcheinlich auch Simſon ſeine Feinde ergötzen (Richt. 16, 25; Bertheau, Das Buch der Richter erklärt 1883, z. St.). Wenn aber dieſer Held auch nicht, im Tanzen ſeine Schenkel zu üben, ſich hatte angelegen ſein laſſen, ſo doch jedenfalls im Wettlauf, wie die Sonne ſelbſt ſich freut, wie ein Held zu laufen den Weg (Pſ. 19, 6), und wie Saul nebſt Jonathan an Schnelligkeit der Füße die Löwen, Aſahel die Gazellen übertraf. 2 Sam. 1, 23; 2, 18. Aber auch Arm und Hand wurden jedenfalls im Ballſpiel geübt, da Jeſ. 22, 18 der Ball erwänt iſt. Ob derſelbe דּוּר, oder כַּדּוּר geheißen hat, kann zweifelhaft ſein; aber weil die letztere Meinung ſchon in der Miſchna (Kelim 23, 1) vertreten iſt, ſo hat ſich jedenfalls mit Recht Qimchi im Wurzelbuch s. v. dafür entſchieden, daſs kaddûr auf Provençaliſch pile heiße. Raſchi hat in ſeiner Bemerkung zu Jeſ. 22, 18 kein Bedenken getragen, in der Stelle eine Erwänung des Spiels zu finden, bei welchem man den Ball „fortwirft und wider aufnimmt von Hand zu Hand“. Bälle ſind ja auch bei den Ägyptern (Wilkinſon II, S. 432) gefunden worden, und auch ſchon bei den homeriſchen Griechen wurde mit dem Ball geſpielt (Buchholz a. a. O.). Wie beim Werfen des Balles, wurde Arm, Hand und Auge beſchäftigt, wenn der Pfeil nach dem Ziel geſchoſſen wurde, 1 Sam. 20, 20; Hiob 16, 12; Klagel. 3, 12. Das ganze Muskelwerk des Körpers aber fand Unterhaltung und Stählung durch das Steinheben, welches Sach. 12, 3 erwänt und noch von Hieronymus z. St. aus eigener Erfarung ſo beſchrieben worden iſt: „Mos est in urbibus Palaestinae et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quod iuvenes exercere se soleant et eos pro varietate virium sublevare, alii usque ad genua, alii usque ad umbilicum, alii ad humeros et caput, nonnulli super verticem, rectis iunctisque manibus, magnitudinem virium demonstrantes, pondus extollant. In arce Atheniensium iuxta simulacrum Minervae vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui. Quum autem quaererem, quidnam sibi vellet, responsum est ab urbis eius cultoribus, athletarum in illa massa fortitudinem comprobari nec prius ad agonem quemquam descendere, quam ex levatione ponderis sciatur, quis cui debeat comparari“. Obgleich aber demnach die Hebräer in mannigfachen körperlichen Spielen (abgeſehen ganz von den nicht hierhergehörigen Waffenübungen im Frieden und im Kriege, vergl. 2 Sam. 2, 14) Unterhaltung ſuchten, ſo erhoben ſie doch energiſchen Proteſt, als die Griechenfreunde, hauptſächlich der Hoheprieſter Jaſon, in Jeruſalem ein *γυμνάσιον* erbauten und manche Prieſter *ἔσπευδον μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρᾳ παρανόμου χωρηγίας μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόκλησιν* 1 Makk. 1, 14; 2 Makk. 4, 9—15. Aber die Herodianer haben doch im heiligen Lande, zunächſt zu Jeruſalem und Joppe, ein *θέατρον*, ein *ἀμφιθέατρον* ꝛc. erbaut, und über Herodes Magnus wird berichtet, daſs er *οὐ μόνον τοῖς περὶ τὰς γυμνικὰς ἀσκήσεις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐν τῇ μουσικῇ διαγενομένοις προετίθει μέγιστα νικητήρια* (Joſephus, Antt. 15, 8, 1; 15, 9, 6; 16, 5, 1 ꝛc.). Im N. T. erwänt Paulus das *στάδιον* des Wettläufers und hält den korinthiſchen Freunden der iſthmiſchen Spiele vor, daſs die Chriſten gleich ihm um den unvergänglichen Ehrenpreis (*βραβεῖον*) oder Siegeskranz (*στέφανος*) ringen müſſen 1 Cor. 9, 24—27; vgl. Phil. 3, 12; Col. 2, 18; 2 Tim. 2, 5; Jak. 1, 12; Offenb. 2, 10. Paulus ſelbſt hat aber nicht mit den wilden Tieren gekämpft, ſondern ſagt nur, daſs er auf Menſchenweiſe = in menſchlichen Verhältniſſen, d. h. mit menſchlichen Widerwärtigkeiten und Gegnern

gleichwie mit Beſtien geſtritten habe 1 Cor. 15, 32; vgl. Krenkels Aufſatz „Die θηριομαχία des Ap. Paulus“ in Hilgenfelds Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie 1866, S. 368 ff.

Litteratur: Lazarus, Die Reize des Spiels, Berlin 1883; Wagenseil, De ludis Hebraeorum in ſ. Schrift De civitate Noriberg. (Altorf. 1697), p. 164 sq.; Eichhorn, De Judaeoram re scenica in den Commentationes Gottingenses rec. II; C. F. Hofmann, De ludis isthmicis in N. T. commemoratis (Wittenberg 1760); Van-Lennep, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture, London 1875, p. 573 sq.; Wünſche, Die Räthſelweisheit bei den Hebräern im Hinblick auf andere alte Völker, Leipzig 1883; Hyde, De ludis orientalibus 1695; Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians 1837; Huber, Ueber das „Meiſir“ genannte Spiel der heidniſchen Araber, Leipziger Doktordiſſertation 1883, S. 9 ff.; Buchholz, Die homeriſchen Realien II, 1 (1881), S. 280—299; K. Friedr. Hermann, Lehrbuch der griech. Privatalterthümer, 4. Aufl. von Blümner (1882), S. 291—301. 501—514.

Friedr. Eduard König.

Spiera, ſ. am Schluſs des Bandes.

Spifame, Jakob Paul, Herr von Paſſy, ſtammte aus einer angeſehenen italieniſchen Familie, die ſeit dem 14. Jarhundert in Frankreich ſich aufhielt. Er war im Jare 1502 in Paris geboren als der jüngſte von fünf Brüdern. Nachdem er die Rechtsgelehrſamkeit ſtudirt hatte, wurde es ihm durch den Einfluſs ſeines Vaters Johann, der königlicher Sekretär war, leicht, raſch eine angeſehene Stellung zu erringen, zumal da Spifame ſelbſt durch Talent und Geſchäftsgewandtheit, beſonders in Finanzſachen, ſich auszeichnete. Er wurde bald Rat im Parlament, dann président aux enquêtes, maître des requêtes, zuletzt Statsrat. Da trat er auf einmal in den geiſtlichen Stand ein — bei den äußerſt dürftigen Nachrichten über ſein Leben konnte ich keinen Grund zu dieſer Handlung entdecken; nicht unmöglich wäre es, daſs er von Anfang an conseiller-clerc im Pariſer Parlament geweſen und ſpäter ſich ganz der geiſtlichen Tätigkeit gewidmet hat. — Auch hier öffnete ſich ihm eine glänzende Laufban; er wurde Kanonikus in Paris, Kanzler der Univerſität u. ſ. w., Generalvikar des Kardinals von Lothringen, mit dem er ſchon früher in perſönlicher Bekanntſchaft ſtand und den er auch zum Konzil nach Trient begleitete. Im Oktober 1548 erhielt er den Biſchofsſitz von Nevers; 11 Jare hatte er denſelben inne gehabt, als er auf die Würde zu Gunſten ſeines Neffen Egidius verzichtete und ſich nach Genf begab, wo er bald öffentlich ſich zum proteſtantiſchen Glauben bekannte. Neben der perſönlichen Überzeugung — Hub. Languet verſichert, er ſei ſchon ſeit zwei Jaren der Ketzerei verdächtig geweſen — mochten ihn auch andere Beweggründe zu dieſem Schritte getrieben haben; er gab zwar ein Einkommen von 40,000 Liv. auf, wuſste aber doch einen ſchönen Teil ſeines Vermögens zu retten, ſodaſs er nicht nur anſtändig in Genf leben konnte, ſondern ſogar durch ſeinen Aufwand Aufſehen erregte. Eine Haupttriebfeder zu jenem Entſchluſs war gewiſs ſein Verhältnis zu Katharine von Gasperne. Sie war die Ehefrau des königlichen Prokurators Etienne le Gresle in Paris, als Spifame ſie kennen lernte; er verfürte ſie und ſie gebar ihm einen Son, Andreas, vier Monate vor dem Tode ihres Mannes, im J. 1539. Seitdem lebte ſie mit Spifame, und er ſcheint eine ſogenannte Gewiſſensehe mit ihr eingegangen zu haben, deren Frucht eine Tochter, Anna, war. Um nun dieſe zwei Kinder zu legitimen Erben zu machen, entdeckte er ſein Verhältnis zu Katharine dem Genfer Rat und Konſiſtorium, erklärte, daſs er als Geiſtlicher ſie nicht habe heiraten können und daſs er aus Furcht vor Verfolgung geflohen ſei (dies Letztere war allerdings nicht unbegründet, denn das Pariſer Parlament erließ eine Vorladung an ihn) und am 27. Juni 1559 wurde ſeine Ehe für giltig erklärt; aber Spifame hatte ſich dabei eines Vergehens ſchuldig gemacht, das ihm ſpäter den Tod bringen ſollte. Er hatte eine Urkunde vorgewieſen, in welcher ſeine Gewiſſensehe mit Katharine von deren Vater und Oheim gebilligt wurde. Siegel und Unterſchrift waren von Spi-

fame gefälſcht und der Kontrakt vor das Jar 1539 zurückdatirt, um dem erſten Kinde die Schmach des Ehebruchs zu nehmen, eine Handlung, die moraliſch ebenſo verwerflich, als rechtlich unklug war. Er fürte als Herr von Paſſy ein rechtſchaffenes Leben in Genf, ſeinen Luxus verzieh man ihm wegen ſeiner Woltätigkeit, ſeine vielſeitige Bildung und Gewandtheit wurde von der Republik und von den franzöſiſchen Proteſtanten mannigfach benutzt und dankbar anerkannt, und im Oktober erhielt er das Genfer Bürgerrecht. Bald ſehnte er ſich nach einer beſtimmten, feſten Tätigkeit und er verlangte, zum proteſtantiſchen Geiſtlichen geweiht zu werden. Calvin und Beza, die ihn mit großer Achtung behandelten, fanden nichts einzuwenden, und ſo verließ er im Jare 1560 Genf und wurde Prediger in Iſſoudun.

Auch andere Gemeinden begehrten ſeine Dienſte, ſo ſeine frühere Gemeinde in Nevers, und Calvin ſchrieb ihm dazu: wenn er früher nur dem Titel nach Biſchof geweſen ſei, ſo ſolle er dieſen Fehler gut machen und es jetzt der Tat nach ſein; doch ſcheint er dort nicht gepredigt zu haben, dagegen finden wir ihn in Bourges und Paris. Ein ungleich wichtigerer Geſchäftskreis eröffnete ſich ihm, als der erſte Religionskrieg ausbrach und die Proteſtanten darauf bedacht ſein muſsten, eine Einmiſchung des deutſchen Reiches zu verhüten, wenn ſie nicht gerade zu ihren Gunſten ſtattfände; Condé ſchickte Spifame als ſeinen Geſandten zu dem Fürſtentage in Frankfurt (April bis November 1562). Als Adeliger, als beredter Theolog und gewandter Mann war er dieſem Auftrage vollſtändig gewachſen. Er legte dem Kaiſer Ferdinand ein Glaubensbekenntnis der Evangeliſchen in Frankreich vor, klar und beſtimmt abgefaſst, beſonders ausfürlich in der Lehre von den Sakramenten; ebenſo übergab er vier Briefe von Katharina von Medici, welche an Condé gerichtet und worin ſie ihn in ſeinem Widerſtande gegen die Guiſen unterſtützt hatte; es ſollte damit der Beweis geliefert werden, daſs Condé und die Seinigen nicht als Aufrürer, ſondern eigentlich mit Zuſtimmung und im Auftrage der Königin-Mutter zu den Waffen gegriffen haben. Zum Schluſſe bat er den Kaiſer, die Anwerbungen, welche im Namen des Triumvirats geſchahen, zu unterſagen. Spifame konnte mit dem Erfolge ſeiner Reiſe zufrieden ſein, er hatte den Bemühungen Andelots und Bezas, die nach ihm Deutſchland im gleichen Zwecke beſuchten, den Weg gebant. — Bei ſeiner Zurückkunft nach Frankreich wurde er mitten in den Kriegsſtrudel hineingezogen, und als der Herr von Soubiſe ſich Lyons bemächtigte, übernahm Spifame die Civilverwaltung der Stadt. In dieſer Stellung blieb er bis zum Schluſſe des Friedens von Amboiſe (19. März 1563), dann kehrte er nach Genf zurück, das ihn wärend ſeiner Abweſenheit in den Rat der Sechzig gewält hatte (9. Febr.), gerade um dieſelbe Zeit, da das Parlament von Paris ihn in contumaciam verurteilt hatte, auf dem Grèveplatze gehenkt zu werden (13. Februar). Aber noch fand der tätige Geiſt dieſes Mannes keine Ruhe. Im Januar 1564 reiſte er auf den Wunſch der Königin von Navarra, Johanna d'Albret, nach Pau, um deren Angelegenheiten zu ordnen: der Aufenthalt dort wurde für ihn verhängnisvoll; unbefriedigt und im Hader mit der Königin kam er von dort im April 1565 zurück. Ihm folgte ein Brief von Beza voll Vorwürfe, welche Johanna gegen den größten Lügner und ehrgeizigſten Menſchen ſchleuderte; freilich hatte er ſie auch auf eine Weiſe beleidigt, welche das ganze Ehrgefül einer Frau und Königin rege machen muſste, indem er ſich ſo weit vergaß, zu ſagen, Heinrich (IV.) ſei nicht der Son Antons von Bourbon, ſondern des Geiſtlichen Merlin, mit welchem Johanna im Ehebruch gelebt habe. Wie leicht konnte ein ſolcher Vorwurf gegen ihn gekehrt werden! Bald häuften ſich die Unannehmlichkeiten ſeiner Lage; man ſagte, er ſtehe in Unterhandlungen mit Frankreich, um das Bistum Toul zu erlangen, oder er wolle Oberintendant der Finanzen werden. Sein Neffe Jakob, der das ganze Geheimnis ſeines Zuſammenlebens mit Katharine Gaſperne wuſste, hatte Klage gegen ihn erhoben und ſeine Kinder als nicht erbfähig bezeichnet. Claude Servin, als Anwalt von Johanna, klagte ihn der Beleidigung des königlichen Hauſes von Navarra an, und beide gingen nach der Genfer Sitte am 11. März 1566 ins Gefängnis. Auch in Genf waren Gerüchte über ſeinen Ehebruch und ſeine Fäl-

ſchung laut geworden, man ordnete daher eine Unterſuchung ſeiner Papiere an. Dabei entdeckte man einen vom 2. Auguſt 1539 datirten Ehekontrakt. Spifames Frau muſste auf Befragen geſtehen, daſs ſie dieſen Kontrakt erſt vor zwei Jaren unterſchrieben habe, und ebenſo leugnete er auch nicht, daſs er die übrigen Unterſchriften und Siegel gefälſcht habe; ſeinen Ehebruch glaubte er verjärt und durch ſeine nachherige Verheiratung wie durch ein tadelloſes Leben ſeitdem geſünt. Von jenem zweiten Kontrakte habe er überdies keinen Gebrauch gemacht. Dies war nun richtig, aber notwendig muſste ſich die Unterſuchung auch auf den erſten erſtrecken, und dieſer, von dem Spifame vor Calvin und anderen Leuten wirklich Gebrauch gemacht hatte, erwies ſich ebenfalls als falſch. Die Anklage, als habe er gegen das Haus Navarra geſchrieben, wies er mit Entrüſtung zurück; den Biſchofsſitz von Toul habe er nicht begehrt, um wider zur katholiſchen Kirche überzutreten, ſondern um als rechter Biſchof die Heerde Chriſti zu weiden. Daſs dies eine Selbſttäuſchung war, liegt auf der Hand, aber alle jene Anklagen verſchwanden vor dem Verbrechen der doppelten Fälſchung; der Genfer Rat ſprach das Todesurteil über ihn aus. Die Verwendung der Berner und Colignys (welche letztere allerdings zu ſpät eintraf), die Erinnerungen an die Dienſte, welche er der Republik und der proteſtantiſchen Sache überhaupt geleiſtet hatte, halfen nichts. Am 23. (25?) März 1566 wurde er auf dem Molard enthauptet; mit großer Standhaftigkeit erduldete er den Tod.

Bei den dürftigen Nachrichten über ihn iſt es nicht ganz leicht, ſeinen Charakter zu ſchildern und ein Urteil über ihn auszuſprechen. Im ganzen macht er doch einigermaßen den Eindruck eines Abenteurers. Dieſe Gewandtheit und Vielgeſchäftigkeit, der häufige Wechſel von Stand und Beruf bieten keinen erquicklichen Anblick dar.

Die Gallia christiana fürt eine Schrift Spifames gegen Durand an; die oben erwänte Rede findet ſich in den Mémoires de Condé, Tom. IV und in der Histoire écclésiastique Tom. II. — Nachrichten über ihn ſ. Haag, France protestante Tom. 9. — Senébier, Histoire litteraire I, 384 sq. und Spon, Histoire de Genève, Tom. II. (Ausgabe von Gautier). — Calvin, Oeuvres T. 18—21 passim.

Theodor Schott.

Spina, Alphons de, Apologet im 15. Jarhundert, — von jüdiſcher Herkunft, trat nach ſeiner Bekehrung in den Franziskanerorden, wurde Rektor der hohen Schule zu Salamanca und zuletzt Biſchof von Orenſe in Galizien. Das ihm zugeſchriebene, anonym herausgekommene, ſeiner Zeit berühmte apologetiſche Werk: Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos, im Druck erſchienen 1487, dann zu Nürnberg 1494 u. öfter, iſt mit Unrecht, — entgegen der ausdrücklichen Angabe in der Vorrede, daſs es von einem berühmten Lehrer der Franziskaner im J. 1458 zu Valladolid verfaſst ſei, — auch dem gelehrten Dominikaner Bartholomäus Spina († 1546) und anderen Verfaſſern beigelegt worden. Es zerfällt in vier Bücher, jedes wider in mehrere considerationes. Das erſte Buch beweiſt aus dem Eintreffen der in der Weisſagung angegebenen Merkmale, daſs Jeſus der wahre Meſſias ſei. Das zweite beſchäftigt ſich mit den Häretikern und ſchließt mit einer Schilderung der mancherlei Strafen derſelben. Das dritte iſt gegen die Juden gerichtet, widerlegt ihre Einwürfe gegen das Chriſtentum u. ſ. w. Das vierte läſst auf eine einleitende Kritik des Religionsſyſtems der Muhammedaner eine nicht unintereſſante, obwol ſelbſtredend einſeitige Darſtellung der Kämpfe zwiſchen den Chriſten und Sarazenen folgen.

Vgl. Bayles dictionnaire, Zedlers Univerſallexikon, beſonders Schröckh, KG. XXX, S. 573 f. XXXIV, S. 361 f. und die daſelbſt angegebene Litteratur.

Mallet.

Spinola, Chriſtoph Rojas de, katholiſcher Unioniſt im 17. Jarhundert, — Franziskanergeneral zu Madrid, kam als Beichtvater der Kaiſerin Margareta Thereſe, Gemalin Leopolds I., Tochter Philipps IV., nach Wien, wurde auf ihre Verwendung vom Papſte zum Titularbiſchof von Tina in Kroatien ernannt und

erhielt im Jare 1685 vom Kaiser das Bistum Wienerisch-Neustadt, starb den 12. März 1695. Weniger ein großer Theolog, als ein gewandter Unterhändler und als solcher mehrfach mit diplomatischen Negotiationen betraut, von gefälligen, weltmännischen Manieren, wolmeinend und von milder, irenischer Gesinnung, war er von warmem Eifer für den Plan, die Protestanten, zunächst Deutschlands und Ungarns, durch denselben zu machende Zugeständnisse für die Widervereinigung mit Rom zu gewinnen, erfüllt und hat sich in unermüdlicher Tätigkeit lange Jare hindurch der Lösung dieser schweren Aufgabe gewidmet. Bei dem damals an vielen protestantischen Höfen Deutschlands herrschenden religiösen Indifferentismus, bei dem Widerwillen, welchen die höheren Stände immer mehr gegen das wüste Gezänk der konfessionellen Eiferer empfanden, bei den auffallend milden Gesinnungen, welche den orthodoxen Zeloten gegenüber die Theologen der Helmstädter Schule gegen die katholische Kirche kundgaben, schien ein Versuch, die Protestanten zur Einheit der Kirche zurückzufüren, wol Aussichten auf Erfolg zu haben, zumal es auch in der Zeit wärend und nach den synkretistischen Händeln nicht an Aufsehen erregenden Übertritten solcher fehlte, die eingestandenermaßen vor den ewigen Befehdungen der Theologen Ruhe unter der infallibeln Autorität des Papstes suchten, oder auch ausdrücklich auf den von Calixt geltend gemachten Grundsatz der normativen Autorität der ersten fünf christlichen Jarhunderte sich beriefen (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 4, S. 177 ff.). Und die Hoffnung, vielleicht auf dem Wege friedlicher Verhandlungen ein großes Werk zu vollbringen, welches seine Vorfaren durch Mittel der Gewalt nicht hatten durchsetzen können, vermochte auch den bigotten und von den Jesuiten abhängigen Kaiser Leopold, der die Protestanten in seinen Erblanden auf brutale Weise verfolgen ließ, für den in Rede stehenden Unionsplan günstig zu stimmen. So begann Spinola, nachdem er sich schon 1671 mit dem päpstlichen Nuntius zu Wien in Einverständnis gesetzt hatte, mit kaiserlicher Genehmigung seine möglichst geheim gepflogenen Verhandlungen mit deutschen, lutherischen wie reformirten, Fürsten und Theologen. Man hat wol an den meisten Orten seine Vorschläge mit dem ebenso entschiedenen wie wolbegründeten Mistrauen aufgenommen, welches mit bedauernder Hinweisung auf die gerade auch in den österreichischen Staten fortwärend stattfindenden Bedrückungen der Protestanten das unterm 27. Juni 1682 dem Kurfürsten von Brandenburg von seinen Berliner Hofpredigern eingereichte ablehnende Gutachten ausspricht (s. Hering, Gesch. der kirchlichen Unionsversuche, 2. Bd., 1838, S. 212 f.). Doch ließ auch die auf den Kaiser zu nehmende Rücksicht nicht zu, den Bevollmächtigten desselben one Weiteres abzuweisen. Namentlich aber fand er auch einen günstigen Boden in den herzoglich braunschweigisch-lüneburgischen Landen und vor Allem in Hannover. Hier fand er den seit 1651 katholischen Herzog Johann Friedrich mit seiner Gemalin Benedikte, einer gleichfalls katholischen Pfälzer Prinzessin, obschon freilich das Verhältnis zu den protestantischen Untertanen doppelte Vorsicht gebot, gern bereit, das Unionswerk zu fördern; und mit noch größerem Eifer nahm sich dessen Bruder und Nachfolger (seit dem J. 1679), der in religiösen Dingen gleichgültige und einem persönlichen Konfessionswechsel durchaus abgeneigte, aber gut österreichisch gesinnte und dazu noch gerade auf den Kurhut reflektirende Herzog Ernst August, um dem Kaiser gefällig zu sein, in Verbindung mit seiner Gemalin Sophie, einer Tochter des unglücklichen Böhmenkönigs Friedrich von der Pfalz, der Sache an. Und der erste Geistliche des Landes, der weniger scharfsinnige als friedliebende und gelehrte Helmstädter Theolog Molanus, und der Günstling der geistreichen Herzogin, der etwa in dem Sinne eines Grotius *) für eine Union mit der katholischen Kirche günstig gestimmte und zu Konzessionen dafür geneigte Leibnitz, welche von

*) Vgl. dessen Annotationes ad Cassandri consultationem, 1641, und votum pro pace ecclesiastica, 1642, wie auch seine Schrift: loca quaedam N. T., quae de antichristo agunt aut agere putantur, worin er die protestantische Annahme, dass der Papst der Antichrist sei, bestreitet.

beiden Herzögen zu den Verhandlungen mit Spinola kommittirt wurden, kamen demſelben viel nachgiebiger, als recht war, entgegen. Bei dem erſten Beſuche des Biſchofs 1676 unter Herzog Johann Friedrich war es wol ganz bei Geſprächen mit den beiden Genannten geblieben. Aber die Sache nahm eine bedenklichere Geſtalt an, als der Unterhändler am Beginne des Jares 1683 wider erſchien und diesmal mit weitgehenden Anerbietungen, die er freilich bloß mündlich machte: die Kommunion sub utraque, die Prieſterehe und vor Allem der unveränderte Beſitz der ſäkulariſirten geiſtlichen Güter, ja die Suspenſion des Tridentinums ſollte zugeſtanden, die „Neukatholiken“ ſollten zu keinem förmlichen Widerruf genötigt, ſie ſollten als Beiſitzer des zu berufenden allgemeinen Konzils zugelaſſen werden und dagegen nur die Oberherrlichkeit des Papſtes anerkennen. Jetzt verſammelte ſich eine von Molanus präſidirte Konferenz von Theologen, welcher Spinola ein Memorial überreichte: Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem (in oeuvres de Bossuet, ed. Versailles, Tom. XXV, p. 205, der Inhalt angegeben bei Hering a. a. O. S. 215 ff.), und die Mitglieder der Konferenz, worunter auch F. U. Calixt, einigten ſich zu einer Schrift: Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes, welche in der Hauptſache auf Spinolas Vorſchläge und namentlich auch auf den päpſtlichen Primat einging. Glücklicherweiſe hatte die Sache in der katholiſchen wie proteſtantiſchen Kirche zu wenig Boden, als daſs ſie ſehr gefärlich hätte werden können. Wärend unter den Proteſtanten dasjenige, was von den Verhandlungen trotz aller Vorſicht verlautete, auch bei den gemäßigten Theologen nur Unwillen und Argwon erweckte, waren die Katholiken, welche um Spinolas Unternehmen wuſsten, eher geneigt, dasſelbe als Torheit zu betrachten. Auch in Rom, wo die hannoverſche Denkſchrift günſtig aufgenommen wurde, war man natürlich nicht im Stande poſitive Zuſagen zu geben, und ſo blieb die Sache vorläufig auf ſich beruhen. Doch blieben Leibnitz und Molanus (außer ihnen z. B. auch Seckendorf) in Briefwechſel mit Spinola, und im Jare 1691 wurde auch von ihnen mit Boſſuet angeknüpft. Molanus überſandte demſelben einen eigens für dieſen Zweck von ihm ausgearbeiteten Traktat: Cogitationes privatae de methodo etc. Die darauf im Auguſt 1692 erfolgende ausfürliche Antwort des franzöſiſchen Prälaten, die auf einmal rundweg alles mit Spinola Ausgemachte ablehnte und als conditio sine qua non unbedingte Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Kirche und demnach auch unter die Tridentiner Beſchlüſſe forderte, war wol klar genug und geeignet, alle Illuſionen der hannöverſchen Unionsmacher niederzuſchlagen. Gleichwol ſind die Verhandlungen noch bis ins Jar 1694, wo Boſſuet, der ihrer längſt überdrüſſig war, endlich abbrach, fortgefürt worden. — Spinola hatte ſich inzwiſchen mit den ungariſchen Proteſtanten beſchäftigt, nachdem er unterm 20. März 1691 durch kaiſerliches Patent zum Generalkommiſſär des Unionsgeſchäfts innerhalb der kaiſerlichen Staten ernannt und beſtätigt war, mit welchem ungehindert ſchriftlich und mündlich zu verkehren allen Proteſtanten, ſofern ſie ſich als Deputirte ihrer Kirchen auswieſen, freigeſtellt wurde. Das Patent wurde den proteſtantiſchen Gemeinden in Ungarn zugeſandt mit den oben erwänten regulae, indem ſie unter Berufung auf die Zuſtimmung, welche jene angeblich bei vielen deutſchen Theologen gefunden hätten, eingeladen wurden, ſich über dieſelben zu erklären. Spinola glaubte auch vielen Anklang gefunden zu haben und ſetzte große Hoffnungen auf ein wieder ganz geheim zu Wien zu veranſtaltendes Religionsgeſpräch, an welchem auch ſolche deutſche Theologen, in welche die Ungarn Vertrauen ſetzten, teilnehmen ſollten, und für welches im Laufe des Jares 1693 bereits unter der Hand vorläufige Einladungen an Fürſten und Theologen ergingen. Dasſelbe iſt aber nicht mehr zu Stande gekommen; Spinola ſtarb darüber weg. Im Jare 1698 hat der Kaiſer durch Spinolas Nachfolger, Biſchof Graf von Buchheim, noch einmal in Hannover wegen der Kircheneinigung anfragen laſſen, und Leibnitz hat noch einmal 1699—1701 im Auftrage des nachher noch 1710 in ſeinem hohen Alter übergetretenen Herzogs Anton Ulrich von Braunſchweig mit Boſſuet verhandelt, one daſs man zu irgend einem Reſultate gekommen wäre.

Die Litteratur ſ. bei Gieſeler a. a. O. S. 181. Wir haben noch verglichen Zedlers Univerſallexikon, Hering a. a. O. S. 208—299 und den Art. „Leibnitz und die Kirchenvereinigung“ von J. Schmidt in den Grenzboten 1860, Nr. 44 und 45. **Mallet.**

Spiritualen, ſ. Franz v. Aſſiſi, Bd. IV, S. 658 ff.

Spitta, Karl Johann Philipp, wurde am 1. Auguſt 1801 zu Hannover geboren; er ſtudirte 1821—1824 zu Göttingen, wurde dann Hauslehrer zu Lüne bei Lüneburg und trat 1828 in das Pfarramt als Gehilfe des Paſtors Cleves zu Sudwalde in der Inſpektion Suhlingen; im November 1830 wurde er zu einer ſelbſtändigen Wirkſamkeit als Garniſonsprediger in Hameln und Seelſorger von mehr als 250 Sträflingen der dortigen Strafanſtalt berufen. Im Herbſt 1837 erhielt er die Pfarre zu Wechholt, in der Inſpektion zu Hoya. Die nächſten zehn Jare, welche er in ſtillen friedlichen Verhältniſſen auf dieſer ländlichen Pfarrſtelle zubrachte, durfte er zu den glücklichſten ſeines Lebens zälen. Und wärend durch den Eindruck ſeiner einfachen, die Herzen ergreifenden Predigten die Zal ſeiner Zuhörer in der Kirche ſtets wuchs und der Segen ſeiner Seelſorge in den Familien mit dem zunehmenden Vertrauen zu ihm immer ſichtbarer wurde, verbreitete ſich ſein Name über die Grenzen des hanöverſchen Landes hinaus, ſo daſs an ihn im Jare 1844 und 1846 widerholt dringende Rufe nach Bremen, Barmen und Elberfeld ergingen, welche er indeſſen aus konfeſſionellen Bedenklichkeiten ablehnte. Dafür erhielt er auf den Vorſchlag des Konſiſtoriums die Superintendentur und Pfarre zu Wittingen im Lüneburgiſchen, von wo er dann im Herbſte 1853 auf die einträglichere, aber auch beſchwerlichere Stelle zu Peine verſetzt wurde. Wie ſehr bei den konfeſſionellen Kämpfen, welche auch die Gemüter in einigen Gegenden des Königreichs Hannover aufregten, ſeine Wirkſamkeit als Prediger und Beförderer des evangeliſch-lutheriſchen Glaubens anerkannt wurde, erfur er zu ſeiner Freude, als im September 1855 die theologiſche Fakultät in Göttingen zur Feier des Andenkens an den Augsburger Religionsfrieden ihm neben einigen ausgezeichneten Theologen die Doktorwürde erteilte und dabei unter Anderen an ihn ſchrieb: „Indem die theologiſche Fakultät vor Allen Sie, hochwürdiger Herr Superintendent, zu dieſen Männern rechnet und Ihnen hierdurch das Diplom der theologiſchen Doktorwürde zu überſenden die Ehre hat, bittet Sie, hierin das lautere und auch richtige Zeichen längſt gehegter Verehrung und Liebe zu erblicken. In der Zeit ſchmerzlicher Spannung, in die uns die ſchwere Pflicht der Selbſtbewarung unſeres amtlichen Berufes verſetzt hat, iſt es uns ein um ſo größeres Bedürfnis, einſtimmig auszuſprechen, wie die glaubenstreue, innigfromme, unter allen Anfechtungen ſtandhafte Hirtenpflege und Hirtenſorge, in deren Ausübung Ew. Hochwürden ein vorleuchtendes Beiſpiel paſtoralen Lebens und Wirkens für die ganze Landeskirche ſind, an unſerer Fakultät eine dankbare und freudige Zeugin findet. Unſeren Wünſchen und Gedanken liegt nichts ſehnlicher und brünſtiger am Herzen, als durch gemeinſames gegenſeitig ſich anerkennendes, an einander lernendes Wirken das Band des Friedens neu anzuziehen und feſt zu erhalten.“

Im Anfange des Juli 1859 ſiedelte Spitta nach Burgdorf über, erkrankte aber ſchon nach wenigen Wochen an einem gaſtriſchen Fieber, von dem er kaum wieder geneſen war, als er am 28. September desſelben Jares plötzlich und Allen unerwartet an einem heftigen Herzkrampfe ſtarb.

Einen bleibenden Namen hat ſich Spitta durch ſeine geiſtlichen Lieder erworben. Schon als Knabe und Jüngling hat er ſich in allerlei Dichtungsarten verſucht. Als durch die ernſte und anhaltende Beſchäftigung mit der heil. Schrift tiefere Bedürfniſſe in ſeinem Gemüte erwachten und er ganz von der beſeligenden Kraft des Evangeliums ergriffen wurde, wandte er ſich ausſchließlich der geiſtlichen Poeſie zu, die ihm nun neben ſeiner Berufstätigkeit die Hauptaufgabe ſeines Lebens ward. „Da die Dichtkunſt,“ ſchrieb er im Mai 1826 einem Freunde, „einſt eine ſo bedeutende Rolle in meinem Leben ſpielte, ſo ſchreibe ich Einiges darüber. In der Weiſe, wie ich früher ſang, ſinge ich jetzt nicht mehr. Dem

Herrn weihe ich mein Leben und meine Liebe, so auch meinen Gesang. Seine Liebe ist das eine große Thema aller meiner Lieder, sie würdig zu preisen und zu erheben, ist die Sehnsucht des christlichen Sängers." Aber erst im Jare 1833 entschloss er sich auf widerholtes Zureden seiner Freunde, eine Sammlung seiner geistlichen Lieder unter dem Titel „Psalter und Harfe" erscheinen zu lassen (47. Auflage 1883). Aufgemuntert durch den Beifall, der denselben schnell zu Teil wurde, veranstaltete er 1843 eine zweite Sammlung (35. Auflage 1883), welcher nach seinem Tode im Jare 1861 noch eine dritte, von seinem Freunde Professor Adolf Peters besorgte Sammlung nachfolgte (5. Auflage 1883).

Wie sich Spitta in seinem Leben als Spiegel eines reich von Gott begabten Gemütes darstellt, welches auf dem Grunde eines tiefen Glaubenslebens ruhte, so sind auch seine geistlichen Lieder der Ausdruck eines von christlichem Geiste durchdrungenen Dichtergemütes und legen in melodischer Form eine gesunde kindliche Frömmigkeit an den Tag. Zum größten Teil ungemein innig und einfach, sowie rein und gewandt im Ausdruck, enthalten sie fast überall klare und ware Bilder innerer Selbsterlebnisse und zeichnen sich durch Glaubensfülle und Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses aus. Spitta darf in dieser Rücksicht unter den neueren geistlichen Liederdichtern Albert Knapp als ebenbürtig zur Seite gestellt werden. Zwar erhebt sich keines seiner Lieder, obgleich mehrere ihrer Melodik wegen von C. Fliegel, C. F. Becker u. A. in Musik gesetzt und einige in kirchliche Gesangbücher aufgenommen sind, zu dem Wert der Kirchenlieder des 16. und 17. Jarhunderts. Ihre Bedeutung beruht vielmehr darauf, dass sie der häuslichen Andacht und der Privaterbauung dienen. Dass sie diesen Zweck vollkommen erfüllen, beweist zur Genüge ihre rasche Verbreitung durch alle Schichten des deutschen Volkes, in denen der Name Christi heilig gehalten wird.

Vgl. C. J. Ph. Spitta, ein Lebensbild vom Dr. K. K. Münkel, Lpz. 1861, und zwei Aufsätze in der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung" von Meßner, Jahrg. 1860 Nro. 5, S. 74 und Jahrg. 1861 Nro. 25, S. 398 ff.

G. H. Klippel. †

Spittler, Ludwig Timotheus, Freiherr von, deutscher Historiker und Kirchenhistoriker, Publizist und Statsmann, wurde geboren (nach dem Stuttgarter Kirchenbuch) den 11. November 1752 zu Stuttgart, gestorben ebendaselbst den 14. März 1810. Sein Vater war M. Jakob Friedrich Spittler, damals Diakonus an der Stiftskirche, gestorben 1780 als Konsistorialrat und Abt von Herrenalb; seine Mutter eine geb. Bilfinger. Folgenreich wurde für ihn, dass er, obwol zur geistlichen Laufban bestimmt, seine Vorbildung nicht in einer der württembergischen Klosterschulen erhielt, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium. Hier wusste ihn sein Lehrer, der damalige Rektor, nachmalige Prälat Volz, „ein historischer Forscher vom ersten Rang", für das Studium der Geschichte und speziell für historisches Quellenstudium so zu interessiren, dass man, wie Planck erzält, den 16järigen Jüngling in seinen Erholungsstunden Folianten excerpiren sah, vor deren bloßem Anblick manche seiner gleichalterigen Freunde erschraken: „es war der Weg des gelehrten kritischen Sammelns und Untersuchens, auf welchem sich die Pagi und Sirmonds, die Baluze und Marca, die Conrings und die Leibnitze ꝛc. zu Historikern gebildet hatten; auf diesen Weg wies Volz auch seine Schüler und gerade durch das Mühsame dieses Weges wurde Spittler desto stärker angezogen" (Planck S. 23). Und wie schon bei Volz, dem ausgezeichneten Kenner der württembergischen Geschichte, die geschichtlichen Studien in enger Beziehung standen zu den Rechts- und Verfassungsfragen seines Heimatlandes, so verband sich auch bei Spittler von Anfang an mit dem historischen ein praktisch-patriotisches Interesse. Es war die Zeit, wo Herzog Karl seinen Streit mit seinen Landständen und den Verteidigern ihrer Rechte, wie J. J. Moser, Huber ꝛc. in so gewalttätiger Weise fürte: „in jedem Cirkel, in welchem der Jüngling Männer antraf, die er zu ehren gewont war, hörte er davon sprechen mit der Wärme einer Leidenschaft, die um so stärker auf ihn wirkte, da sie ihm nur durch das edle Feuer des Patriotismus belebt schien" (Planck S. 19). So vorbereitet

kam Sp. 1771 nach Tübingen zum Studium der Theologie, zu welchem er „sich vielleicht weniger selbst bestimmt, als durch Umstände hatte bestimmen lassen". Mit großem Eifer widmete er sich hier zunächst philosophischen Studien und erwarb sich dadurch, wie Planck treffend hervorhebt, jene Schärfe des historischen Urteils, jene Tiefe des psychologischen Blickes, jene Strenge der Methode, besonders aber jene Gabe der richtigen Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, durch die man in den meisten seiner historischen Arbeiten auf eine so eigene Art überrascht wird. Und auch seinen theologischen Studien, zu denen er 1772 nach rühmlich erworbener Magisterwürde überging, gab er eine Richtung, wodurch sie für sein künftiges Hauptstudium unendlich vorteilhaft wurden: „er fing damit an, die Theologie historisch zu studieren und kam so auf den Weg, der allein mit Sicherheit in das innere Heiligtum der gelehrten Theologie fürt; an dem neuen Stoff aber, den ihm die Theologie zur historischen Behandlung anbot, konnte er sich ebensogut als an jedem anderen zum praktisch-geübten Geschichtsforscher bilden". Er vollendete sein theologisches Studium 1775 mit einer lateinischen Dissertation: De spurio usu paedagogico religionis naturalis, Tübingen 1775, worin er gegenüber von Basedows Anpreisung der natürlichen Religion den Wert der positiven Religion und speziell des historischen Christentums hervorhebt. Im Jare 1776—7 machte er seine Magisterreise nach Norddeutschland, verweilte längere Zeit in Göttingen, besuchte Lessing in Wolfenbüttel, der an dem „ebenso gelehrten als bescheidenen Mann" Gefallen fand (s. Spittlers Brief an Meusel, gedruckt bei Guhrauer, Lessing II, 2, 301), und reiste von da weiter nach Berlin. Nach seiner Rückkehr war er zwei Jare 1777—79 Repetent in Tübingen und ließ in dieser Zeit (neben kleineren Abhandlungen, wie den kritischen Untersuchungen über den 60. laodicenischen Kanon, über die sardicensischen Schlüsse, über den wahren Verfasser der angikramnischen Kapitel, über Bambergs Exemtion ꝛc.) sein erstes größeres Werk (anonym) erscheinen: Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidors, Halle 1778, 8°. (Neuer Abdruck mit Zusätzen des Verf. und Fragmenten einer Fortsetzung in den Sämmtl. Werken, Bd. I, 1827) — ein Werk, das gleichermaßen seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine kritische Spürkraft wie seine helle, allem Hierarchentum feindliche Denkart beurkundete. Durch diese Arbeiten, wie durch seinen früheren Aufenthalt in Göttingen war man hier auf ihn aufmerksam geworden und so erfolgte 1779 seine Berufung als ordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät, mit dem Auftrag, neben dem hochbetagten W. Fr. Walch Kirchen- und Dogmengeschichte zu lesen, und mit der Aussicht, später in die theologische Fakultät vorzurücken. Nachdem er mehrere Semester Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Geschichte des Kanons ꝛc. gelesen und 1782 seinen Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche herausgegeben, zogen ihn Neigung und Begabung mehr und mehr zur politischen Geschichte hin, obgleich er auf diesem Gebiete an seinen drei Kollegen Pütter, Gatterer, Schlözer mächtige Konkurrenten hatte, und als Walch 1784 gestorben und Spittlers Landsmann und Freund G. J. Planck dessen Nachfolger geworden war, überließ Sp. diesem das Fach der Kirchengeschichte ganz und zog sich ausschließlich auf die weltliche Geschichte zurück. Er las jetzt Geschichte der Griechen und Römer, europäische Statengeschichte, deutsche Reichsgeschichte, allgemeine Weltgeschichte, Politik ꝛc., daneben Publika über Geschichte der Kreuzzüge ꝛc. Auch seine litterarischen Arbeiten bewegten sich jetzt fast ausschließlich auf dem Gebiet der politischen Geschichte, der Politik und Statistik (so seine Geschichte von Württemberg 1783, von Hannover 1786, Entwurf der Geschichte der europäischen Staten 1793 ꝛc.), obgleich ihm auch hiebei seine früheren kirchengeschichtlichen Studien und Interessen sichtbar zugute kamen. Bald war er einer der ersten Zierden der Universität, an der er als Docent den größten Erfolg hatte. Nach Überwindung einiger Schwierigkeiten war er der Kunst des Vortrages ganz Herr geworden. Alle seine Zuhörer, Schlosser wie Heeren, sind seines Lobes voll; er sprach ganz frei, im Tone der edlen lebendigen Erzälung, anziehend, fesselnd, doch one Deklamation. Seinem Stil hat man Affektation vorgeworfen, wogegen ihn sein Freund Planck verteidigt. Er liebte

es sich kurz auszudrücken, manches mehr anzudeuten als auszufüren, scheute sich auch nicht ein stärkeres Wort zu gebrauchen, wo es galt eine Sache bestimmt zu bezeichnen. Seine Sprache ist korrekt, nicht one Reiz; die litterarische Bildung des 18. Jarhunderts, besonders das Vorbild des Lessingschen Stils ist bei ihm unverkennbar. So groß aber auch seine Begabung für den akademischen Beruf und so groß der Beifall, den er als Docent und Schriftsteller fand, lange duldete es ihn nicht in dem bloßen Lehrer- und Gelehrtenberuf. Nachdem er 18 Jare in Göttingen gewirkt, nachdem er 1784 Mitglied der Societät der Wissenschaften, 1788 königl. großbritt. Hofrat geworden, sehnte er sich mehr und mehr nach einer praktisch-politischen Tätigkeit, zu der er sich vermöge seiner gründlichen Kenntnis der Vergangenheit wie der politischen Zustände und Aufgaben der Gegenwart in besonderem Maße befähigt und berufen glaubte. Nachdem er zuerst durch seinen Freund, den Theologen B. Koppe (1776—84 Prof. in Göttingen, 1788—91 Konsistorialrat in Hannover) Einfluss in den leitenden Kreisen Hannovers zu gewinnen versucht, nachdem er 1788 eine Reise nach Süddeutschland und der Schweiz, 1790 seine Anwesenheit bei der Frankfurter Kaiserwal Leopolds II. zur Anknüpfung einflussreicher Verbindungen benutzt hatte, und nachdem andererseits der Aufenthalt in Göttingen durch sein gespanntes Verhältnis zu Heyne ihm entleidet war, entschloss er sich 1797, einem Ruf des Herzogs Friedrich Eugen von Württemberg zu folgen und als Geheimrat nach Stuttgart zurückzugehen. Aber noch im selben Jar starb der Herzog und ihm folgte sein Son, der nachmalige Kurfürst und König Friedrich (1798—1816), der in seinem autokratischen Selbstgefül von dem „guten alten Recht" Württembergs nichts mehr hören wollte und bald, im Anschluss an den Franzosenkaiser Napoleon I., 1805 mit Annahme der Königswürde die Aufhebung der Verfassung dekretirte. Ein Doktrinär wie Spittler, theoretisch liberal aber praktisch konservativ, ängstlich von Natur und allen gewaltsamen Maßregeln abgeneigt, aber auch one den Mut und die Kraft sich dem, was er nicht hindern konnte, ernstlich zu widersetzen, hatte in solchen Zeiten eine missliche Stellung und reichliche Gelegenheit, an sich selbst die Warheit des Satzes zu erfaren, den er selbst einmal ausgesprochen, dass die Versetzung vom Katheder ins Kabinet noch selten gut geraten sei. Er wurde 1806 in den Freiherrnstand erhoben, zum Statsminister, Präsidenten der Studien-Oberdirektion und Kurator der Universität Tübingen ernannt und suchte in dieser Stellung so viel als möglich Gutes zu fördern, oder doch Übles zu verhindern. Aber sein Einfluss war gering, weder bei seinem Fürsten noch beim Volk genoss er Vertrauen. Adel, Excellenz und Großkreuz entschädigten ihn nicht für das Kreuz, das ihm auferlegt war und für das verlorene Glück seines Göttinger Lebens und Wirkens unter treuen Freunden und begeisterten Schülern.

Von Spittlers Schriften kommt hier in erster Linie sein Grundriß der Kirchengeschichte in Betracht, der, wie schon erwänt, in den ersten Jaren seiner Göttinger Lehrtätigkeit entstanden und 1782 erstmals, dann noch in 4 weiteren, freilich fast unveränderten Auflagen (2. A. 1785, 3. A. 1791, 4. A. 1806, 5. A. 1812 besorgt von Planck; nach der 4. A. wider abgedruckt in den sämmtl. Werken Bd. II, 1827) erschienen ist. Spittlers Kirchengeschichte ist von den Zeitgenossen sehr günstig, von Neueren oft zu ungünstig beurteilt worden; Heeren und Woltmann bezeichnen sie als „die wahre Blüte seines Geistes"; Herder in den Briefen über das Studium der Theologie (IV, 48) empfiehlt das Studium derselben vor allen andern: „auch in den kleinsten Zügen ein reiches Gemälde voll Gelehrsamkeit und feinen Urteils"; Schelling nennt ihn noch 1846 (Vorwort zu Steffens S. XXI) „einen Mann, den bis jetzt an politischem Scharfsinn kein deutscher Geschichtsforscher übertroffen, von gleicher Übersicht der weltlichen wie der Kirchengeschichte". Minder günstig lauten die Urteile Neuerer und zwar nicht bloß der Gegner der Aufklärung, sondern auch z. B. dasjenige Baurs (Epochen der kirchl. Gesch. 162 ff.). Allgemein anerkannt ist, dass innigste Bekanntschaft mit den Quellen, litterarisch-kritischer Scharfsinn, Fülle der Gedanken, Schnelligkeit des Überblickes, Leichtigkeit und Gewandtheit im Auffassen der Hauptpunkte, lebendige Phantasie, feinste Menschenkenntnis, Selbständigkeit des Urteils, eine

anziehende, mitunter geistreiche und pikante Form der Darstellung charakteristische Vorzüge Spittlers, des Historikers und Kirchenhistorikers sind (vgl. K. Wächter, Vorrede zu Spittlers sämtlichen Werken, S. VII). Der Hauptgesichtspunkt aber den er selbst für den maßgebenden für die Betrachtung der Kirchengeschichte hervorhebt, ist der pragmatische oder teleologische: „aus den Revolutionen der 18 verflossenen Jarhunderte sich die historische Auflösung des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche zu suchen", zu zeigen, wie Eins aus dem Andern hervorgegangen sei und so Ernst zu machen mit der Definition der Geschichte, dass sie sei „die Wissenschaft von der Entstehungsart der Gegenwart". Näher aber ist es wesentlich der subjektive Pragmatismus der Aufklärungszeit, dem Sp. huldigt, indem er die Ereignisse zurückfürt auf die handelnden Persönlichkeiten, deren Eigenschaften und Leidenschaften, Verhältnisse und Gegensätze; denn „wem es darum zu tun ist, aus der Geschichte nicht bloß gelehrt, sondern auch weise zu werden, für den ist es das herrlichste Schauspiel, auf die Entwicklungen des menschlichen Geistes zu merken, wie sich dieser im Verhältnis auf seine wichtigste Angelegenheit durch die mächtigsten Strebungen und unglaublichsten Verwirrungen gebildet hat; denn „wo haben sich die verschiedenen Schattirungen und Mischungen des Irrtums und des Lasters, die wechselsweisen Einflüsse des Verstandes und Herzens deutlicher gezeigt als in der Geschichte der christlichen Kirche?" So wird freilich, wie er selbst gesteht, die Kirchengeschichte schließlich zu einem langen Klagelied über Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Geistes; aber doch wäre es undankbar, die großen Fortschritte zu verkennen, welche die Menschheit wirklich getan hat. Dieser Fortschritt der Menschheit ergibt sich für Sp. vor Allem aus einer Vergleichung der kleinen Anfänge des Christentums mit den tröstlichen Aussichten in die Zukunft: „Die Welt hat nie eine solche Revolution erfaren, die in ihren ersten Veranlassungen so unscheinbar, in ihren letzten ausgebreitetsten Folgen so höchst merkwürdig war, als diejenige, welche ein vor 1800 Jaren geborener Jude, Namens Jesus, in wenigen Jaren seines Lebens machte". Zwar „worin die Lehre bestanden, welche seine Schüler der Welt verkündigen sollten, darüber streitet man sich nun bald 18 Jarhunderte", und der Historiker darf nicht seine Überzeugungen als Geschichte ausgeben ꝛc. Und auch heutzutage sind die Theologen bei der Verteidigung der christlichen Religion gegen den Naturalismus nicht einmal darüber einig, was eigentlich verteidigt werden soll, was in der ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Denkfähigkeit seinen Grund hat". Dennoch aber schließt Spittler seine historische Betrachtung mit der heiteren Aussicht, dass in der protestantischen Kirche innerhalb der nächsten zwanzig bis dreißig Jare die Aufklärungstheologen, welche sich gegenwärtig durch Spaldings, Herders, Döderleins Schriften bilden, überall in den Konsistorien sitzen und durch ihre weisen Veranstaltungen das, was bisher nur Wunsch schüchterner Weisen war, zur allgemeinen Ausübung bringen, und dass auch die katholische Kirche infolge des Sturzes der Jesuiten und der Totalrevolution des ganzen Europas endlich einmal aufhören werde, päpstliche Kirche zu sein, dass bald ein brüderliches Zusammenwonen katholischer Laien und Protestanten möglich sein, ja dass auch über katholische Völker die Aufklärung schnell wie ein Licht sich verbreiten werde (KG. § 62. 68). Ebenso charakteristisch wie dieser Anfang und Schluss der Spittlerschen Kirchengeschichte ist auch ihre Einteilung, die chronologische sowol als die sachliche; in ersterer Beziehung unterscheidet er, „nachdem die althergebrachte Methode, Kirchengeschichte nach den Jarhunderten zu erzälen, endlich einmal gestürzt", 6 Perioden, von denen er die erste (Zeiten der Unterdrückung und daher manchmal frommer Mythologie) bis 325, die zweite (Zeit der theologischen Streitigkeiten) bis auf „Muhammed, den Schwärmer von Mekka", die dritte bis auf Gregor VII., die vierte bis Luther, die fünfte bis zur Stiftung der Universität Halle 1694, die sechste von da an (oder vielmehr von Christian Thomasius, „dem Mann, der unsere Kirche aus tiefem Schlafe wecken musste") bis auf unsere Zeiten gehen läßt. Innerhalb jeder Periode aber unterscheidet er drei aus der Natur der Sache fließende Hauptabschnitte: Geschichte der Ausbreitung, Geschichte der Kirche noch bloß als Gesellschaft betrachtet, Geschichte

dieſer Geſellſchaft als religiöſer Geſellſchaft, unter welcher gewiſſe Lehrmeinungen gangbar ſind (vgl. hiezu Stäudlin S. 175; Baur S. 162 ff.).

Außer dieſem kirchengeſchichtlichen Hauptwerk Spittlers, das ja als „eine geiſtreiche, weltliche und welthiſtoriſche Reflexion über die Kirchengeſchichte" in gewiſſem Sinne heute noch unübertroffen daſteht, kommen von weiteren kirchenhiſtoriſchen Arbeiten desſelben noch in Betracht: ſeine 1778 anonym erſchienene, im erſten Band der ſämtlichen Werke 1827 mit Zuſätzen des Verfaſſers und dem Fragment einer Fortſetzung wider abgedruckte „Geſchichte des kanoniſchen Rechtes bis auf die Zeiten des falſchen Iſidorus" (das Fragment der Fortſetzung reicht bis auf Petrus Lomb.) — eine durch den jetzigen Stand der Forſchung freilich antiquirte, aber für die damalige Zeit geradezu bahnbrechende Arbeit; ſowie eine Darſtellung der geſamten Geſchichte des Kirchenrechts in ſeinen „Vorleſungen über die Geſchichte des Kirchenrechts" (abgedruckt in Bd. X der S. W. S. 163—337); ferner einige kleinere theologiſche und kirchenhiſtoriſche Abhandlungen, teils einzeln, teils in Zeitſchriften erſchienen, jetzt geſammelt in Bd. VIII—X der ſämtl. Werke, z. B. Ueber Urlsſpergers Lehre von der Dreieinigkeit 1776, über den 60. laod. Kanon 1777, über die ſardicenſiſchen Schlüſſe, über den Verf. der angilramniſchen Kapitel, über Reichsſtandſchaft der Biſchöfe und Äbte 1777, zur Geſchichte Gratians 1778, de usu versionis Alex. 1779, Geſch. des Kelches im Abendmal 1780, hist. critica chronici Eusebiani 1784, Vorrede zu Walchs Geſch. der Ketzereien Bd. XI 1785, Fundamentalartikel der deutſchen kathol. Kirche 1787, über die Acceptation der Basler Schlüſſe 1789, Generalverſammlung der toskaneſiſchen Biſchöfe 1787, Geſch. der ſpaniſchen Inquiſition 1788, Geſch. und Verfaſſung des Jeſuitenordens 1793, von der ehemaligen Zinsbarkeit der nordiſchen Reiche an den römiſchen Stul 1797, und eine ganze Reihe von Rezenſionen theologiſchen oder kirchengeſchichtlichen Inhaltes (geſammelt in Bd. X). Unvollkommener nach Gehalt und Form und Spittlers nicht völlig würdig erſcheint die Behandlung kirchengeſchichtlicher Materien in einer Reihe von Vorleſungen, die man nach ſeinem Tode aus Nachſchriften von Zuhörern herausgegeben hat, z. B. über Geſchichte des Papſttums, zuerſt herausgegeben von Gurlitt und Müller in Hamburger Schulprogrammen 1822—28, dann teilweiſe „vervollſtändigt" von Paulus, Heidelberg 1826, zuletzt in Bd. IX der S. W., ferner: über die Geſchichte der Hierarchie von Gregor VII. bis zur Reformation, über Geſchichte der Mönchsorden Bd. X. Dieſe Vorleſungen ſtammen aus Spittlers früherer Zeit; die Darſtellung verliert ſich oft ins Derbe und Niedrigkomiſche, iſt, wie Strauß ſagt, mehr mit Nikolais als Leſſings Leuchte erhellt, und „wer ſich aus dieſen Vorleſungen ein Bild von Spittlers Geiſtesart machen wollte, würde bedeutend irre gehen". Dagegen verſteht ſich von ſelbſt, daſs auch aus Spittlers Werken zur politiſchen Geſchichte, z. B. aus ſeiner württembergiſchen, ſeiner hannoverſchen Geſchichte, ſeinen kleinen hiſtoriſchen Aufſätzen (z. B. über Chr. Beſolds Religionsveränderung) für den Kirchenhiſtoriker Vieles zu lernen iſt.

Eine vollſtändige Lebensgeſchichte Spittlers beſitzen wir nicht, da die von dem Herausgeber ſeiner ſämtlichen Werke (Stuttgart u. Tübingen 1827—37, 15 Bände), ſeinem Schwiegerſon Karl von Wächter-Spittler verſprochene Biographie nebſt Auswal aus ſeinen Briefen nicht erſchienen iſt. Mehr oder minder wertvolle Beiträge zu ſeiner Biographie und Charakteriſtik aber haben geliefert zwei vertraute Freunde Spittlers: Planck (in der 5. Aufl. der Spittlerſchen KG. und Separatabdruck 1812) und Hugo (Civiliſt. Magazin III, 482), zwei ſeiner Schüler: Heeren (Werke VI, 515) und Woltmann (Zeitgenoſſen I, Werke XII, 311 ff.), ſowie neuerdings ſein Landsmann David Friedrich Strauß (in Hayms preuß. Jahrbb. 1860 und kl. Schriften 1862, S. 68 ff.). Außerdem vgl. Pütter-Saalfeld, Gött. Gel.-Geſchichte Bd. II und III; Stäudlin, Geſch. u. Litt. der KG. 175; Baur, Epochen 162; Frank, Geſch. der proteſt. Th. III, 84; Waitz, Göttinger Profeſſoren 1872, S. 245.

(Henke †) Wagenmann.

Spolienrecht *). Keine Rechtsmaterie war im römischen Rechte mit so starrer Konsequenz ausgebildet worden, als die Lehre vom Eigentum; fast one jede Beschränkung sollte die leblose Natur dem menschlichen Willen untertan sein, ja dieser Wille sollte über die Dauer des Individuums hinaus Kraft haben, das Schicksal der Güter zu bestimmen, sollte es regelmäßig tun, denn die Intestaterbfolge ist nach römischer Anschauungsweise eine anomale Erscheinung.

Die Kirche lebte nun zwar auch nach römischen Recht und hielt bis in die Zeiten des späteren Mittelalters daran fest als an einem Palladium, das sie den Einwirkungen roher und barbarischer Völker entzog; hat sie aber auch die Lehre vom Eigentum übernommen und auf die kirchlichen Güter angewendet?

Es ist in späteren Zeiten ketzerischen Sekten und extremen Richtungen gegenüber von der Kirche standhaft behauptet worden, dass es ihr erlaubt sei, weltliche Güter zu besitzen, dass sie auch hierin nur dem Beispiele ihres erhabenen Stifters folge, allein es lässt sich kaum bestreiten, dass für die älteren Zeiten jene von den Waldensern so scharf betonte Armut anerkannte Theorie der Kirche gewesen ist.

Wenigstens sollte der Zweck hier das Mittel heiligen und die von der Kirche besessenen Güter, um mit den Vätern zu sprechen, nichts sein, als „die Gelübde der Gläubigen, der Preis der Sünden, das Vermögen der Armen". „Quod habet ecclesia" — sagt Julianus Pomerius — „cum omnibus nihil habentibus habet commune" (de vita contempl. lib. 2, c. 9), und die Kleriker, zufrieden, nach dem heiligen Hieronymus (ep. ad Nept.) mit Narung und Kleidung, sollten die Güter der Kirche ihren Zwecken gemäß verwalten.

Wenn aber diese Anschauung selbst auf das Vermögen der Laien angewendet wurde und in späteren Zeiten zu dem Missbrauche fürte, dass den one Testament Verstorbenen, d. h. denen, welche der Kirche nichts vermacht hatten, als solchen, die in ihren Sünden dahingefaren, das Begräbnis verweigert wurde (vgl. Friedberg, De finium int. eccl. et civ. reg. ind. quid. med. aevi doct. et leg. stat., Lipsiae 1861, p. 187), um wie viel mehr musste dieser Standpunkt bei den Klerikern festgehalten werden?

Und in der Tat betrachtete sich die Kirche von jeher als Erbin der Kleriker, trat gleichsam als Mutter die Erbschaft ihrer eigensten Kinder, der Priester, an.

Freilich nach den älteren Kirchengesetzen ist die Befugnis der Kleriker, über ihr Vermögen letztwillig zu verfügen, nicht eingeschränkt; aber schon frühe wird den Bischöfen die Pflicht auferlegt, zu testiren, und für strafbar erachtet, falls sie nicht zugunsten der Kirche oder von Blutsverwandten verfügten, und Theodosius II. spricht der Kirche schon alles Vermögen zu, über welches Kleriker nicht testirt hätten, also für welches keine Intestaterben vorhanden wären (l. 1. C. Theod. [5, 3] Nov. Just. 131, c. 13 a. E.). Die Testirfreiheit wurde dann durch Justinian allerdings nur für die Bischöfe beschränkt (l. 42, § 2. C. [1, 3]); aber nachdem die Pfründenverfassung sich ausgebildet hatte, fand eine Ausdehnung dieser Rechtsnormen auf alle Beneficiaten statt, deren peculium beneficiale demgemäß auf alle Fälle an die Kirche fallen sollte, das peculium patrimoniale dagegen nur, falls sie nicht testirt hätten — hatten sie das getan, so mussten sie der Kirche bestimmte Quoten hinterlassen —, oder keine Intestaterben besäßen.

Aber freilich traten dem von der Kirche gewünschten Resultate, Erbin des klerikalen Vermögens zu werden, starke Hindernisse entgegen.

Zunächst waren es die Kleriker selbst, welche die kirchlichen Bestimmungen

*) Dem ganzen Plane der Encyklopädie gemäß, die keine juristische, sondern eine theologische ist, fällt die Behandlung der Spolienklage fort. Dieselbe ist wesentlich ein römisch-rechtliches Rechtsmittel gegen Störung des Besitzes (interdictum unde vi) mit mehreren freilich bedeutenden, aber auch selbst irrationellen Modifikationen, die sie, wie ja viele andere Lehren des römischen Rechts, durch das kanonische und die Praxis der geistlichen Gerichte erhalten hat.

miſsachteten und one jede Rückſicht die Hinterlaſſenſchaft verſtorbener Standesgenoſſen an ſich riſſen.

Freilich ſollte, den kanoniſchen Satzungen gemäß, beim Tode eines Biſchofs der der Nachbardiözeſe die Verwaltung sede vacante übernehmen, aber ſelbſt wenn dieſer ſich nicht, was doch häufig genug geſchah, zum Mitſchuldigen machte, ſo reichte doch ſeine Autorität keineswegs aus, einen ungehorſamen Klerus, der auf alte Miſsbräuche als auf wolerworbene Rechte pochte, im Zaume zu halten.

So ſagt ſchon das Konzil von Chalcedon (a. 451): „Non liceat clericis post mortem episcopi rapere res pertinentes ad eum“ (c. 42, C. XII, qu. 2), ſo klagt die Synode von Ilerda (a. 424, c. 16), daſs die Kleriker „occumbente sacerdote expectoratoque affectu, totaque disciplinae severitate posthabita, immaniter quae in domo pontificali reperiuntur invadunt et abradunt“, und das Concilium Parisiense (a. 615), um als Beleg für die allgemeine Verbreitung des Miſsbrauchs auch ein franzöſiſches Konzil anzufüren, ſpricht mit dürren Worten aus: „Comperimus . . . . . cupiditatis instinctu, deficiente abbate vel presbytero, vel his, qui per titulos deserviunt, praesidium quodcunque in mortis tempore dereliquerunt, ab episcopo vel archidiacono diripi, et quasi sub augmento ecclesiae, vel episcopi, in usum ecclesiae revocari, et ecclesiam Dei per pravas cupiditates exspoliatam relinqui.“

Aber ſelbſt die große Zal der dieſe großartigen Miſsbräuche verurteilenden Konzilienſchlüſſe gibt einen Beweis ab, wie wenig die gerechten Forderungen der Kirche Erfüllung fanden; wenn auch die erwänte Synode von Ilerda mit Exkommunikation drohte, wenn auch die von Tarragona (a. 516, c. 12) das Spolienrecht als Diebſtal bezeichnete, oder die Pariſer vom Jare 615 den „necatores pauperum“, wie ſie die Spolianten nannte, die Kommunion entzog, ſo halfen doch dieſe Strafen eben ſo wenig, wie die dringenden Ermanungen gefruchtet hatten.

Scheute doch der Klerus zur Ausfürung ſeiner verbrecheriſchen Handlungen nicht, ſich mit Laien in Verbindung zu ſetzen und die Scham und Schande ſo ſehr außer Augen zu laſſen, daſs er nicht einmal den Tod der zu Beraubenden abwartete; „domos ecclesiae“ — heißt es von der Geiſtlichkeit der Stadt Marſeille — „apprehendunt, ministeria describunt, registoria reservant, promptuaria exspoliant omnesque res ecclesiae tamquam si jam mortuus esset episcopus, pervadunt“. (Thomassinus, Vet. et nov. eccl. disc. pars III, lib. II, c. 52, n. 6.) Selbſt in Rom, ſelbſt an dem Nachlaſſe des Papſtes wurde, wie das Concilium Romanum vom Jare 901 ſagt, die sclestissima consuetudo des Spolienrechtes von Laien und Klerikern gemeinſam ausgeübt.

Auch die Maßregeln, die Karl der Große zum Schutze der vakanten Benefizien traf, die Abordnung von oeconomi zur Verwaltung des Kirchenvermögens brachten den alten Übeln keine Abhilfe, ja ſind vielleicht als Quelle von neuen anzuſehen.

Erſt das Capitulare Karls des Kahlen vom Jare 844: volumus etiam et expresse praecipimus, quod si aliquis episcopus vel abbas aut abbatissa . . . . . obierit, nullus res ecclesiasticas aut facultates deripiat“ ſcheint von nachhaltigerem Erfolge geweſen zu ſein.

Aber auch die Laien verfuren mit den klerikalen Verlaſſenſchaften nicht anders. Zwar, ſo lange die Kleriker nach römiſchem Recht lebten, wurde ihre Teſtirbefugnis ſtatlicherſeits anerkannt, als ſie aber dem Landesrecht unterworfen wurden, konnten ſie ebenſowenig, oder nur unter denſelben Beſchränkungen, teſtiren, wie die Laien, und wurde, falls ſie nicht letztwillig verfügt hatten, ihr Nachlaſs weder den Verwandten verabfolgt, noch bei deren Ermangelung der Kirche. Vielmehr entnahmen die Grundherren der Vormundſchaft, welche ſie über die an ihren Kirchen angeſtellten Geiſtlichen beanſpruchten, für ſich die Befugnis, den Mobiliarnachlaſs desſelben zu okkupiren, ebenſo ſpäter die Patrone und, ſeit

Friedrich I. *) die deutſchen Könige bezüglich der Epiſkopate. Auf welchen Rechtsgrund hin dieſe letzteren dies ſogen. Spolienrecht beanſpruchten, iſt nicht deutlich nachweisbar. Nur wird man die Vermutung von Ficker, Eigenth. des Reichs am Reichskirchengut, Wien 1823, § 39, daſs hier eine Konſequenz des Reichseigentums am Reichskirchengut vorliege, um ſo weniger anerkennen können, da die Behauptung eines ſolchen Reichseigentums keine erwieſene iſt.

Allerdings hat Friedrich I. ſelbſt Alle mit hohen Strafen bedroht, welche die Teſtirfreiheit der Geiſtlichen verkümmern würden (a. 1165 ſ. bei Pertz, Monum. Germ. IV, 38; vergl. a. 1173, ebendaſ. IV, 142), aber weder er noch ſeine Nachfolger, die beſtändig aufs neue dem Spolienrecht entſagten (vergl. Friedberg a. a. O. S. 224, Note 5), kehrten ſich an die eigenen Geſetze und Verſprechungen, und es macht einen eigentümlichen Eindruck, Ludwig den Baiern aus „besunder gnad“ für einzelne Dekanien einem Rechte entſagen zu ſehen, dem er als Kaiſer und Landesfürſt ſchon vielfach und längſt entſagt hatte. — Aber ſelbſt als die Taten der Kaiſer ihren Worten endlich entſprachen, war damit die Zal der Spolianten zwar um einen, und gewiſs den mächtigſten, gemindert, die deutſchen Fürſten aber alle und one Ausnahme übten das Spolienrecht und entſagten ihm beſtändig, ganz wie die Kaiſer früher getan hatten.

So die Herzöge von Baiern, die das Spolienrecht widerholt aufhoben (vgl. Friedberg a. a. O. S. 225) und von deren Praxis der lakoniſche Schluſs der Landtagsverhandlung von 1458 (bei Krenner, Baieriſche Landtagshandlungen, II, 175): „Wird auch nicht gehalten“, Kenntnis gibt. So die Herzöge von Sachſen, die noch 1455, wie die Grafen von Thüringen und Naſſau, an die Aufgebung des Spolienrechtes die Bedingung von Seelenmeſſen knüpften; und „welich Priester“ heißt es in der Urkunde der Grafen Johann und Heinrich von Naſſau-Beilſtein vom Jare 1465 (bei Arnoldi, Miscell. a. d. Diplomatik und Geſchichte; vergl. überhaupt Friedberg a. a. O. S. 225 f.) — „zcu solichem Jairegeczyde nit queme . . . der solde soliche Fryheit und pryvilegie nit haben.“ —

Auch die brandenburgiſchen Markgrafen entſagten im Jare 1244 (bei Riedel, Cod. dipl. Brandenb., I, 8, 156), und nachdem eine Bulle von Innocenz IV. im folgenden Jare ſich über die Nichtbefolgung der Verſprechungen beſchwert hatte (ſ. bei Gercken, Stiftshiſt. von Brandenb. 461), von neuem 1310 (ſ. bei Gercken, Dipl. vet. March., I, 594. 598).

Daſſelbe läſst ſich von den Königen von Böhmen, den Herzögen von Öſterreich (Singer, Hiſt. Stud. über die Erbfolge nach kath. Weltgeiſtl. in Öſterreich und Ungarn, Erlangen 1883), den Grafen von Meißen, Württemberg, Heſſen, Hohenlohe, Henneberg, den Burggrafen von Nürnberg u. a. nachweiſen (vgl. Friedberg a. a. O. 225 f.).

Auch die zalreichen Schlüſſe der Provinzialſynoden von der zu Tribur bis zur Bamberger, vom Jare 895 an bis zum Jare 1491 hinab (vergl. dieſelben bei Friedberg a. a. O. S. 223) geben von der beſtehenden Übung Zeugnis.

Nicht anders aber lagen die Verhältniſſe in England und Frankreich. Die Herrſcher dieſes letzteren Landes übten das Spolienrecht mit einer Schonungsloſigkeit aus, die Innocenz III. in ſchneidender Weiſe kennzeichnet: . . . „more praedonum debachantes“ — ſagt er — . . . . „crudeliter . . . . abducentes animalia universa, frumentum, vinum, ligna etiam et lapides expolitos, quos idem episcopus (d. i. Hugo Antissiodorensis ep.) ad construendam capellam et alia aedificia praepararat nequiter asportarunt, episcopalibus domibus suppellectili qualibet spoliatis, ita ut in eis praeter tectum et parietes non fuerit aliquid derelictum“ (bei Bouquet, Script. Gall. XIX, 488). Freilich entſagten auch ſie häufig

*) So behauptet Otto IV. (Urk. v. 1198 bei Lacomblet, Urkb. f. Geſch. d. Niederrheins, 1, 392, und das iſt von Waitz in Forſchungen zur deutſchen Geſch. XIII, 494 ff. auch gegenüber von Scheffler-Boichorſt, König Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie (Berlin 1861), 189 dargetan worden.

genug ihren Rechten oder verſprachen, die Regalien nur auf beſtimmte Zeit beziehen zu wollen, aber dennoch ertönten die Klagen der Kirche immer lauter, daſs ſie ſelbſt die Beſetzung der Biſchofſtüle ungebürlich verzögerten, nur um deſto länger deren Einkünfte beziehen zu können.

Allmählich aber ging auch in der Kirche ſelbſt der Miſsbrauch von neuem an. Die Äbte erhoben Anſprüche auf das Vermögen der Prioren und Regularen, die Biſchöfe auf den Nachlaſs ihrer Stiftsherren, Pfarrer und anderen Benefiziaten, ja auf das Vermögen der erledigten Kirchen, die Prioren und Kapitel auf den Nachlaſs der Biſchöfe, und das alles trotz der beſtändigen Verbote der Konzilien und Päpſte (vgl. Thomaſſinus a. a. O. c. 56 nr. 1 sqq. u. ſ. w.).

So heißt es in den Beſchlüſſen der Synode von Salmur (a. 1253): „Statuimus, ne Abbates, cum contingit Priores suos cedere vel decedere, prioratus bonis suis audeant denudare, sed saltem tantum de praedictis bonis futuris Prioribus dimittant, ut ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de eisdem competenter sustentari valeant et domus prioratuum refici et in statu debito conservari“, und die Anſprüche der Biſchöfe ſtellten ſich one Scheu ſo offen dar, daſs die Synode von Poitiers z. B. (a. 1280) anordnete, die Beſitzer der zum Nachlaſs eines Klerikers gehörigen Sachen hätten dieſelben binnen Monatsfriſt dem Biſchof, als deren rechtmäßigen Eigentümer, abzuliefern (ſ. Thomaſſinus a. a. O. c. 56, nr. 2).

Auch die hier einſchlagende Konſtitution Bonifacius VIII. (cap. 9 de offic. ordin. in VI° [1, 16]) vermochte trotz der den Biſchöfen angedrohten Excommunicatio minor um ſo weniger Abhilfe zu ſchaffen, als ihr durch die Klauſel „nisi de speciali privilegio vel consuetudine jam praescripta legitime, seu alia causa rationabili, hoc eisdem competere dignoscatur“ die Spitze abgebrochen wurde. Ebenſo wie der Beſchluſs des Coſtnitzer Konzils (sess. 39 tit. de spoliis — Thomaſſinus a. a. O. c. 56, nr. 4) verhinderte ſie zwar das Aufkommen neuer Miſsbräuche, one jedoch im Stande zu ſein, die alten aufzuheben.

Selbſt die ſtatlich gewärleiſtete Teſtirfähigkeit der Kleriker wurde jetzt von Seiten der Biſchöfe aufs neue beſchränkt, wie es denn z. B. der hartnäckigen Künheit des Trier'ſchen Klerus nur mit Mühe gelang, die Teſtirbefugnis zu erreichen (vgl. Neller, De cleric. secul. testamentifact. act. in Schmidt, Thes. iur. eccl. VI, 416). Aber ſelbſt dann, als faſt überall den Klerikern die testamentifactio und ſogar über die in dem geiſtlichen Amte erworbenen Güter zugeſprochen war, blieb doch von dem Spolienrecht der Ferto zurück, den die Kleriker dem Biſchof hinterlaſſen muſsten und der in einzelnen deutſchen Ländern bis in unſer Jarhundert hinein in Geltung blieb (vgl. Friedberg, Kirchenrecht S. 421); auch ſollten die Teſtamente von dem Biſchof, deſſen Offizial oder auch den Landdekanen beſtätigt werden, wofür noch zuweilen aus dem Nachlaſs eine Abgabe gezalt werden muſste (ſ. Richter, K.-Recht § 315).

Was aber das Ärgſte war und in keiner Weiſe entſchuldigt werden kann, die Päpſte ſelbſt, die ſo ſehr gegen die Beraubung der Kirchen geeifert hatten, nahmen ſchließlich für ſich daſſelbe Recht in Anſpruch, das ſie den Biſchöfen miſsgönnt hatten, und zeichneten ſich weder in der Art der Erhebung noch auch in der Verwendung der Spolien in irgend einer Weiſe vor jenen aus.

Thomaſſinus knüpft hier an eine Erzälung des Matthäus Pariſius an, der zum Jare 1246 berichtet, daſs drei Archidiakone in England geſtorben ſeien und zwei davon one Teſtament. Als deren Vermögen an Laien gefallen, habe der Papſt es one weiteres beanſprucht und als Rechtfertigung ſeines Verlangens das freilich durch nichts motivirte Axiom aufgeſtellt: „ut si clericus ex tunc decederet intestatus, ejusdem bona in usus domini papae converterentur“. Aber wenn damals die Forderungen des Papſtes an dem Widerſtande des engliſchen Herrſchers ſcheiterten, ſo ſchwand in Frankreich die alte Gegenwehr, die die Könige daſelbſt ſeit Ludwig dem Heiligen den päpſtlichen Erpreſſungen entgegengeſetzt hatten, zur Zeit des Avignonſchen Schismas gänzlich, nachdem Clemens VII. dem Herzog von Anjou, dem Regenten, den Löwenanteil an der Beute des Spo-

liums zugeſtanden hatte. Wie hätte auch Clemens VII. ſeinen 36 Kardinälen und den ganzen Troſs ſeines Hofes den nötigen Unterhalt ſchaffen können, wenn nicht, wie der Mönch von St. Denis berichtet, beim Tode eines jeden Biſchofs die Collectores und Subcollectores der apoſtoliſchen Kammer alles in Eile fortgenommen hätten, one Rückſicht freilich auf die Teſtaments- oder Inteſtaterben des Verſtorbenen, auf die Not des Klerus, der zum notdürftigſten Unterhalt die hl. Gefäße verpfänden oder veräußern muſste.

Vergeblich eiferte die Pariſer Univerſität gegen derartige unerhörte Miſsbräuche; der Regent ließ die Fürer der Miſsvergnügten ins Gefängnis werfen und der Schrecken machte die Übrigen gegen das Unvermeidliche gefügig. Dennoch aber erſchollen die Proteſtationen nicht fruchtlos, und als erſt die Folgen der päpſtlichen Miſsbräuche klar zu Tage traten, als die Kirchen verfielen, die Biſchöfe als die ſchlechteſten Schuldner angeſehen wurden, da ihr Nachlaſs den Gläubigern keine Sicherheit bot, als die gallikaniſche Kirche ſelbſt die politiſchen Erwägungen durch ihre Autorität ſtützte, da verordnete Karl VI. im Jare 1385 mit ſcharfen Worten die Aufhebung des Spolienrechts für Klöſter und Bistümer (ſ. Preuves des libertés de l'église gallicane, Paris 1731. II, 9). Zwar entſagte dann auch der Papſt Alexander V. auf dem Piſaniſchen Konzil (sess. XXII) dem Spolienrecht, allein der Verzicht des einen Papſtes war ebenſowenig für die Gegenpäpſte von irgend einer Bedeutung, als er auch bei den Nachfolgern Anerkennung gefunden zu haben ſcheint. Wenigſtens ſah ſich ſchon das Coſtnitzer Konzil nach wenigen Jaren in die Lage verſetzt, dieſem Miſsbrauch und freilich widerum vergeblich entgegenzutreten (sess. XXXIX. tit. de spoliis); denn Martin V. verzichtete zwar, den Beſchlüſſen des Konzils gemäß, auf die Annaten, überging jedoch die Spolien mit diplomatiſchem Stillſchweigen (vgl. Thomaſſinus a. a. O. cap. 57, nr. 10). Die Folge davon war, daſs ſogar in Frankreich die Päpſte das Spolienrecht widerum einzufüren trachteten und nur an dem ſtarren Widerſtande der franzöſiſchen Könige ſcheiterten; Ludwig XI. widerholte im Jare 1463 die Beſtimmungen Karls VI. und gab durch ſcharfe Strafandrohungen ſeinem Edikte den nötigen Nachdruck. „Die Einſammlung des Spoliums“ — ſagt er — „leur soit prohibé et défendu . . . . sur peine de confiscation de corps et de biens, et de bannissement de nostre Royaume. Et avec ce, voulons qu'ils soient prins, arrestez et detenus prisonniers, et condamnez en amende envers nous (Preuves des Lib. de l'égl. gall. II, 39). Ja ſogar Pithou formulirte den 14. Artikel ſeiner Libertez de l'eglise gallicane: „Le Pape ne peut leuer aucune chose sur le reuenu du temporel des benefices de ce Royaume, sous pretexte d'emprunt, impost, vacant, dépouille, succession“ etc.

Aber ſelbſt dieſer Widerſtand der weltlichen Fürſten, der, von der Kirche ſo lebhaft unterſtützt, den Päpſten das Gehäſſige ihres Treibens hätte klar machen können, ſelbſt die fortwärende Aufmerkſamkeit, die die Vorkämpfer der proteſtantiſchen Kirche auf jeden Schritt des Nachfolgers Petri richteten, um der Welt darzutun, wie wenig das Ideal der kirchlichen Hierarchie der Wirklichkeit entſpreche, alles das hielt die Päpſte nicht zurück, der „insatiabilis Charybdis“ der apoſtoliſchen Kammer, wie ſie ſchon in früherer Zeit von dem unbekannten Verfaſſer der ruina ecclesiae genannt worden war, die einträglichen Spolien zu entziehen.

Noch Pius IV. verbot im Jare 1560 durch die Konſtitution „Grave nobis“ (Bullar. Magn. II, 9) allen Geiſtlichen, one Erlaubnis des apoſtoliſchen Stules zu teſtiren, und nahm nicht Anſtand, zukünftige Schenkungen geradezu für ungiltig zu erklären, und auch Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1577) ließen die alten Anſprüche nicht fallen (c. 2. 3. 4 de spoliis cleric. in VI° [3, 3]).

Das waren aber auch die letzten größeren Erſcheinungen eines Miſsbrauchs, der von Laien und Klerikern Jarhunderte hindurch in gleicher roher Weiſe geübt worden war, und der in Italien, wo die Beſtrebungen des Papſtes am wenigſten Widerſtand fanden, auch auf die neuere Zeit übergegangen iſt. (Vgl. Ferraris,

Prompta bibliotheca iur. canon. s.v. „spolium“. — Zamboni, Coll. Declar. sacr. congreg. V, p. 367 sqq.; VIII, p. 81 sqq.)

Quellen: Thomassinus, Vetus et nova ecclesiastica disciplina, Pars. III, lib. II, c. 51—57. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 23. 24. 25. Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, I, S. 267 ff. (Berlin 1839). Aem. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint, pag. 220 sqq. (Lipsiae 1861). Scheffer-Boichorst, Waitz, Ficker, Singer aa. aa. OO.

Dr. **Emil Friedberg.**

Spondanus (de Sponde) Heinrich, war Bischof von Pamiers und ist als Apostat der protestantischen Kirche wie auch durch seine historisch-kirchlichen Schriften bekannt. Er ist am 6. Januar 1568 zu Mauléon in Gascogne geboren; sein Vater stand als Rat im Dienste der Königin Johanna von Navarra. Die wissenschaftliche Bildung fand er zu Orthez, wo ein den Reformirten zugehöriges Kollegium war. Er studirte die Rechte, wurde Advokat bei dem Parlamente in Tours und zeichnete sich durch seine Kenntnisse wie durch seine Redefertigkeit so aus, dass ihn Heinrich IV. in Dienst nahm. Im Jare 1595 folgte er dem Beispiele seines bereits im Jare 1593 zur römischen Kirche übergetretenen Bruders Johann, verließ die reformirte Kirche und wurde durch die Vermittelung des Kardinals du Perron Kanonikus. Im Jare 1600 begleitete er den Kardinal de Sourdis nach Rom; hier lebte er mit Baronius in enger Verbindung und erhielt am 7. März 1606 die Priesterweihe. Paul V. übertrug ihm die Revision der Breven für die Pönitenzen. In Rom verweilte er bis zum Jare 1626, da ernannte ihn Ludwig XIII. zum Bischof von Pamiers. In seinem Bistume zeigte er den größten Eifer für die Austilgung ketzerischer Lehren, insbesondere ließ er es an Verfolgungen der Protestanten nicht fehlen. Kränkelnd legte er im Jare 1639 seine bischöfliche Würde nieder und ging nach Paris, um seine Kräfte nur noch der Herausgabe seiner schriftstellerischen Arbeiten zu widmen, doch seine Kränklichkeit nötigte ihn, die Leitung jenes Geschäftes seinem Freunde, dem Kanonikus Peter Frizon, zu übergeben und nach Toulouse zu gehen, um hier in einem milderen Klima sein Leben zu fristen, das er aber am 18. Mai 1643 beschloß. Spondanus schrieb: De coemiteriis sacris., Bord. 1596, Paris 1648. Annales ecclesiastici Card. Baronii in epitomen redacti, Paris 1612. Annales sacri a mundi creatione ad ejusdem redemptionem, Paris 1637. Annalium Baronii continuatio ab anno 1127 ad annum 1622, Paris 1639 (mit einer Lebensbeschreibung des Spondanus von Peter Frizon). — Vgl. Biographie universelle, Tom. XLIII, Par. 1825.

Neudecker †.

Sprüche Salomos. Das Buch der Sprüche (Proverbia), bestehend, wie schon Hieronymus Quaestiones hebr. ad 1 Reg. 4, 32 zält, aus 915 (masorethischen) Versen, gehört zu den drei vorzugsweise als poetisch geltenden und demzufolge eigentümlich accentuirten Büchern, welche Berachoth 57^{b} die drei großen Hagiographen (שלשה כתובים גדולים) heißen im Unterschiede von Schir, Koheleth und Kinoth als den „drei kleinen“. Momentane Bedenken gegen die Kanonizität des Buches wurden, wie Schabbath 30^{b} erzält, sofort niedergeschlagen. Schwankend aber blieb seine Stellung. Die vielbesprochene Barajtha Baba bathra 14^{b} 15^{a} über die Aufeinanderfolge der biblischen Bücher beginnt die Abteilung der Hagiographen mit dem Buche Ruth, der Ahnfrau Davids, als Programm des davidischen Psalters und läßt auf Ruth jene drei: erst die Psalmen, dann das Buch Hiob, zu dritt das Spruchbuch folgen. Aber die Angaben dieser Barajtha über die Aufeinanderfolge der biblischen Bücher sind one historisch-kritischen Wert; auch hat die Autorität, die ihr rechtlich zukommt, sich nicht zu behaupten vermocht. Denn die Massora eröffnet die Hagiographen mit der Chronik, auf welche Psalmen, Hiob und Mischle (תאם) folgen; in den Handschriften aber steht Ruth meistens unter den fünf Megilloth, die Chronik ist das letzte der Hagiographen und Psalmen, Mischle, Hiob machen den Anfang. Das Schwanken hat seinen letzten Grund darin, dass es in der talmudischen Zeit noch nicht üblich war, die Pro-

pheten oder die Hagiographen zu Sammelbänden und noch weniger sämmtliche 24 Bücher zu einem Ganzen zu verbinden; es gab Mustercodices der Thora, der Psalmen u. dgl., aber der Mustercodex des ganzen Alten Testaments, auf den man den überlieferten Text zurückfürt, ist ein geschichtswidriges Phantasiebild.

Das Buch wird nach seinem Anfangswort משלי (ספר) genannt. מָשָׁל bedeutet das Gleichnis, denn מָשָׁל (מְשֹׁל) Hiob 41, 25 heißt die Ähnlichkeit, und mišlâni im Assyrischen heißen zwei gleiche Hälften, wovon šumšulu (causatives Schafel) in zwei gleiche Hälften teilen. Wie aber מָשָׁל zu dieser Bedeutung „Gleichnis" kommt, ist immer noch nicht befriedigend aufgehellt. Von dem arabischen مثل stehen, sich darstellen, ergibt sich die Grundbedeutung „Aufstellung, Darstellung"; von dem assyrischen mašâlu, glänzen, die Grundbed. des Hervorstechenden, Augenfälligen, Anschaulichen (Friedrich Delitzsch, Hebrew Language 1883, pag. 54 sq.). Aber weder von dem Wurzelbegriff stare, sistere noch von splendere aus läßt sich leicht zu dem Begriffe similem esse gelangen, wogegen es nichts Befremdendes hat, daß der Begriff vergleichender, bildlicher Rede sich zu dem Begriffe poetischer Rede verallgemeinert und zu dem Begriffe spöttischer (satirischer) Rede besondert. Indes bezeichnet מָשָׁל nicht solcherlei Redeweise, sondern ein Redestück solcher Art: den Bildspruch. Das Buch Mischle enthält Bildsprüche, Sprüche nämlich, welche in anschaulicher eindrücklicher Form Sittenlehren und Lebensregeln mitteilen.

Das in dieser Beziehung einheitliche kleine Buch wird sich, wenn wir ihm nun näher treten, in einen bunten Markt mannigfaltiger Geisteserzeugnisse verschiedener Zeiten auflösen. Wir betrachten

I. die äußere Anlage des Buchs und dessen Selbstzeugnisse über seine Herkunft. Die innere Überschrift, welche es in der Weise orientalischer Buchtitel anpreist, lautet: „Sprüche Salomos, Sones Davids, Königs Israels, zu erkennen Weisheit und Zucht, zu verstehen verständige Reden, zu erlangen einsichtsvolle Zucht, Gerechtigkeit und Recht und gerades Wesen, darzureichen Unerfarenen Klugheit, der Jugend Erkenntnis und Überlegung; es höre der Weise und gewinne an Lehre und der Verständige Verhaltungsregeln eigne er sich an, zu verstehen Spruch- und Bildrede, Worte der Weisen und ihre Rätsel". Bis hieher und nicht weiter reicht der Buchtitel; denn V. 7: „Die Furcht Jahwes ist der Erkenntnis Anfang" ist der Anfang des Buches selbst. Das Buch wird Sprüche Salomos ꝛc. überschrieben und daran knüpft sich die Angabe des Zweckes, dem diese Sprüche Salomos dienen. Der Zweck des Buches ist ein durchaus praktischer, teils sittlicher, teils intellektueller: es will den sittlichen Nutzen gewären, welchen die Spruchdichtung beabsichtigt, und will zugleich mit dieser vertraut machen, sodaſs der Leser an diesen salomonischen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche überhaupt verstehen lernt. Der Buchtitel stellt nur salomonische Sprüche in Aussicht. So scheinen denn mit 1, 7 die salomonischen Sprüche zu beginnen. Aber 10, 1 tritt uns eine neue Aufschrift משלי שלמה entgegen, auf welche in einer langen Reihe bis 22, 16 Sprüche ganz anderen Tones und ganz anderer Form folgen, kurze Denksprüche, eigentliche Maschals, wärend wir bis hieher weniger Sprüche, als Manreden lasen. Sind denn also im Sinne des Buches 1, 7 bis Kap. 9 keine משלי שלמה? Nach dem Buchtitel, der solche verhieß, scheinen sie es sein zu müssen. Oder sind es משלי שלמה? In diesem Falle scheint die neue Überschrift משלי שלמה 10, 1 ganz unbegreiflich. Und doch ist nur eins von beiden möglich, auf einer Seite muſs also ein falscher Schein des Gegenteils sein, der bei näherer Untersuchung verschwindet. Es fragt sich, auf welcher. Erwägt man, daſs die Haltung des Titels 1, 1—6 nicht mit der des Abschnittes 10, 1—22, 16, wol aber mit der von 1, 7 bis Kap. 9 übereinstimmt (er hat mit diesem

Abſchnitt die Breite des Ausdrucks, mehrere Lieblingswörter, unter dieſen das ſonſt nicht vorkommende ערמה und מזמה gemein), ſo liegt Ewalds Anſicht nahe, daſs Kap. 1—9 ein urſprüngliches, aus einem Guſſe gefloſſenes Ganze iſt und daſs der Verfaſſer dieſes Stückes keine andere Abſicht hatte, als eine Einleitung zu dem von 10, 1 an folgenden ſalomon. Spruchbuch zu geben. Auf den einleitenden Abſchnitt 1,7 bis Kap. 9 und den größeren des Buches Kap. 10—22, 16, welcher gleichförmig kurze ſalomoniſche Denkſprüche enthält, folgt ein von 22,17 bis 24, 22 reichender dritter Abſchnitt. Hitzig rechnet zwar den zweiten Abſchnitt von Kapitel 10—24, 22, aber es hebt mit 22, 17 ein ganz anderer Stil und eine viel freiere Bewegung in der Sprachform an, und die Einleitung, welche dieſe neue Spruchreihe einführt und an die Haltung des Geſamttitels erinnert, läſst uns nicht in Zweifel, daſs der Sammler dieſe Sprüche gar nicht für ſalomoniſch angeſehen haben will. Es wäre zwar möglich, daſs der Sammler, indem er beginnt: „neige dein Ohr und höre Worte der Weiſen“, ſeine eigenen Sprüche generell דברי חכמים nennt, zumal da er fortfährt: „und dein Herz richte auf mein Wiſſen“; aber dieſe Auffaſſung widerlegt ſich durch die folgende Überſchrift eines vierten Abſchnittes 24, 23 ff. Dieſer kleine Abſchnitt, ein Anhängſel zum dritten, iſt גם אלה לחכמים überſchrieben. Das ל iſt hier das der Verfaſſerſchaft, die folgenden Sprüche heißen דברי חכמים im Unterſchiede von משלי שלמה. Die משלי שלמה beginnen erſt wider 25, 1, und dieſe zweite große (der erſten 10, 1—22, 16 entſprechende) Reihe erſtreckt ſich bis Kap. 29. Dieſer fünfte Abſchnitt des Buches hat eine Überſchrift, die wie die des vorangegangenen Anhängſels mit גם אלה anhebt: „Auch das ſind Sprüche Salomos, welche zuſammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda“. Der Sinn des העתיקו kann nicht zweifelhaft ſein; es bedeutet von ſeiner Stelle wegrücken, die Männer Hiskias entnahmen die folgenden Sprüche von irgendwoher und ſtellten ſie in einer beſonderen Schrift zuſammen. So hat auch der griechiſche Überſetzer die Worte verſtanden: „Das ſind die Lehrſprüche Salomos, die unzweifelhaften, welche ausgeſchrieben haben die Freunde Hiskias, des Königs Judas“. Man ſieht aus dem Zuſatz *αἱ ἀδιάκριτοι* (ſolche, welche alle *διάκρισις* ausſchließen), daſs der Überſetzer ein Gefül der hohen litteraturgeſchichtlichen Bedeutung jenes überſchriftlichen Zeugniſſes hat, wodurch man unwillkürlich an die Tätigkeit der von Piſiſtratos zur Redaktion alter Werke, wie des Heſiodos, beſtellten Dichter-Grammatiker erinnert wird. Die jüdiſchen Ausleger nehmen nach Baba bathra 15ª an, daſs das גם die Redaktion auch der vorausgegangenen Sprüche durch Hiskia und ſeine Genoſſenſchaft (חזקיה וסייעתו) mitbezeuge; ſchon deshalb unwarſcheinlich, weil das אשר העתיקו וגו dann hinter 1, 1 ſtehen müſste. Die Überſchrift 25, 1 unterſcheidet alſo vielmehr die folgende Sammlung als eine hiskianiſche von der vorausgegangenen. Wie nun auf die משלי שלמה 10, 1—22, 16 zwei Anhänge folgten, ſo auch auf die hiskianiſche Leſe ſalomoniſcher Sprüche. Jene beiden Anhänge aber leiteten ſich im allgemeinen von חכמים ab, dieſe nennen in genauer Angabe die Perſonen ihrer Verfaſſer. Der erſte Anhang hat 30, 1 die Aufſchrift: „Worte Agurs Sons Jakes“, und dazu den ſeltſam klingenden Zuſatz: הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל. Soll das der zweite Teil der Überſchrift der folgenden Spruchreihe ſein, ſo iſt befremdend, daſs dies kleine, aber ziemlich bunte Mancherlei ein משא in der Einzal genannt wird, auch iſt überhaupt das abgeriſſen daſtehende determinirte המשא befremdend, die Überſetzung „der Vortrag, den der Mann an Ithiël hielt, an Ithiël und Ukal“, zeigt, was für ein Kauderwelſch das iſt. Man ſieht nicht, weshalb לאיתיאל ſo feierlich widerholt und noch der Eigenname ואכל angeknüpft wird, und das משא begönne V. 2 mit einem grammatiſch unbegreiflichen כי. Die Worte נאם הגבר וגו werden alſo falſch punkirt ſein. Die Eigennamen werden entfernt werden müſſen, aber in anderer Weiſe, als von LXX, am beſten ſo, daſs man לְאִיתִי אֵל לְאִיתִי אֵל וְאֻכָל lieſt und אֵל nicht als Acc. des Objekts, ſondern als Vocativ faſst: Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht, o Gott, und bin hingeſchwun-

den (nämlich in Verzehrung meiner Kraft), wofür auch Nowack ſich entſcheidet. Auch ſo bleibt immer noch das befremdende המשא übrig, welches in Hitzig ſeinen Oedipus gefunden hat. Er nimmt nämlich die zwillingsartig verwandte Überſchrift 31, 1 hinzu, wo der maſoretiſchen Interpunktion nach zu überſetzen iſt: „Worte König Lemuels, Vortrag, womit ihn ſeine Mutter ermante“. Durch die grammatiſche Unmöglichkeit des überſchriftlichen למואל מלך hält ſich Hitzig für berechtigt, מלך משא zuſammenzunehmen: „König von Maſſa“, und demgemäß auch 30, 1 ſtatt בן־יָקֶה הַמַּשָּׂא משא zu leſen בן־יקה המשא und zu überſetzen: „Worte Agurs, des Sones der, deren Gehorſam Maſſa iſt“ (יְקָהָתָה für יָקֶה), ſo daſs Agur als Son der Königin von Maſſa und alſo warſcheinlich als nichtregierender Bruder Lemuels, Königs von Maſſa, bezeichnet wird. Aber בן יָקֶה משא iſt ein ebenſo abenteuerliches Hebräiſch, wie das, welches beſeitigt werden ſoll. Wenn das anſtößige המשא 30, 1 beſeitigt werden ſoll, ſo iſt entweder מִמַּשָּׂא (Mühlau) oder משאי (Nowack) zu leſen; jenes ziehen wir vor, da es die Ausſprache מִמֵּשָׁא (Gen. 10, 30) zuläſst. Vielleicht iſt ſo zu leſen, denn zwar iſt מַשָּׂא ein arabiſcher Volks- und Landſchaftsname (Gen. 25, 14; 1 Chron. 1, 30), aber berühmter in der nachbibliſchen Litteratur iſt מֵשָׁא *Μεσήνη* (wovon das Gentilicium מְשָׁנִי). Auch in der Keilſchriftlitteratur iſt es noch nicht gelungen, מַשָּׂא und מֵשָׁא nebſt מַשׂ (Gen. 10, 23) ſicher auseinanderzuhalten (Friedr. Delitzſch, Paradies S. 302 f.). Als ein dritter Anhang zur hiskianiſchen Sammlung folgt ſchließlich 31, 10 ff. noch ein alphabetiſches Spruchlied, welches die preiswürdigen Eigenſchaften eines braven Weibes beſchreibt.

Faſſen wir das Beſprochene nun kurz zuſammen, ſo zerlegt ſich das Buch der Sprüche ſelbſt in folgende Teile: 1) der Buchtitel 1, 1—6; 2) die Ermanungsreden 1, 7 bis Kap. 9; 3) die erſte große Reihe ſalomoniſcher משלי Kap. 10 bis 22, 16; 4) erſter Anhang zu dieſer erſten Reihe, Worte von חכמים 22, 17 bis 24, 22; 5) zweiter Anhang, Nachtrag einiger דברי חכמים 24, 23 ff.; 6) die zweite große Reihe ſalomoniſcher Sprüche, die von den אנשי חזקיה zuſammengeſtellte Kap. 25 bis 29; 7) erſter Anhang zu dieſer zweiten Reihe: Worte Agurs ben Jakeh aus Maſſa oder Meſcha Kap. 30; 8) zweiter Anhang: Worte Lemuels, Königs von Maſſa oder Meſcha Kap. 31, 1—9; 9) dritter Anhang: das akroſtichiſche Spruchlied אשת חיל. Dieſe 9 Teile bilden 3 Gruppen: die einleitenden Ermanungsreden mit dem Geſamttitel an ihrer Spitze und die beiden großen Reihen ſalomoniſcher Sprüche mit ihren beiden Anhängen.

II. Die einzelnen Teile des Buches der Sprüche von Seiten der mannichfaltigen Spruchformen. Wenn das Buch der Sprüche eine Sammlung von Volksſprüchwörtern wäre, ſo würden wir eine Menge ungegliederter Sprüche, wie z. B. „von Frevelhaften geht Frevel aus“ (1 Sam. 24, 14) darin antreffen*); 24, 23 b. ſcheint auf den erſten Anblick ein einzeiliger Spruch zu ſein, aber die Zeile: „auf Geſichter ſehen beim Rechtſprechen iſt nicht gut“, iſt nur die Anfangszeile eines mehrzeiligen in V. 24 f. ſich fortſetzenden Spruches. Es wäre deshalb verkehrt, dem Buche der Sprüche die arabiſchen Spruchſammlungen von Abu-Obeida, Meidani u. a. zu vergleichen. Die große Anzal der Sprüche iſt kein Berechtigungsgrund. Zwar meinte Eichhorn, ſelbſt ein göttliches Genie reiche zu ſo einer Menge zugeſpitzter Sprüche und witziger Einfälle ſchwerlich hin. Aber verteilt man die Sprüche Salomos auf ſeine 40 Regierungsjare, ſo kommen auf jedes Jar zwiſchen 10 und 20. Auch daſs Salomo, wie 1 Kön. 5, 12 erzält wird, 3000 Sprüche gedichtet habe, iſt nicht unglaublich. Die Menge der Sprüche kann uns alſo nicht beſtimmen, ſie als großenteils

*) Vgl. in Friedr. Delitzſch Aſſyriſchen Leſeſtücken S. 71 die ſumeriſchen Sprichwörter: „Wie ein alter Ofen iſt er dich zu beſeinden zu ſchwach“. Und: „Du gingſt, nahmſt das Feld des Feindes, da nahm dein Feld der Feind“.

im Munde des Volkes entstanden anzusehen, und die Form zeugt entschieden dagegen. Es mögen in diesen Sprüchen zum Teil Volkssprüchwörter verarbeitet sein, und manche ihrer Wendungen sind sicher dem Volkssprüchworte nachgebildet, aber so wie sie vorliegen, sind sie sämtlich Erzeugnisse der kunstmäßigen Maschaldichtung.

Die einfachste Form ist der Zweizeiler. Das Verhältnis der zwei Zeilen zu einander gestaltet sich sehr mannigfaltig. Die zweite Zeile kann den Gedanken der ersten, nur etwas anders gewendet, widerholen, um diesen Gedanken möglichst anschaulich und erschöpfend auszudrücken; wir nennen solche Sprüche *synonyme* Zweizeiler, z. B. 16, 6:

Durch Lieb und Treue wird Schuld gesünt
Und durch Furcht Jahwes meidet man Böses.

Oder die in der ersten Zeile ausgesprochene Warheit wird in der zweiten mittelst Entgegenhaltung ihres Gegenteils erläutert: *antithetische* Zweizeiler, z. B. 10, 7:

Das Gerechten Gedächtnis bleibt in Segen
Und der Gottlosen Name verwesel.

Zuweilen sind es zwei verschiedene Warheiten, welche in den beiden Zeilen ausgesprochen werden, die Berechtigung zu ihrer Verknüpfung liegt nur in einer gewissen Verwandtschaft und der Grund dieser Verknüpfung in der Zweizeiligkeit als dem mindesten Umfang des Kunstspruchs: *synthetische* Zweizeiler, z. B. 11, 29:

Wer seinen Hausgenossen wehthut, wird Wind erben,
Und Knecht wird der Narr dessen, der weisen Herzens.

Zuweilen reicht eine Zeile nicht aus, um den beabsichtigten Gedanken zur Darstellung zu bringen, der in der ersten begonnene Ausdruck desselben vollendet sich erst in der hinzutretenden zweiten: *eingedankige* Zweizeiler, z. B. 16, 3:

Wälze auf Jahwe deine Anliegen,
Gelingen werden dann deine Pläne.

Zu diesen Zweizeilern gehören auch alle die, in welchen der in der ersten angehobene Gedanke in der zweiten durch einen Beziehungs-, Begründungs-, Zweck- oder Folgesatz eine ihn ergänzende oder vollendende Bestimmung erhält, z. B. 13, 14; 16, 10; 22, 28. Es kommt aber noch eine fünfte Form hinzu, welche dem ursprünglichen Charakter des Maschal am meisten entspricht: der seinen ethischen Gegenstand durch ein Änliches aus dem Bereiche des Natürlichen und Alltäglichen erläuternde Spruch, die eigentliche *παραβολή*. Die Fassung dieses *parabolischen* Spruches ist sehr mannigfaltig, je nachdem der Dichter selbst die beiden Gegenstände ausdrücklich vergleicht oder nur nebeneinanderstellt, damit der Leser oder Hörer ihre Vergleichung vollziehe. Der Spruch ist mindest poetisch, wenn die Änlichkeit der beiden Gegenstände durch ein Verbum ausgedrückt ist, wie 27, 15 (wozu aber V. 16 gehört):

Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage
Und ein zänkisch Weib gleichen einander.

Der gewönliche Ausdruck ist die Einfürung des Bildes durch כ und des Abgebildeten durch כן, wie 27, 8:

Wie ein Vogel fortfliegend aus seinem Neste,
So ein Mann fortziehend aus seiner Heimat.

Diese vollständige sprachliche Bezeichnung des Änlichkeitsverhältnisses kann zugunsten der das Maschal zierenden Kürze auch verkürzt werden, indem das כן beim Verglichenen weggelassen wird, z. B. 25, 13:

Wie schneeige Kühle am Erntetage
Ist ein treuer Bote seinen Sendern
Und labt die Seele seines Herrn.

Wir nennen die paraboliſchen Sprüche dieſer drei Formen *vergleichende*. Die letzte, abgekürzte Form der vergleichenden Sprüche bildet ſchon den Übergang zu einer andern Art der paraboliſchen Sprüche, den *emblematiſchen*, in welchen der Gegenſtand, auf den es ankommt, und ſein Sinnbild one näheren Ausdruck der Vergleichung loſe nebeneinander geſtellt werden. Dies geſchieht entweder durch ein verknüpfendes ו, z. B. 25, 25:

Friſches Waſſer auf eine lechzende Seele
Und eine gute Poſt aus fernem Lande.

Oder auch one ו, in welchem Falle die zweite Zeile wie die Unterſchrift unter das in der erſten vor Augen gemalte Bild iſt, z. B. 25, 28:

Eine erbrochene Stadt, nun one Mauer —
Ein Mann deß Geiſte Selbſtbeherrſchung fehlt.

Dieſe zweizeiligen Grundformen können ſich aber zu mehrzeiligen erweitern. Da der Zweizeiler die nächſtliegende Form des Kunſtſpruchs iſt, ſo liegt, wenn zwei Zeilen zur Darlegung des beabſichtigten Gedankens nicht ausreichen, die Vervielfältigung zu Vierzeilern, Sechszeilern, Achtzeilern am nächſten. Im Vierzeiler iſt das Verhältnis der beiden letzten Zeilen zu den beiden erſten gerade ſo vielgeſtaltig, wie das Verhältnis der zweiten Zeile zur erſten im Zweizeiler; nur für das antithetiſche Verhältnis findet ſich zufällig kein Beiſpiel. Es finden ſich aber ſynonyme Vierzeiler, z. B. 23, 15 f.; 24, 3 f.; 28 f.; ſynthetiſche 30, 5 f.; eingedankige 30, 17 f., beſonders ſolche, in denen die beiden letzten Zeilen einen Begründungsſatz mit כי 22, 22 f. oder פן 22, 24 f., oder one Exponenten der Begründung 22, 26 f. bilden; vergleichende 26, 18 f. und ſogar emblematiſche 25, 4 f.

Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geſchirr dem Goldſchmidt fertig.
Hinweg den Böſewicht vor dem König,
Und feſt wird durch Gerechtigkeit ſein Thron.

Verhältnismäßig am häufigſten ſind die Vierzeiler, deren zweite Hälfte ein mit כי oder פן beginnender Begründungsſatz iſt. Unter den ſeltneren Sechszeilern ſpinnen 23, 1—3; 24, 11 f. ein und denſelben Gedanken in mannichfachen Widerholungen mit eingeflochtener Begründung fort; in allen übrigen, welche in der Sammlung vorkommen, 23, 12—14; 19—21; 26—28; 30, 15 f. 30, 26—31, ſind die beiden erſten Zeilen eine prologiſche Einleitung zum Kern des Spruches, z. B. 23, 12—14:

O laß Ermahnung eingehn in dein Herz
Und deine Ohren neige Worten der Erfahrung:
Erſpare dem Knaben nicht die Züchtigung;
Wenn du ihn mit der Ruthe ſchlägſt — er ſtirbt nicht.
Du wirſt ihn mit der Ruthe ſchlagen
Und ſeine Seele aus der Hölle retten.

Ähnlich geformt, nur noch gedehnter iſt der Achtzeiler 23, 22—25, der einzige, der ſich von Kap. 10 an findet:

Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeuget,
Und verachte nicht, weil ſie gealtert, deine Mutter.
Wahrheit kaufe und verkauf' ſie nicht,
Weisheit und Tugend und Einſicht.
Voll Jubels iſt der Vater eines Gerechten
Und des Weiſen Erzeuger, er freut ſich ſeiner.
Freuen wird ſich dein Vater und deine Mutter,
Und frohlocken wird die dich geboren.

Der Maſchalſpruch neigt hier ſchon zum Maſchallied über; denn dieſes Oktaſtich wird ebenſogut als ein Maſchalliedchen angeſehen werden können, wie der alphabetiſche Maſchalpſalm 37, der aus faſt lauter Tetraſtichen beſteht. Aber der Zweizeiler wächſt gleichſam in einſeitiger Vervielfältigung auch zu Drei-, Fünf-, Siebenzeilern. Es entſtehen Dreizeiler, wenn der Gedanke der erſten Zeilen in der zweiten nach dem ſynonymen Schema widerholt wird, 24, 3; 27, 22, oder wenn

der Gedanke der zweiten nach dem antithetiſchen Schema noch einmal gegenſätzlich ausgedrückt wird in der dritten, 22, 29; 28, 10, oder wenn zu dem in einer oder zwei Zeilen ausgeſprochenen Gedanken noch ſeine Begründung hinzutritt, 25, 8; 27, 10. Auch das paraboliſche Schema iſt hier vertreten, ſei es, daſs der abgebildete Gegenſtand in zwei Zeilen entfaltet wird, wie in dem vergleichenden Spruche 25, 13, oder daſs ſein Weſen an zwei Bildern in zwei Zeilen zur Darſtellung gebracht wird, wie in dem emblematiſchen Spruche 25, 20:

Kleider anziehen bei Froſtwetter,
Eſſig auf Natrum
Und einer der Lieder ſingt einem mißmuthigen Herzen.

In den wenigen vorkommenden Fünfzeilern enthalten die drei letzten Zeilen gewönlich die Begründung des Gedankens der beiden erſten, 23, 4 f.; 25, 6 f.; 30, 32 f.; eine Ausnahme macht nur 24, 13 f., wo das כן vor den drei letzten Zeilen die Ausdeutung des Bildes in den beiden erſten einfürt. Als Beiſpiel möge 25, 6 f. dienen, wo, wie es ſcheint, רמו ſtatt ראו zu leſen iſt:

Such nicht zu glänzen vor dem König
Und an den Platz der Großen ſtell dich nicht
Denn beſſer, man ſagt dir: komm hier herauf!
Als daſs man vor Edlen dich erniedrige,
Dieweil ſich erhoben deine Augen.

Von Siebenzeilern kenne ich in der Sammlung nur den einzigen 23, 6—8:

Genieße nicht das Brot des Scheelſüchtigen
Und gelüſte nicht nach ſeinen Leckereien,
Denn wie einer der ſichs berechnet iſt er.
Iß und trink! ſagt er zu dir
Und ſein Herz iſt nicht bei dir.
Deinen Biſſen, den du gegeſſen, mußt du ausſpein
Und vergeudet haſt du deine ſchönen Worte.

Man ſieht aus dieſem Heptaſtich, daſs der zweizeilige Spruch ſich bis zu dem Umfange von ſieben und acht Zeilen erweitern kann. Über dieſe Grenze hinaus hört das Spruchganze auf, משל im eigentlichen Sinne zu ſein; er wird nach Ähnlichkeit der Pſalmen 25. 34 und beſonders 37 Spruchlied oder Spruchrede. Zu dieſen Maſchalliedern gehört außer dem Prologe 22, 17—21 das über den Trunkenbold 23, 29—35, das über den faulen Landwirt 24, 30—34, die Ermahnung zu landwirtſchaftlichem Fleiße 27, 23—27, das Gebetlein um den Mittelſtand zwiſchen Armut und Reichtum, 30, 7—9, der Fürſtenſpiegel 31, 2—9, das Lob des braven Weibes 31, 10 ff. Es befremdet, daſs dieſes Lied das einzige Beiſpiel alphabetiſcher Aufreihung in der ganzen Sammlung iſt; ſelbſt eine Spur urſprünglicher, ſpäter zerſtörter alphabetiſcher Folge läſst ſich nicht nachweiſen. Auch läſst ſich in den angefürten Maſchalliedern ein ſicher durchgefürtes Strophenſchema nicht entdecken; am eheſten noch 31, 10 ff., aber ſelbſt hier ſind die Diſtichen durch untermiſchte Triſtichen durchbrochen. In dem ganzen erſten Teile 1, 7 bis Kap. 9 iſt der gedehnte Fluſs der Spruchrede die herrſchende Form, man würde dort vergeblich auf Strophen ausgehen. Die rhetoriſche Form überwiegt hier die rein poetiſche. Dieſer erſte Teil der Sprüche beſteht aus folgenden fünfzehn Spruchreden. 1) 1, 7—19. Auf dem Hauptſatze V. 7, der als Motto des Ganzen gelten kann, erhebt ſich die Ermanung des Lehrers an den Son, die Gemeinſchaft der Sünde zu fliehen. 2) 1, 20 ff.: die Weisheit wird eingefürt, wie ſie ſich laut und öffentlich predigend an die Thoren wendet, welche ihre verheißungsreiche Einladung miſsachten, und ihnen das Verderben ankündigt, das ſie in ihrer Sicherheit, wenn die Reue zu ſpät iſt, überfallen wird. 3) Kap. 2: der Lehrer legt dem Sone die ſegensreichen Folgen des Gehorſams und des Bemühens um die Weisheit dar. 4) Kap. 3, 1—18 dasſelbe Thema: die ſeligen Folgen der in demütiger Furcht Gottes und williger Unterwerfung unter ſeine Liebeszüchtigung beſtehenden Weisheit. 5) 3, 19—26: er beſchreibt dem Sone die göttliche Obhut deſſen, welcher der Weisheit Gottes, des weiſen Schöpfers der Welt, ſich untergibt. 6) 3, 27 ff.: er ermant ihn zur Menſchenliebe und Ge-

rabheit. 7) 4, 1 bis 5, 6: er erzält den Sönen, wie er selbst in zarter Jugend von seinem Vater zur waren Weisheit, zu geradem Wandel und namentlich zum Fliehen vor der Bulerin ermant worden ist. 8) 5, 7 ff., Fortsetzung desselben Themas: er wendet sich an die Söne mit der von seinem Vater empfangenen Warnung vor dem bulerischen ehebrecherischen Weibe und vor Leib und Seele zerstörender Wollust. 9) 6, 1—5: er warnt den Son vor unvorsichtiger Bürgschaftleistung. 10) 6, 6—11: Strafrede an den Faulen. 11) 6, 12—19: Warnung vor Tücke und Frevel an Anderen. 12) 6, 20 ff.: Ermanung zur Tugend, besonders zur ehelichen Keuschheit durch Darstellung der furchtbaren, unauslöschlichen Folgen des Ehebruchs. 13) Kap. 7, dasselbe Thema: Warnung vor Ehebruch durch Darstellung des Verabscheuungswürdigen desselben an dem Beispiel eines verfürten Jünglings. 14) Kap. 8: die Weisheit selbst tritt zum zweiten Male laut und öffentlich predigend auf, rühmt den Reichtum ihrer Gaben, preist sich als Erstling der Werke Gottes und bezeugt, dass Leben und Tod von dem Verhältnis abhängt, welches der Mensch zu ihr eingeht. 15) Kap. 9: die Allegorie einer doppelten Einladung zu einem doppelten Mahle, der Einladung der Weisheit und der Torheit macht den Schluss. In Kap. 3 und 9 dieser Spruchreden findet sich eine kleine Zal von Zwei- und Vierzeilern, die als selbständige Maschals gelten können und sich in die besprochenen Schemen einpassen lassen; andere kleine Teilganze sind nur Wellen im Flusse größerer Reden oder ganz formlos oder mehr als oktastichisch. Den verhältnismäßig größten Eindruck eines selbständigen eingewobenen Maschal macht das Oktastich 6, 16—19, der einzige Zalenspruch, welcher sich in der Sammlung von Kap. 1—29 findet:

Sechs sinds die Jahwe hasset
Und sieben und seiner Seele Greuel.
Hochfarende Augen, lügnerische Zunge
Und unschuldig Blut vergießende Hände.
Ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet,
Füße, die eilends dem Bösen zulaufen,
Ein Lügen aushauchender falscher Zeuge,
Und der Gezänk ausstreut zwischen Brüdern.

Solche Zalensprüche, für welche die spätere Kunstlehre den Namen מִדָּה geprägt hat, finden sich noch einige in Kap. 30. Mit Ausnahme von 24, 24—28 (vgl. Sir. 25, 1. 3) hat der Zalenspruch die auch von Sirach in den meisten seiner Zalensprüche (Sir. 23, 16; 25, 7; 26, 5. 28) festgehaltene Eigentümlichkeit, dass die in der ersten Parallelzeile genannte Zal in der zweiten um eins überboten wird. Dagegen ist die Form der Priamel weder in unserem Mischle noch im Buche Sirachs ausgebildet. Sprüche wie 20, 10 (zweierlei Steine, zweierlei Maß — ein Greuel Jahwes sind alle beide) und 20, 12 (hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahwe hat geschaffen alle beide) sind nur ein schwacher Ansatz zur Priamel, ein stärkerer 25, 3, wo mit drei Subjekten präambulirt wird (die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz — sind unergründlich). Vielleicht ist 30, 11—14 eine größere verstümmelte Priamel: hier wird mit vier Subjekten präambulirt; es fehlt aber dazu der das gemeinsame Prädikat enthaltende Nachsatz. Wir glauben die Formen des Maschal in der Sammlung nun erschöpft zu haben. Nur etwa die Maschalkette, d. i. die Aneinanderreihung von Sprüchen gleichen Gegenstandes ist noch zu erwänen, wie die Kette von Sprüchen über den Toren 26, 1—12, über den Faulen 26, 13—16, über den Zänker 26, 20—22, über den Heimtückischen 26, 23—28, aber diese Form gehört mehr der Technik der Maschalsammlung, als der Technik der Maschaldichtung an.

Wir wenden uns nun zu den einzelnen Teilen der Sammlung, um die Spruchformen innerhalb ihrer Grenzen näher zu beleuchten. Beginnen wir mit dem einleitenden pädagogischen Teile 1, 7 bis Kap. 9, so tritt hier trotz des reichen und tiefen Inhalts sowol die Kunstform des Maschal, als überhaupt Kunst der Form am allerwenigsten hervor. In dem Flusse der 15 Maschallieder oder, wenn man lieber will, Maschalreden, maschalartigen Lehrdichtungen laufen ein-

zelne Maſchals unter, welche als ſelbſtändig gelten, oder, wie 1, 32; 4, 18 f., leicht verſelbſtändigt werden können. Wir treffen in den Maſchalketten der Kap. 4 und 9 auf ſynonyme (9, 7. 9. 10), antithetiſche (3, 35; 9, 8), eingedankige (3, 29. 30) und ſynthetiſche (1, 7; 3, 5. 7) Zweizeiler und auf mannigfach angelegte Vierzeiler (3, 9 f.; 11 f.; 31 f.; 33 f.), aber das paraboliſche Schema iſt gar nicht vertreten, einzelne Sprüche, wie 3, 27 f., ſind ganz formlos, und abgeſehen von dem oktaſtichiſchen Zalenſpruch 6, 16, 19 legen ſich die Gedanken, welche die Einheit einzelner Gruppen bilden, überall in ſolcher Breite auseinander, daſs das Maß des eigentlichen Maſchal weit überſchritten wird. Der Charakter dieſes ganzen Teiles iſt nicht konzentrirend, ſondern entfaltend. Selbſt die unterlaufenden Zweizeiler verleugnen dieſen Charakter nicht; ſie ſind meiſtens mehr wie aufgelöſte Tropfen, als wie Goldmünzen mit ſcharfem Umriſs und feſtem Gepräge, z. B. Kap. 9 V. 7:

Wer den Spötter belehrt, erwirbt ſich Schande,
Und wer dem Frevler verweiſet ſein Laſter.

Die wenigen Vierzeiler ſind ſchon ſtraffer, gedrungener, gerundeter, weil ſie dem Streben in die Breite mehr Raum verſtatten, z. B. 3, 9 f.:

Ehre Jahwe von deiner Habe
Und von den Erſtlingen all deines Einkommens,
Und füllen werden ſich deine Speicher mit Sättigung
Und überſtrömen werden vom Moſt deine Kufen.

Aber über den Vierzeiler hinaus kennt der Verfaſſer keine Grenzen künſtleriſchen Ebenmaßes, die Rede ſtrömt ſo lange, bis ſie ihren Gegenſtand ganz oder vorläufig erſchöpft hat, ſie ruht erſt am Ziele ihres Weges und bewegt ſich wider aufatmend von da weiter. Man wird auch dieſem dahineilenden Redeſtrom mit ſeinen friſchen durchſichtigen Wellen die Schönheit nicht abſprechen können; aber die fünfzehn Reden, in welchen zwölfmal der Lehrer und dreimal die Weisheit ſelber auftritt, ſind weder von ebenmäßig gemeiſelter Form noch von feſt geſchmiedetem Zuſammenhang, obwol nicht one innere Einheit und wolgeordnete Mannigfaltigkeit des Inhalts: es gibt kaum ein altteſtamentliches Stück von gleichem Umfange und dabei planmäßigerer innerer Einheit, keines, welches mehr als dieſes durchweg gleiches, formelles Gepräge hätte.

Wir gehen nun zum zweiten Teile der Sammlung mit der Überſchrift משלי שלמה über. Die 375 Sprüche, welche 10—22, 16 one durchgreifenden Plan aneinandergereiht ſind, nur, wie Bertheau gezeigt hat (vergl. meine Symbolae 1846), nach mehr oder weniger hervorſtechenden gemeinſamen Merkmalen, ſind ſamt und ſonders Zweizeiler, denn jeder maſorethiſchen Vers zerfällt naturgemäß in zwei Stichen und nirgends (auch nicht 19, 19) ſteht ein ſolcher diſtichiſcher Spruch mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden in notwendigem Zuſammenhange; jeder iſt für ſich ein kleines geſchloſſenes Ganze; eine ſcheinbare Ausnahme macht nur 19, 7, ein Dreizeiler, aber in Wirklichkeit ein Zweizeiler mit dem entſtellten Reſte eines verloren gegangenen Zweizeilers. Die LXX hat hier zwei Zweizeiler; der Vers iſt in unſerem Texte nur noch verſtümmelt vorhanden. Nicht allein aber, daſs alle dieſe Sprüche Zweizeiler ſind, ſie haben auch in bei weitem überwiegender Zal gemeinſame Form. Zweizeiler von vorherrſchend antithetiſchem Charakter ſtehen hier beiſammen. Daneben ſind allerdings auch alle anderen Schemen vertreten: das ſynonyme 11, 7. 25. 30; 12, 14. 28; 14, 19 u. a. m., das eingedankige 14, 7; 15, 3 u. a. m., beſonders in Sprüchen mit komparativem טוב 12, 9; 15, 16. 17; 16, 8. 19; 17, 10; 21, 19; 22, 1, und mit ſteigerndem אף כי 11, 31; 15, 11; 17, 7; 19, 7. 10; 21, 27, das ſynthetiſche 10, 18; 11, 29; 14, 17; 19, 13; das paraboliſche aber am allerſchwächſten, denn die beiden Sprüche 10, 26; 11, 22 ſind die einzigen dieſer Art. Wir werden weiter ſehen, daſs in einer anderen Teilſammlung des Buches die paraboliſchen Sprüche ebenſo gehäuft beiſammen ſtehen, als hier die antithetiſchen. Die beiden Glieder der Sprüche ſtehen faſt überall als Satz und Gegenſatz in kunſtgemäßem Parallelismus; auch in den ſynonymen Sprüchen

ſind die beiden Glieder die parallel laufenden Wendungen Eines Gedankens, in den ſynthetiſchen treten zwei Einzeiler, um dem Parallelismus als einem Grundgeſetze des Kunſtſpruches zu genügen, in äußerliche lockere Verbindung. Aber auch in den Sprüchen, in denen ein eigentlicher Parallelismus nicht ſtattfindet, vielmehr beide Glieder erſt einen vollſtändigen Satz bilden, ſind nach Bertheaus richtiger Beobachtung Verſe und Glieder ſo gebaut, daſs ſie in Beziehung auf Umfang und Zal der Wörter den Verſen mit parallelen Gliedern gleich ſind.

Auf dieſe lange Reihe von Zweizeilern, welche ſich als משלי שלמה geben, folgt Kap. 22, 17 bis 24 eine Reihe von דברי חכמים, eingefürt durch eine Einleitung 22, 17—21, welche unverkennbar von der Art der größeren Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 iſt. Dieſe דברי חכמים durchlaufen an Umfang alle Formen des Maſchal vom Zweizeiler an 22, 28; 23, 9; 24, 7. 8. 9. 10 bis zum Maſchalliede (über den Säufer) 23, 29—35. Zwiſchen dieſen Grenzen iſt der Vierzeiler am beliebteſten 22, 22 f. 24 f. 26 f.; 23, 10 f. 15 f. 17 f.; 24, 1 f. 3 f. 5 f. 15 f. 17 f. 19 f. 21 f., aber auch Fünfzeiler 23, 4 f.; 24, 13 f. und Sechszeiler 23, 1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24, 11 f. finden ſich, von Dreizeilern, Siebenzeilern und Achtzeilern wenigſtens je einer 22, 29; 23, 6—8; 23, 22—25. Bertheau findet einen Unterſchied im Bau dieſer Sprüche von dem der vorausgegangenen, indem er die Zal der Worte zält, die in dieſen und jenen einen Vers ausmachen, aber nicht die Wörter der maſorethiſchen Verſe, ſondern die Stichen hat man zu zälen. Einen Unterſchied dieſer Sprüche von den vorausgegangenen kann ich, indem ich dies tue, nicht entdecken; auch in den vorausgegangenen ſteigt die Wörterzal der Stichen von 2 bis 5; nur das läßt ſich etwa ſagen, daſs die Zal 2 (wie z. B. 23, 4b.; 24, 8a und 10b) hier verhältnismäßig häufiger iſt, und das hat allerdings darin ſeinen Grund, daſs das Gleichmaß der Glieder oft ſehr geſtört, oft keine Spur von Parallelismus vorhanden iſt. Auf den erſten Anhang zu den משלי שלמה folgt 24, 23 ff. noch ein zweiter, גם־אלה לחכמים überſchrieben, welcher einen Sechszeiler 24, 23b—25, einen Zweizeiler V. 26, einen Dreizeiler V. 27, einen Vierzeiler V. 28 f. und ein Maſchallied über den Faulen enthält V. 30 ff., letzteres in der Form eines Erlebniſſes des Dichters, änlich wie Pſalm 37, 35 f. Die Moral, die der Dichter aus dem erzälten Erlebniſſe gezogen hat, iſt in zwei Verſen ausgedrückt, die wir ſchon 6, 10 f. laſen. Augenſcheinlich treten dieſe beiden Anhänge wie durch ihre Anfangs-, ſo durch ihre Schluſsverſe in engſte Beziehung zu der Einleitung 1, 7 bis Kap. 9.

Es folgt dann Kap. 25—29, die zweite große Reihe von משלי שלמה, zuſammengeſtellt, wie die Überſchrift ſagt, auf Veranſtaltung König Hiskias. Sie zerfällt in zwei Hälften, denn wie 24, 30 ff. ein Maſchallied am Ende der beiden Anhänge ſteht, ſo ſcheint das Maſchallied 27, 23 ff. die Scheidewand zwiſchen den beiden Hälften dieſer Spruchleſe bilden zu ſollen. Sie unterſcheidet ſich ſehr ſcharf von der Kap. 10 beginnenden. In der erſten Leſe waren ausſchließlich Zweizeiler zuſammengeſtellt, hier auch Dreizeiler 25, 8; 13, 20; 27, 10. 22; 28, 10; Vierzeiler 25, 4 f. 9. f. 21 f.; 26, 18 f. 24 f.; 27, 15 f. und Fünfzeiler 25, 6 f., außerdem das erwänte Maſchallied. Die Art der Aneinanderreihung unterſcheidet ſich nicht weſentlich von der in erſter Leſe, ſie iſt ebenſo planlos, doch finden ſich hier einige Ketten oder Schnüre verwandter Sprüche 26, 1—12. 13—16. 20—22. Ein zweiter weſentlicher Unterſchied beider Sammlungen iſt aber dies, daſs in der erſten der antithetiſche Spruch das überwiegende Element war, hier der *paraboliſche* und beſonders der *emblematiſche*; in Kap. 25—27 finden ſich faſt nur Sprüche dieſes Schemas. Ich ſage *faſt*, denn ausſchließlich ſolche Sprüche zuſammenzuſtellen, iſt nicht Plan des Sammlers, es finden ſich auch Sprüche der anderen Schemen, weniger ſynonyme u. dgl., als antithetiſche, und die Sammlung beginnt gleich in einem recht bunten Quodlibet: 25, 2 ein antithetiſcher Spruch, 25, 3 eine Priamel mit drei Subjekten, 25, 4 f. ein emblematiſcher Vierzeiler, 25, 6 f. ein Fünfzeiler, 25, 8 ein Dreizeiler, 25, 9 f. ein Vierzeiler mit negativ begründendem פן, 25, 11 ein emblematiſcher Zweizeiler (goldene Äpfel in ſilbernen Kapſeln — ein Wort geſpro-

chen auf gehörige Weise). Die antithetischen Sprüche nehmen besonders in Kap. 28 und 29 zu, der erste und letzte Spruch der ganzen Sammlung 25, 2; 29, 27 sind antithetisch, aber zwischen diesen beiden Endpunkten ist der Vergleichungs- und Bildspruch so vorherrschend, dass diese Sammlung einem bunten Bilderbuche mit erklärenden Unterschriften gleicht. An Umfang ist sie viel kleiner als die vorige; ich zäle bei 137 masorethischen Versen 126 Sprüche.

Auch die zweite Lese salomonischer Sprüche hat einige Anhänge, deren erster Kap. 30 nach der Überschrift einen sonst unbekannten Agur b. Jakeh aus משא zum Verfasser hat. Das erste Gedichtchen dieses Anhangs bringt in tiefsinniger Weise die Unerforschlichkeit Gottes zum Bewusstsein:

Spruch des Mannes: ermüdet, o Gott bin ich,
Ermüdet, o Gott, und dahingeschwunden (ואכל),
Denn blödsichtiger bin ich als irgend einer
Und nicht Verstand der Menschen hab' ich,
Und nicht gelernt hab' ich Weisheit,
Daß ich Wissenschaft der Heiligen wüßte.
Wer steigt gen Himmel und fährt hernieder?
Wer hält in seiner Faust den Wind zusammen?
Wer schnürt die Wasser in ein Tuch?
Wer hat errichtet der Erde Enden alle?
Was ist sein Name und was der Name seines Sohnes?
Ob du es weißt!? —

Hierauf folgen einige eben so eigentümliche Stücke: ein Vierzeiler über die Unantastbarkeit des göttlichen Worts 30, 5 f., ein Gebet um den Mittelstand zwischen Reichtum und Armut V. 7—9, ein Zweizeiler gegen Verleumdung V. 10, eine Priamel mit fehlendem Nachsatz V. 11—14, die unersättlichen Vier (eine Midda) V. 15 f., ein Vierzeiler über den ungehorsamen Son V. 17, die unbegreiflichen Vier V. 18—20, die unerträglichen Vier V. 21—23, die winzigen, aber klugen Vier V. 24—28, die stattlichen Vier V. 29—31, ein Fünfzeiler: Empfehlung bescheidenen klugen Schweigens V. 32 f. Zwei Maschallieder, selbst zwei Anhänge verschiedener Verfasser, bilden den Schluss des ganzen Buches: die Ermanung der Mutter Lemuels an diesen ihren königlichen Son, niedergeschrieben von Lemuel, dem Könige Massas, 31, 2—9, und das Lob des braven Weibes durch alle Buchstaben des Alphabets 31, 10 ff.

Nachdem wir die mannigfaltigen Formen des Kunstspruchs und ihre Verteilung auf die einzelnen Teile der Sammlung kennen gelernt, fragen wir, welche Folgerungen, den Ursprung dieser einzelnen Teile betreffend, sich daraus ziehen lassen. Wenn Salomo, wie vorauszusetzen ist, nicht bloß Zweizeiler, sondern auch Dreizeiler u. s. w. verfasst hat, so befremdet es, dass in der ersten Sammlung 10—22, 16 ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt sind, und wenn er nicht bloß Gegensatz-, sondern mit gleicher Vorliebe Bildsprüche verfasst hat, so ist es gleich befremdend, dass in der ersten Sammlung die Bildsprüche fast gänzlich fehlen, in der zweiten dagegen Kap. 25—29 vorherrschen. Diese befremdende Erscheinung ließe sich verhältnismäßig leichter erklären, wenn man annehmen könnte, dass beide Sammlungen, nicht bloß die zweite, von den אנשי חזקיה veranstaltet und dass sämtliche salomonische Sprüche von ihnen nach den Spruchformen in zwei Teilsammlungen verteilt worden seien. Aber abgesehen von anderen Gegengründen müsste man dann die ziemlich große Anzal antithetischer Zweizeiler, die in der zweiten Sammlung stehen, in der ersten erwarten. Denkt man sich beide Sammlungen als ursprünglich Ein Ganzes, so lässt sich gar kein vernünftiger Grund ausfindig machen, weshalb es vom ursprünglichen Sammler oder auch von einem späteren Erweiterer der Sammlung in der vorliegenden Weise halbirt worden wäre. Wir haben somit die zwei Spruchlesen für das Werk zweier verschiedener Verfasser zu halten. Die zweite ist von den אנשי חזקיה, die erste unmöglich von Salomo selbst, da die Zal der von Salomo verfassten und also wol auch aufgezeichneten Sprüche sich auf 3000 belief, überdies, wenn Salomo Verfasser der Sammlung wäre, der Stempel seiner planmäßig

ordnenden Weisheit an ihr sichtbar sein würde; sie ist also von einem anderen Verfasser, und dieser andere Verfasser ist gewiss nicht verschieden von dem Verf. des einleitenden Kranzes von Maschaldichtungen 1, 7 bis Kap. 9. Denn wäre der Verfasser des Buchtitels nicht zugleich Verf. der Einleitung, hätte er diese anderswoher entnommen, so ist es unbegreiflich, wie er auf den Buchtitel משלי שלמה 1, 1—6 nichtsalomonische Dichtungen folgen lassen konnte. Ist 1, 7 bis Kap. 9 nichtsalomonisch, so sind diese Maschaldichtungen nur als Werk des Verfassers des Buchtitels zum Zwecke der Einleitung zu den von 10, 1 an folgenden משלי שלמה erklärlich. Es muss ein und derselbe Verfasser gewesen sein, welcher die משלי שלמה 10, 1—22,16 herausgegeben, zu ihnen die Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 hinzugedichtet und ihnen auch (so scheint es mir) die דברי חכמים 22, 17 bis 24, 22 angehängt hat, in denen so wie in der Einleitung und sonst nirgends im Buche die Ermanungen mit der Anrede בני (23, 19. 26; 24, 13) ergehen. Der zweite Sammler hat dann diesem fertigen Buche zunächst einen Nachtrag von דברי חכמים 24, 23 ff. und dann die hiskianische Lese salomonischer Sprüche Kap. 25—29, vielleicht auch, damit das Buch änlich wie in seiner ursprünglichen Form schlösse, die nichtsalomonischen Spruchgedichte Kap. 30 f. angehängt. Aber nur noch verstärkter erhebt sich die Frage: wie war es möglich, dass der erste Sammler dem zweiten eine so große Menge Zweizeiler, darunter fast alle paraboliſchen, und außerdem alle mehr als zweizeiligen Sprüche Salomos als Nachlese übrig ließ? Man wird den Grund kaum in etwas anderem finden können, als in dem Urteile des Verfassers der ersten Sammlung über das Zweckgemäße und seinem Geschmacke als bestimmendem Motiv in seiner Auswal.

III. Die Widerholungen im Buch der Sprüche. Wir finden nicht allein in verschiedenen Teilen der Sammlung, sondern auch innerhalb des Bereiches einzelner Teile Sprüche, die sich gleich- oder änlich lautend ganz oder teilweise widerholen. Wir beginnen mit den משלי שלמה 10—22, 16, denn diese Sammlung ist im Verhältnis zu Kap. 25—29 jedenfalls die frühere, und auf die Erklärung jener Erscheinung in Betreff der salomonischen Sprüche kommt es uns vorzüglich an. In dieser früheren Sammlung begegnen wir 1) ganzen Sprüchen noch einmal in völlig gleichlautender Form: 14, 12 = 16, 25; 2) ganzen Sprüchen noch einmal mit etwas abgeändertem Ausdruck: 10, 1 = 15, 20; 16, 2 = 21, 2; 19, 5 = 19, 9; 21, 9 = 21, 19; 3) ganzen Sprüchen noch einmal fast gleichlautend, aber etwas umgebogenen Sinnes: 10, 2 = 11, 4; 13, 14 = 14, 27; 4) Sprüchen mit gleichlautender erster Zeile: 10, 15 = 18, 11; 5) Sprüchen mit gleichlautender zweiter Zeile: 10, 6 = 10, 11; 10, 8 = 10, 10; 15, 33 = 18, 12; 6) Sprüchen mit fast gleichlautender einer Zeile: 11, 13 = 20, 19; 11, 21 = 16, 5; 12, 14 = 13, 2; 14, 31 = 17, 5; 19, 12 = 20, 2; vergl. auch 16, 28 mit 17, 9. Man wird bei Vergleichung dieser Sprüche die Beobachtung machen, dass sich großenteils sagen lässt, dass die äußere oder innere Änlichkeit der Umgebung den Sammler veranlasst hat, den einen Spruch hierhin und den anderen dorthin zu stellen (freilich nicht immer, denn welchen Grund z. B. die Stellung von 16, 25; 19, 5. 9 hat, bleibt dunkel); sodann dass der früher stehende Spruch großenteils allem Anschein nach auch der früher entstandene ist, denn der zweite des Spruchpares ist meistens ein synonymer Zweizeiler, welcher eine Zeile des ersten, gewönlich antithetischen weiter ausfürt, vgl. 18, 12 mit 15, 33; 18, 11 mit 10, 15; 20, 19 mit 11, 13; 16, 5 mit 11, 21; 20, 2 mit 19, 12, auch 17, 5 mit 14, 31, wo aus einem antithetischen Spruche ein synthetischer geworden ist; es finden sich aber auch hier Ausnahmen, wie 13, 2, vgl. mit 12, 14, wo dieselbe Zeile das erstemal mit einem synonymen, das zweitemal mit einem antithetischen verbunden ist; indes ist auch hier der Gegensatz ein so lockerer, dass der früher stehende Spruch den Anschein der Priorität hat. — Wir wenden uns nun zu der zweiten Sammlung Kap. 25—29. Vergleichen wir die Sprüche dieser unter einander, so finden sich im Bereiche dieser Sammlung unverhältnismäßig weniger Widerholungen, als im Bereiche der anderen; nur ein einziger ganzer Spruch findet

ſich faſt gleichlautend, aber umgebogenen Sinnes noch einmal: 29, 20 = 26, 12; Sprüche aber wie 28, 12. 28; 29, 2 ſind, ungeachtet der partiellen Ähnlichkeit, gleich urſprünglich. Dagegen finden ſich in dieſer zweiten Sammlung zalreiche Widerholungen von Sprüchen und Spruchteilen aus der erſten: 1) ganze, völlig (abgeſehen von bedeutungsloſen Varianten) gleichlautende Sprüche: 25, 24 = 21, 9; 26, 22 = 18, 8; 27, 12 = 22, 3; 27, 13 = 20, 16; 2) ganze ſinngleiche Sprüche mit etwas umgewandeltem Ausdruck: 26, 13 = 22, 13; 26, 15 = 19, 24; 28, 6 = 19, 1; 28, 19 = 12, 11; 29, 13 = 22, 2; 3) Sprüche mit einer gleichen und einer verſchiedenen Zeile: 27, 21 = 17, 3; 29, 22 = 15, 18; vgl. auch 27, 15 mit 19, 13. Vergleicht man dieſe Sprüche mit einander, ſo kann es bei manchen, z. B. bei 27, 21 = 17, 3; 29, 22 = 15, 18, ungewiſs bleiben, auf welcher Seite die Priorität iſt; bei anderen aber hat one Zweifel die hiskianiſche Sammlung die Urgeſtalt des auch in der anderen vorkommenden Spruchs erhalten: ſo bei 26, 13; 28, 6. 19; 29, 13; 27, 15 in Verhältnis zu ihren Parallelen. Auch in den übrigen Stücken des Buches treffen wir auf ſolche Widerholungen, wie in den beiden Leſen ſalomoniſcher Sprüche. In 1, 7 bis Kap. 9 findet ſich 2, 16 wenig verändert noch einmal 7, 5, und 3, 15 kehrt 8, 11 wider; nicht erwänenswert iſt 9, 10a = 1, 7a, und 9, 4. 16 hierher zu ziehen, wäre abgeſchmackt. In dem erſten Nachtrage von דברי חכמים 22, 17—24, 22 widerholen ſich öfter einzelne Verszeilen in anderer Verbindung, vgl. 23, 3. 6; 23, 10 und 22, 28; 23, 17 f. und 24, 13 f.; 22, 23 und 23, 11; 23, 17 und 24, 1. Daſs in ſolchen Fällen ein Spruch häufig die Nachbildung des anderen iſt, ſetzt das Verhältnis von 24, 19 zu Pſ. 37, 1; vgl. auch 24, 20 mit Pſ. 37, 38, außer Zweifel. Finden ſich hier änlich lautende Sprüche mit überlieferungsgemäß ſalomoniſchen, ſo iſt die Priorität vorausſetzlich auf Seite der letzteren, wie 23, 27, vgl. 22, 14; 24, 5 f., vgl. 11, 14; 24, 19 f., vergl. 13, 9, in welchem letzteren Falle die Richtigkeit der Vorausſetzung handgreiflich iſt. Innerhalb des zweiten Nachtrags von דברי חכמים 24, 23 ff. laſſen ſich ſeiner Kürze wegen keine Widerholungen erwarten, doch iſt gleich der Anfang 24, 23b aus einem ſalomoniſchen Maſchal 28, 21 widerholt, und 24, 33 f. lautet wörtlich wie 6, 10 f., die Priorität iſt vorausſichtlich auf Seiten des Dichters von 1, 7 bis Kap. 9, wenigſtens des Maſchals in der Geſtalt, in welcher er es mitteilt. Die Anhänge Kap. 30—31 bieten für die Erſcheinung, die wir hier beſprechen, nichts Bemerkenswertes, und wir können alſo nun an die Frage gehen, welche Einſicht in die Entſtehungsweiſe der vorliegenden Sprüche und Spruchleſen uns die gemachten Beobachtungen gewären.

Auch aus den zalreichen Widerholungen von Sprüchen und Spruchteilen der erſten Sammlung von משלי שלמה in der hiskianiſchen ſchließen wir, daſs beide Sammlungen verſchiedene Verfaſſer, mit anderen Worten, daſs nicht beide die אנשי חזקיה zu Verfaſſern haben. Zwar beweiſen die Widerholungen an ſich noch nicht gegen die Einheit des Verfaſſers, denn es finden ſich ja auch innerhalb der einzelnen Sammlungen ſelbſt Widerholungen trotz der Einheit ihrer Verfaſſer. Wenn aber zwei Spruchleſen onedies ſo mannigfach andersartig ſind, wie 10, 1—22, 16 und Kap. 25—29, ſo wird das ſchon von vornherein Warſcheinliche durch ſolche Widerholungen faſt zur Gewiſsheit erhoben. Aus der großenteils abweichenden Geſtalt, in welcher die hiskianiſche Sammlung Sprüche und Spruchteile, die auch in der erſten ſich vorfinden, mitteilt, und aus ihrer ſonſtigen Selbſtändigkeit ſchließen wir weiter, daſs die Männer Hiskias das Übereinſtimmige nicht aus der erſten Sammlung, ſondern anderswoher entnommen haben. Da man aber nicht einſieht, warum ſie eine ſo große Anzal ſalomoniſcher Sprüche, welche nach Abzug der verhältnismäßig wenigen widerholten übrig bleibt, beiſeite liegen gelaſſen haben ſollten, ſo halten wir es noch immer (vgl. Nowack S. XXVI) für warſcheinlich, daſs ihnen die andere Sammlung als eine in ihrer Zeit gangbare bekannt war. Ihr Zweck ging zwar nicht darin auf, dieſe ältere Sammlung zu ergänzen, ſie berückſichtigen aber ihr Beſtehen und wollten ihr, one ſie überflüſſig zu machen, ein änliches Volksbuch an die Seite ſtellen. Die verſchiedene Auswal in beiden Sammlungen hat in der verſchiedenen Ab-

zweckung derſelben ihren im großen und ganzen nachweisbaren Anlaſs. Die erſte Sammlung beginnt mit dem Spruche: „Ein weiſer Sohn erfreut den Vater und ein törichter Sohn iſt ſeiner Mutter Kummer“, die andere mit dem Spruche: „Es iſt Gottes Ehre, eine Sache zu verbergen, und der Könige Ehre, eine Sache zu erforſchen“. Die eine Sammlung will ein Buch für die Jugend ſein und wird dieſer in der großen Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 gewidmet; die andere iſt ein Volksbuch, wie es der Zeit Hiskias frommte („Salomonis Weisheit in Hiskiastagen“, wie Stier ſie treffend benannt hat), und nimmt deshalb ſeinen Anlauf nicht, wie die andere, von dem Pflichtverhältniſſe des Kindes, ſondern des Königs. Wenn auch nicht alles in den beiden Sammlungen in bewuſster Beziehung auf dieſe verſchiedenen Zwecke ſteht, ſo haben die Sammler wenigſtens wie in der erſten ſo in den letzten Sprüchen (vgl. 22, 15 mit 29, 26) dieſe Zwecke noch vor Augen. Auch über die Zeit, in welcher die erſte Sammlung angefertigt iſt, geben uns die obigen Beobachtungen eine Vermutung an die Hand. Mehrere Spruchpare, die ſie enthält, ſtellen uns weſentlich dieſelben Sprüche in älterer und jüngerer Geſtalt vor Augen. Zwiſchen der Herausgabe der 3000 Sprüche Salomos und der Veranſtaltung der 10—22, 16 vorliegenden Sammlung war eine geraume Zeit verfloſſen, in welcher das altſalomoniſche Maſchal im Munde des Volkes und der Dichter eine Menge von Nebenſchöſslingen getrieben hatte, und der Sammler geſellte ſolche mittelbar ſalomoniſche Sprüche mit den unmittelbar ſalomoniſchen unbedenklich zuſammen. Aber boten ihm denn die drei Chiliaden ſalomoniſcher Sprüche nicht Ausbeute genug? Wir werden dieſe Frage verneinen müſſen, denn war jene Unzal ſalomoniſcher Sprüche an ſittlich-religiöſem Werte den uns erhaltenen gleich, ſo laſſen ſich weder die vielen Widerholungen innerhalb der erſten Sammlung, noch die verhältnismäßige Dürftigkeit der zweiten erklären. Wir ſchließen aus den Gebieten, auf welche einige Sprüche unſerer Sammlungen hinüberſtreifen (Landwirthſchaft, Kriegskunſt, Hofleben und dergl.) und aus Salomos Vorliebe für die Mannigfaltigkeit des Natur- und Weltlebens, daſs ſeine drei Chiliaden Sprüche keine viel größere Ausbeute, als die vorliegende, gewärt haben. Iſt aber die erſte Sammlung in einer Zeit entſtanden, in welcher die alten ſalomoniſchen Sprüche ſich bereits durch neue Zuſammenſtellungen, Umbiegungen, Nachamungen bedeutend vervielfältigt hatten, ſo ſcheint mir keine Zeit ihrer Entſtehung angemeſſener, als die Zeit Joſaphats, des Königs, der bald im Anfange ſeiner Regierung (64 Jare nach Salomos Tode) ſich mit großem Eifer des Volksunterrichts annahm und in deſſen Zeit auch die Pſalmenpoeſie manches Herrliche und der damaligen Zeit Würdige hervorbrachte. Kuenen und Nowack gehen wegen des ſekundären Verhältniſſes des Verfaſſers zum Deuteronomium und B. Hiob tiefer herab. Daſs die Spruchſammlungen ihre Entſtehungszeiten ſpiegeln, zeigt ſich beiſpielsweiſe daran, daſs das Buch Sirach keinen einzigen auf das Königtum bezüglichen Spruch enthält.

Dieſes in der Zeit zwiſchen Salomo und Hiskia erſchienene Spruchbuch reichte von 1, 1—24, 22; die משלי שלמה 10, 1—22, 16, die den Hauptteil, den Kern desſelben bildeten, waren nach vorn von der großen Einleitung 1, 7 bis Kap. 9, in welcher der Sammler ſich ſelbſt als hochbegabten Lehrdichter und als Werkzeug des Geiſtes der Offenbarung bekundet, nach hinten von den דברי חכמים 22, 17—24, 32 umſchloſſen. Einen ſolchen Anhang von דברי חכמים kündigt der Verfaſſer 1, 6 zwar nicht an, aber er läſst ſich nach den Worten des Buchtitels von ihm erwarten; die Einleitung dazu 22, 17—21 iſt wie ein Nachtrag der großen Einleitung, entſprechend dem geringeren Umfange dieſes Anhangs. Das Werk trägt im großen und ganzen den Stempel der Einheit: denn noch in dem letzten, es angemeſſen abſchließenden Spruche (24, 21 f.: „Fürchte Jahwe, mein Sohn, und den König“ ꝛc.) iſt der Grundton feſtgehalten, den der Verfaſſer von Anfang angeſchlagen hat. Ein ſpäterer Sammler der nachhiskianiſchen Zeit erweiterte das Werk durch Anfügung der hiskianiſchen Leſe und einen kleinen Nachtrag von דברי חכמים, die er nach dem Geſetze der Analogie auf 22, 17—24, 22 zunächſt folgen ließ. Die Übereinſtimmung der Überſchriften 24, 23; 25, 1 be-

günſtigt wenigſtens die Annahme, daſs dieſe Anhänge von Einer Hand herrüren. Der Umſtand, daſs die דברי חכמים 22, 17—24, 22 in zweien ihrer Sprüche auf die ältere Sammlung ſalomoniſcher Sprüche, die דברי חכמים 24, 23 dagegen durch 24, 23 auf die hiskianiſche Sammlung und durch 24, 33 f. auf die Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 zurückweiſen, verſtärkt die naheliegende Vermutung, daſs mit 24, 23 eine zweite von anderer Hand hinzugefügte Hälfte des Buches beginnt. Es iſt kein Grund vorhanden, dieſem zweiten Sammler die Nachträge Kap. 30—31 abzuſprechen; vielleicht ſuchte er, wie ſchon oben bemerkt, durch ihre Anfügung den Schluſs des erweiterten Spruchbuchs dem des älteren gleichförmig zu machen. Wie die ältere Leſe der משלי שלמה, ſo hat nun auch die hiskianiſche Leſeſprüche der Weiſen zur Rechten und zur Linken, der König der Spruchdichtung ſteht inmitten würdiger Umgebung. Der zweiter Sammler unterſcheidet ſich vom erſten dadurch, daſs er ſich nirgends ſelbſt als Spruchdichter zu erkennen gibt. Es wäre möglich, daſs das Spruchgedicht vom braven Weibe 31, 10 ff. ſein Werk wäre, aber ein Anhalt zu dieſer Vermutung iſt nicht vorhanden.

IV. Das Buch der Sprüche von Seiten ſeiner mannigfaltigen Stilweiſen und Lehrtypen. Iſt der Grundſtock der beiden Spruchleſen 10—22, 16 und Kap. 25—29 wirklich altſalomoniſch, ſo wird ſich weſentlich gleiches ſprachliches Gepräge an ihnen nachweiſen laſſen müſſen. Abzuſehen iſt dabei natürlich von den ganz oder teilweiſe gleichen Sprüchen. Wenn חדרי בטן ein in der erſten Sammlung beliebtes (18, 8; 20, 27. 30), vielleicht von Salomo ſelbſt gemünztes Redebild iſt, ſo kann, daſs dieſes Redebild ſich auch 26, 22 findet, nicht in Anſchlag kommen, da in 26, 22 ſich der Spruch 18, 8 widerholt. Nun iſt allerdings nicht zu leugnen, daſs in der erſten Sammlung einige Ausdrücke vorkommen, welche man in der hiskianiſchen Sammlung wider anzutreffen erwarten könnte und doch nicht wider antrifft. Ewald zält ſolche Ausdrücke auf, um zu beweiſen, daſs das altſalomoniſche Sprachgut ſich mit geringen Ausnahmen nur in der erſten Sammlung finde. Aber מרפא 12, 18; 13, 17; 14, 30; 15, 4; 16, 24 findet ſich auch 29, 1, רִפְאָה 11, 19; 12, 11; 15, 19; 19, 7 auch 28, 19, נרגן 16, 28; 18, 8 nicht bloß 26, 22, ſondern auch 26, 20, לא ינקה 11, 21; 16, 5; 17, 5 auch 28, 20; dieſe Ausdrücke beweiſen alſo für, nicht gegen die ſprachliche Einheit der beiden Sammlungen. Das Verzeichnis der beiden Sammlungen gemeinſamer Ausdrücke ließe ſich bedeutend vermehren, z. B. נִפְרָץ 29, 18 wie 13, 18; 15, 32, אָזֶן 19, 2; 21, 8; 28, 20; 29, 19, מְדָנִים 21, 9 (25, 24); 21, 19; 23, 29; 26, 21; 27, 15. Mag es alſo immerhin auffällig ſein, daſs die Redebilder מקור חיים 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22 und עץ חיים 11, 30; 13, 12; 15, 4, ſowie die Ausdrücke מְחִתָּה 10, 14. 15; 13, 3; 14, 28; 18, 7; 10, 29; 21, 15, יפיח 12, 17; 14, 5. 25; 19, 5. 9, סֻלָּה 13, 6; 19 3; 21, 12; 22, 12 und סֹלֶלָה 11, 3; 15, 4 ꝛc. ſich nur in der erſten Sammlung und nicht in der hiskianiſchen finden, ein ſchlagender Gegenbeweis gegen die Einheit des Urſprungs der Sprüche beider Sammlungen iſt das nicht. Auch die mit Recht von Ewald hervorgeſtellte Erſcheinung, daſs Sprüche, die mit יֵשׁ anfangen (z. B. 11, 24 יש מפזר וגוסף עוד: Manchen gibts, der verſchwendet und dabei noch gewinnt), ausſchließlich der erſten Sammlung eigen ſind, kann uns daran nicht irre machen; es iſt das eine eigene Art von Sprüchen, die der Verfaſſer dieſer Sammlung mit Vorliebe zuſammengeleſen hat, ſo wie er alle paraboliſche Sprüche außer den zweien 10, 26; 11, 22 übergangen hat. Wenn auch mit יש gebildete Sprüche ſich nur in der erſten finden, ſo iſt dagegen das paraboliſche כ und das ſprichwörtliche gleichſam ein Erlebnis berichtende Perfekt (vergl. in der zweiten Sammlung außer 26, 13. 15; 27, 12; 29, 13 noch 28, 1; 29, 9), wofür Döderlein den treffenden Ausdruck aoristus gnomicus geprägt hat, beiden Sammlungen gemein. Eine andere Bemerkung Ewalds, Jahrb. 11, 28, daſs breitgedehnte Sprüche mit איש ausſchließlich der hiskianiſchen Sammlung eigen ſeien (29, 9. 3; 25, 18. 28), beſtätigt ſich vollends nicht; man leſe nur 16, 27

bis 29, wo drei Sprüche mit איש zusammenstehen und 20, 6, wo איש ebenso wie 29, 9 in einem Spruche zweimal vorkommt. Wir halten also gegen Ewald die sprachliche Einheit der beiden Sammlungen fest, nicht aber die von Keil behauptete sprachliche Einheit von 1, 1 bis Kap. 9 mit diesen beiden. Es ist wahr und verdient Beachtung, dass sich eine Einheit des Wort- und Begriffsschatzes zwischen 1, 1 bis Kap. 9 und 10—22, 16 nachweisen lässt, welche die Einheit von 10—22, 16 und Kap. 25—29 noch bei weitem übertrifft. Die Einleitung ist mit der ersten Sammlung aufs engste verbunden durch den gleichen Gebrauch, von אָגַר, אישון von tiefer Finsternis 7, 9; 20, 20, אחרית, אכזרי 5, 9; 17, 11, בינה und תבונה, זרה Bulerin, חסר לב, חרש רע, יוסיף לקח 1, 5; 9, 9; 16, 21. 23, יפיח, נלוז, מדנים, מרפא, נִסַּח fortgerissen werden 2, 22; 15, 25, לא ינקה, הֵעֵז, עץ חיים, ערב und תקע nebeneinander, הפיק sehr häufig, פרע, פתיים u. פתאים, קרץ mit den Augen zwinken, 6, 13; 10, 10, קֶרֶת 8, 3; 9, 3. 14; 11, 11, ראשית, רפאים, שכל טוב 3, 4; 13, 15, ישכנו ארץ 2, 21; 10, 30, שלח מדון, תחפכות, תורה Unterweisung, תושיה, תחבולות, und das sind nicht die einzigen Berürungen beider Stücke. Aber werden wir daraus mit Keil den Schluss ziehen, dass die Einleitung nicht minder altsalomonisch sei als 10, 1—22, 16? Neben diesen Berürungen steht nicht Weniges, was der Einleitung gegenüber den משלי שלמה ausschließlich eigentümlich ist: die Ausdrücke מזמה sing. 1, 4. 3. 21, ערמה 1, 4; 8, 5. 12 und מליצה 1, 6, מעגל 2, 9; 4, 11. 26 und מעגלה 2, 15. 18; 5, 6. 21, אישון Augapfel 7, 2. 9 und גרגרות, die Vv. אָתָה 1, 27, פִּלֵּס ebnen 4, 26; 5, 6. 21 und שׂטה 4, 15; 7, 25. Eigentümlich in diesem Stücke ist die Häufung von Synonymen in dichter Zusammenstellung, wie Versammlung und Gemeinde 5, 14, liebliche Hindin und reizende Gazelle 5, 19, vgl. 5, 11; 6, 7; 7, 9; 8, 13. 31. Dieser Gebrauch ist aber nur ein Zug in dem von 10, 1—22, 16 sowol als von Kap. 25—29 durchaus verschiedenen stilistischen Grundcharakter dieses Stückes, seiner aufgelösten, in die Länge und Breite sich ergießenden, in Widerholungen sich gefallenden, selbst den synonymen Parallelismus bis zum Gleichlaut verschwemmenden Form (vgl. z. B. 6, 2). Diese Grundverschiedenheit der ganzen Haltung fordert für 1, 1 bis Kap. 9 einen von Salomo verschiedenen, und zwar einen jüngeren Verfasser. Dieser hat seinen Stil, one zum sklavischen Nachamer zu werden, an den salomonischen Sprüchen gebildet. Und warum treffen seine Parallelen zu diesen fast alle die Spruchlese 10, 1—22, 16 und nicht Kap. 25—29? Weil er jene, nicht diese herausgegeben und sich besonders in den Sprüchen, die er 10, 1—22, 16 zusammengestellt, gefallen, in diese eingelebt hat. Nicht allein Ausdrücke dieser von ihm selbst veranstalteten Spruchlese klingen in seinen Dichtungen wider, diese sind großenteils aus Keimen jener erblüht. Man kann 19, 27, vgl. 27 11, als Keime der Manreden an den Son und 14, 1 als Anlass zu der Allegorie von Frau Weisheit und Frau Thorheit Kap. 9 ansehen. Überhaupt haben die Dichtungen dieses Lehrdichters ihre verborgenen Wurzeln in dem älteren Schrifttum. Wer hört, um nur eins hier zu erwänen, in 1, 7 bis Kap. 9 nicht das שמע 5 Mos. 6, 4—9, vgl. 11, 18—21 widerklingen? Die ganze Eigentümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Manreden 1, 7 bis Kap. 9 sind innerhalb des Buchs der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs.

Wir fragen nun weiter, ob sich an dem Stile der beiden Anhänge 22, 17 bis 24, 22 und 24, 23 ff. bestätigt, dass der erstere das vom Verf. der großen Einleitung herausgegebene Spruchbuch schloss, der letztere von einem anderen Verfasser zugleich mit der hiskianischen Sammlung angeschlossen worden ist. Bertheau fasst beide Anhänge zusammen und spricht die Einleitung dazu 22, 17—21 dem Verfasser der großen Einleitung 1, 7 bis Kap. 9 ab. Darin, dass V. 19 dieser kleineren Einleitung (ich habe dir kundgemacht אף אתה eben dir) das Pronomen eben so nachdrücklich widerholt wird, wie 23, 15 (לבי גם־אני vgl. 23, 14. 19), und darin, dass נעים V. 18 auch in den folgenden Sprüchen 23, 8; 24, 4 vorkommt, sehe ich keinen Grund, sie dem Verfasser der großen Einleitung abzusprechen, da nach Bertheaus eigener, richtiger Beobachtung die Sprachform der

geſammelten Sprüche von Einfluſs auf die Einleitung des Sammlers iſt; mit größerem Rechte läſst ſich שלישים V. 20 als Ehrenname der geſammelten Sprüche vgl. mit נגידים 8, 6 für die Einheit des Verf. beider Einleitungen geltend machen. Ebenſowenig läſst ſich aus dem Gebrauche des Pronomens 24, 32, dem שית לב ebendaſ. und יגעם 24, 25 die Gleichzeitigkeit beider Anhänge beweiſen, denn dieſe ſprachlichen Berürungen würden, wenn ſie etwas beweiſen, nicht bloß die Gleichzeitigkeit beider Anhänge, ſondern die Einheit ihrer Verfaſſer beweiſen; dann ſieht man aber nicht ein, was die ſie auseinanderhaltende Überſchrift גם אלה לחכמים ſoll. Überdies ſind 24, 33 f. aus 6, 10 f., und näher als die Vergleichung des erſten Anhangs liegt die Vergleichung von יגעם mit 2, 10; 9, 17, אדם חסר לב mit 17, 18, יזעמוהו mit 22, 14 — Berürungen, welche, wenn ſie eines Erklärungsgrundes bedürftig ſind, ſich daraus erklären, daſs dem Verfaſſer oder den Verfaſſern der Sprüche 24, 23 ff. das Spruchbuch 1, 1—24, 22 vollſtändig vorgelegen haben kann. Aus Nachamung ließen ſich freilich auch die Berürungen von 22, 17—24, 22 erklären, denn nicht bloß die kleine Einleitung, auch die Sprüche ſelbſt ſtimmen zum Teil auffällig mit dem Sprachgebrauch von 1, 1 bis Kap. 9, vergl. אֲשֶׁר בדרך 23, 19 mit 4, 14, חכמות 24, 7 mit 1, 20; 9, 1 und einiges andere. Aber nach 1, 7 denkt man ſich das ältere Spruchbuch doch lieber mit als one einen Anhang von דברי חכמים, ſodann iſt es wegen des Gleichlautes der beiden Überſchriften 24, 23; 25, 1 warſcheinlich, daſs die jüngere Hälfte des kanoniſchen Buches ſchon 24, 23 beginnt, und wir werden alſo nicht auch 24, 23 ff. als Beſtandteil des älteren Spruchbuches anzuſehen haben, zumal da 24, 23 b gleich 28, 21 a iſt und der Verf. der Einleitung die beiden Verſe 24, 33 f. (die noch dazu 6, 10 f. in anſcheinend urſprünglichem Zuſammenhange ſtehen) ſchwerlich zweimal in ſein Buch aufgenommen hat.

Die Anhänge hinter der hiskianiſchen Sammlung Kap. 30 f. ſind von ſo eigentümlicher Form, daſs es niemandem einfallen wird, ſie (etwa auf ſolche Ausdrücke hin, wie דעת קדושים 30, 3, vergl. 9, 10) einem der vorausgegangenen Spruchdichter zuzuſchreiben. In den Überſchriften 30, 1 und 31, 1 würden wir משא nicht als Namen einer arabiſchen Landſchaft zu faſſen wagen, wenn nicht die דברי אגור ſowol als die דברי למואל in zalreichen Spuren ihren außerhebräiſchen Urſprung bekundeten und wenn der Königstitel bei letzteren ſie nicht onedies der Fremde zuwieſe.

Wenden wir uns nun zu dem Lehrinhalte des Werkes und fragen, ob in dieſem eine Mannigfaltigkeit der Lehrtypen und in dieſer Mannigfaltigkeit ein entwickelungsmäßiger Fortſchritt bemerkbar iſt. Es wäre möglich, daſs die Sprüche Salomos, die Worte der Weiſen und die Spruchdichtungen des Herausgebers wie drei Zeiten, ſo drei Entwickelungsſtufen der Spruchdichtung darſtellen. Jedoch ſind die Worte der Weiſen 22, 17 bis Kap. 24 den Sprüchen Salomos ſo inhaltsverwandt, daſs nur auf der einen Seite die Sprüche Salomos mit ihren Nachklängen in den Worten der Weiſen übrig bleiben, auf der anderen die Spruchdichtungen des Herausgebers, und dieſe zwei Gruppen weiſen ſich wirklich als Denkmale zweier Entwickelungsſtufen des Maſchal aus.

Der Grundcharakter des Buches in allen ſeinen Teilen wird getroffen, wenn man es ein Weisheitsbuch nennt. Nicht bloß das Buch Sirach und das ſalomoniſche Apokryphon, ſondern auch unſer Buch der Sprüche fürt bei den Kirchenvätern dieſen Namen, welcher altjüdiſch iſt, da Melito von Sardes zu dem Titel „Sprüche Salomos“ ἡ καὶ Σοφία hinzufügt und Euſebius (h. e. 4, 22) berichtet, daſs nicht allein Hegeſippus und Irenäus, ſondern der ganze Chor der Alten die Sprüche Salomos Πανάρετος Σοφία nannten, und auch Raſchi zu Baba bathra 14 b faſst Sprüche und Koheleth unter dem Namen ספרי חכמה zuſammen. Wie die Weisſagungsbücher ein Erzeugnis der נבואה ſind, ſo iſt das Buch der Sprüche ein Erzeugnis der חכמה σοφία, und zwar des menſchlichen Strebens, die objektive σοφία zu erfaſſen, alſo der φιλοσοφία oder das studium sapientiae. Es findet wirklich ein gewiſſes Verhältnis des Buches der Sprüche zu dem ſtatt, was das Weſen der Philoſophie iſt, was ihre

Berechtigung auch innerhalb des Heidentums ausmacht (Apgesch. 17, 27, vergl. mit Röm. 1, 19 f.), und was sie zu einem notwendigen naturgemäßen Geisteserzeugnis stempelt. Die Rätsel der Welt in ihm und außer ihm lassen dem Menschen keine Ruhe, er muss sie zu lösen suchen, und indem er das tut, philosophirt er, d. h. er strebt nach Erkenntnis des Wesens und der Gesetze in dem Erscheinenden und Geschehenden, wie Josephus mit Bezug auf Salomos Kenntnis der Naturdinge sagt (ant. 8, 2, 5): *οὐδεμίαν τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν*, vergl. Irenäus c. haer. 4, 27, 1: eam quae est in conditione (*κτίσει*) sapientiam Dei exponebat physiologice.

Die Geschichtsbücher zeigen uns, wie sehr die salomonische Zeit durch ihren wolhäbigen Frieden, ihren vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern, ihren bis nach Tarsis und Ofir hin erweiterten Gesichtskreis das philosophirende Forschen begünstigte; wie Salomo damals in Umfang und Tiefe des Wissens nicht seines Gleichen hatte; auch lernen wir aus 1 Kön. 5, 11, vgl. Ps. 88. 89, einige der Weisen kennen, welche den Hof des Königs zierten, das משל aber, welches durch ihn zu einem besonderen Zweige israelitischen Schrifttums ausgebildet wurde, ist ja die eigentliche Dichtungsform der חכמה. Deshalb ist im Buche der Sprüche für משלים auch geradezu der N. דברי חכמים üblich, und dieser Name hat nicht bloß einen allgemeinen ethischen Sinn, sondern beginnt Name solcher zu werden, welche Weisheit zu ihrem Lebensziele gemacht haben und durch Gemeinsamkeit dieses Strebens verbunden sind. Darauf füren Sprüche wie 13, 20: „Wer mit Weisen geht, wird weise, und wer Umgang mit Thoren pflegt, wird verderbt"; 15, 12: „Nicht liebt der Spötter, dass man ihn zurückweise, zu Weisen geht er nicht". Darauf fürt der durch das Buch der Sprüche hindurchgehende Gegensatz von לץ und חכם, an dem man sieht, dass zugleich mit dem Weisheitsstreben auch der Zweifel, das was wir Freigeisterei nennen, in Israel eine größere Macht gewann. Man kann aus den Psalmen ersehen, dass es auch schon in der davidischen Zeit inmitten Israels גוים gab, die denen draußen nichts nachgaben, und dass es auch an Gottesleugnern nicht fehlte. Ungleich mehr aber war die salomonische Zeit der Gefar der Verfleischlichung und Verweltlichung, der Religionsgleichgiltigkeit und starkgeistigen Weitherzigkeit ausgesetzt. Damals scheint für solche Menschen, welche das Heilige hönten und dabei Anspruch auf Weisheit machten, 14, 6, die, wo man sie zu Worte kommen ließ, Streit und Ärgernis anrichteten 22, 10, und die Gesellschaft der חכמים geflissentlich mieden, weil sie sich über deren Ermannngen erhaben dünkten 15, 12, der Name לץ gemünzt worden zu sein. Denn in den Psalmen der davidischen Zeit ist dafür נבל gebräuchlich (in den Spr. nur 17, 21 in dem allgemeinen Sinne: Bube); לץ findet sich nur einmal in dem jüngeren einleitenden Ps. 1, 1. Das Spruchbuch aber gibt 21, 24 eine Begriffsbestimmung des neu aufgekommenen Wortes. Durch die Selbstständigkeit gottentfremdeten Denkens und Handelns unterscheidet sich der לץ vom פתי, der nur verfürt und deshalb rettbar ist 19, 25; 21, 11; durch seine Nichtanerkennung des Heiligen wider besseres Kennen und Können vom כסיל, אויל und חסר לב, welche Warheit und Zucht aus Unverstand, Beschränktheit und Gottvergessenheit, aber nicht grundsätzlich verachten. Ein änlicher definirender Spruch findet sich 24, 8. Dass die Chokma damals Schule zu bilden und schulmäßig zu reden begann, zeigt die reiche und feine Kunstsprache in Bezeichnung der mannigfaltigen Arten der Weisheit (תבונות, מזמות, תחבולות, בינה, מוסר, die Neubildung תוּשִׁיָּה u. a.), des Unterrichts in der Weisheit (רעה, תורה, לָקַח, weiden, erbauen 10, 21, חנך einweihen 22, 6, הוכיח 15, 12, לקח נפשות Seelen gewinnen 11, 30), der Weisen selbst (חכם, נבון, מוכיח Bußprediger, Sittenlehrer 25, 12 u. a.) und der verschiedenen Menschenklassen (darunter auch אדם אֲחֹרִי, ein rückwärts schreitender [retrograder] 28, 23). „Man kann sich kaum genug denken" — sagt Ewald in einer Abhandlung über die Volks- und

Geiſtesfreiheit Iſraels zur Zeit der großen Propheten bis zur erſten Zerſtörung Jeruſalems, Jahrb. 1, 96 f. — „wie hoch die Ausbildung war, welche das Streben nach Weisheit (die Philoſophie) ſchon in den erſten Jarhunderten nach David erlangt hatte.“ Und wie war dieſe Weisheit beſchaffen, worauf gerichtet? Sie war univerſaliſtiſch oder humaniſtiſch. Ausgehend von der Furcht (יראת ה') oder der Religion Jahwes (דרך ה' 10, 29), aber den Geiſt im Buchſtaben, das Weſen in der nationalen Erſcheinungsform derſelben zu erfaſſen ſuchend, war ihr Streben auf die allgemeine, den Menſchen als ſolchen betreffende Warheit gerichtet. Wärend die Prophetie, welche von der Chokma als eine für geſunde Entwickelung eines Volkes unentbehrliche geiſtige Macht anerkannt wird (באין חזון יפרע עם 29, 18), dem geſchichtlichen Prozeſſe dient, welchen die göttliche Warheit eingeht, um ſich innerhalb Iſraels und von da aus innerhalb der Menſchheit zur Geltung zu bringen, ſucht die Chokma dieſer Warheit durch das Kleid ihrer geſchichtlichen und volkstümlichen Erſcheinung hindurch in den Grund ihres Herzens zu ſchauen und da die allgemeinen Ideen zu erfaſſen, an denen ſchon damals die Anlage der Jahwereligion zur Weltreligion erkennbar war. Aus dieſer Richtung auf das Ideale im Geſchichtlichen, das Humane im Iſraelitiſchen, das Gemeinreligiöſe im Jahwetum, das Gemeinſittliche im Geſetz erklären ſich alle Eigentümlichkeiten des Buches der Sprüche, auch dies, daſs ſich keine warnende Erwänung des Götzendienſtes darin findet. Die Chokma nahm ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe, in welcher ſie das Durcheinanderwogen der Volkstümer und ihrer Kulte unter ſich und über ſich hat, one davon innerlich erſchüttert zu werden. Sie betrachtete die Furcht Jahwes als Anfang der Weisheit, und das Suchen Jahwes als Vorausſetzung alles Wiſſens (28, 6, vergleiche 1 Joh. 2, 20), aber das Ankämpfen wider das Heidentum überließ ſie der Prophetie, ſie ſelbſt beſchränkte ſich auf ihren Beruf, die Schätze allgemeiner religiös-ſittlicher Warheit in der Jahwereligion zu heben und zur Veredelung der Iſraeliten als Menſchen zu verwenden. Darum kommt im Spruchbuch der Name ישראל gar nicht, um ſo häufiger aber אדם vor; der Name תורה hat einen viel flüſſigeren Begriff, als den des ſinaitiſchen Geſetzes (vgl. 28, 4; 29, 18 mit 28, 7; 13, 14 und änlichen Stellen); Gebet und gute Werke werden über das Opfer geſtellt 15, 8; 21, 3, 27, tätiger Gehorſam gegen die Lehre der Weisheit über alles 28, 9. Und mit beſonderer Vorliebe gehen die Sprüche auf die jenſeits aller Volkstümer liegenden Anfänge der Welt und des Menſchengeſchlechts zurück. Auf die urgeſchichtlichen Abſchnitte der Geneſis weiſt das Bild vom Baum des Lebens 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4 zurück, auf ſie die Gegenſätze von Leben (Unſterblichkeit 11, 28) und Tod oder Aufwärts und Abwärts (15, 24), auf ſie vielleicht auch was 20, 27 von der menſchlichen נשמה geſagt wird.

Ihrer ethiſchen Seite nach gilt von der Weisheit, wie ſie im Spruchbuch auftritt, das, was Jakobus 3, 17 ſagt. Nächſt der Keuſchheit richten ſich die Ermanungen beſonders auf Friedfertigkeit, auf linde Gelaſſenheit (לב מרפא 14, 30), ſtille Innerlichkeit (14, 33), auf Demut (11, 2; 15, 33; 16, 5, 18), auf Erbarmen (ſelbſt gegen die Tiere, 12, 10), auf Feſtigkeit und Lauterkeit der Überzeugung, auf Förderung des Nächſten durch weiſes Reden und liebreiches Handeln. Wie im Deuteronomium iſt Liebe ein Grundton der Ermanung, Liebe Gottes zu dem Menſchen und Liebe der Menſchen zu einander in ihrer Wechſelbedingung (12, 2; 15, 9); der Begriff der צדקה neigt ſich ſchon zu dem der Mildtätigkeit, des Almoſengebens (*δικαιοσύνη* = *ἐλεημοσύνη*) über. Vergebende, tragende Liebe (10, 12), Liebe, welche auch den Feinden woltut (25, 21 f.), ſich nicht über des Feindes Unfall freut (24, 17 f.), nicht Gleiches mit Gleichem vergilt (24, 28 f.), ſondern alles Gotte anheimſtellt (20, 22). Liebe in ihren mannigfachen Geſtaltungen als Gattenliebe, Kindesliebe, Freundesliebe wird hier empfohlen und geprieſen. Wandel in der Furcht Gottes (28, 14), des Allwiſſenden (15, 3. 11; 16, 2; 21, 2; 24, 11 f.), auf den als letzte Urſache alles zurückgeht (20, 12. 24; 14, 31; 22, 2) und deſſen Weltplane alles dienen muſs (16, 4, 19, 21; 21, 30), und auf der anderen Seite tätige reine Liebe zu den

Menſchen — das ſind die Angeln, in welchen ſich alle Weisheitslehren der Sprüche bewegen.

Im Vergleich mit den משלי שלמה und דברי חכמים ſtellen die einleitenden Spruchdichtungen des älteren Herausgebers einen fortgeſchrittenen Lehrtypus dar. Die חכמה erſcheint auch ſchon in den משלי שלמה als ein an und für ſich ſeiendes, welches dem ſchwankenden ſubjektiven Meinen entgegengeſetzt iſt (28, 26), aber hier iſt ihr eine Objektivität bis zur für ſich ſeienden Perſönlichkeit beigelegt: ſie tritt predigend auf und legt allen Menſchen Leben und Tod zu ewig entſcheidender Wal vor, ſie ſpendet denen, die ihr nicht widerſtreben, den Geiſt (1, 23), ſie empfängt und erhört Gebete (1, 28). Die Spekulation über die חכמה iſt hier bis zu ihrem letzten Quellort vorgedrungen: ſie iſt die Mittlerin der Weltſchöpfung 3, 19; ſie war ſchon vor der Weltſchöpfung bei Gott als ſein vorzeitliches Kind von königlicher Würde 8, 22—26, ſie war ſeine Werkmeiſterin bei der Schöpfung 8, 27—29, ſie blieb auch nach der Schöpfung ſein Liebling und trieb vor ihm tagtäglich ihr wonnigliches Spiel, beſonders auf ſeiner Erde unter den Menſchenkindern 8, 30 f. Der fortgeſchrittene Lehrtypus der Einleitung Kap. 1—9 zeigt ſich auch daran, daſs wir hier die Allegorie, welche bis dahin in der altteſtamentlichen Litteratur nur in eingewobenen Kleingemälden vorkommt, zur ſelbſtändigen Dichtungsform ausgebildet finden, beſonders Kap. 9. Auch hat die Kunſtſprache der Chokma ſich nach manchen Seiten hin erweitert und verfeinert (wir erinnern an die Synonymenreihe תושיה, חכמה, דעת, בינה, מוסר, מזמה, ערמה) und die ſieben Säulen am Hauſe der Weisheit ſind zwar nicht die ſieben freien Künſte, aber doch etwas änliches. Beachtet will auch dies ſein, daſs die durchgehende Anrede בני nicht Anrede des Vaters an den Son, ſondern des Lehrers an den Schüler iſt. Und wenn geſchildert wird, wie die Weisheit auf allen Gaſſen Jeruſalems, auf den Höhen der Stadt wie ſonſt an jedem günſtigen Orte laut zum Volke rede: fült man nicht — fragt Ewald a. a. O. S. 97 f. — daſs auch ſolche erhabene Schilderungen doch nicht möglich geweſen wären, one daſs damals die Weisheit vom Volke als eine der erſten Mächte betrachtet wurde und die Weiſen wirklich eine große öffentliche Tätigkeit entfalteten?"

Von hohem Intereſſe für die Geſchichte des Spruchbuches iſt das Verhältnis der LXX zum hebräiſchen Texte. Die Sprüche Agurs (Kap. 30 des hebräiſchen Textes) ſind zur Hälfte hinter 24, 22 und zur anderen Hälfte hinter 24, 34 und die Sprüche König Lemuels (30, 1—9 des hebr. Textes) ebendorthin hinter die Sprüche Agurs geſtellt. Dieſe Umſtellung erinnert an die Umſtellungen im Jeremia der LXX; der alexandriniſche Redaktor hat die Sprüche Agurs und Lemuels den zwiſchen den beiden ſalomoniſchen Spruchleſen ſtehenden דברי חכמים zugeſellt, one jedoch zugleich das Spruchlied vom braven Weibe, welches die Geſamtſammlung abſchließt, von ſeiner Stelle zu rücken. Außerdem aber enthält der Überſetzungstext Überſetzungsdupletten, Umformungen, Lehnſtellen aus Pſalmen, Sirach und anderswoher, dazu eine anſehnliche Zal ſelbſtändiger Sprüche, welche teilweiſe aus dem Hebräiſchen überſetzt, teilweiſe aber urſprünglich griechiſch ſcheinen; in meinem Kommentar S. 540—547 habe ich ſie hebräiſch widerzugeben verſucht, one daſs es mir überall auf den erſten Wurf gelungen iſt, vergl. auch de Lagarde, Anmerkungen zur griechiſchen Überſ. der Proverbien 1863. Die alte ſyriſche Überſetzung gibt den hebräiſchen Text mit Zuziehung der LXX, das Targum mit Benutzung der ſyriſchen Überſetzung wider; das Aramäiſch dieſes Targums iſt mehr chriſtlich-ſyriſches, als jüdiſch-paläſtiniſches Aramäiſch. Hieronymus in ſeiner ſelbſtändigen Überſetzung aus dem Grundtext hat hier und da die LXX zu Rate gezogen, aber der Vulgatatext dieſer ſeiner Überſ. iſt durch Einflickungen aus der Itala entſtellt (ſ. darüber Reuſch im Theologiſchen Litteraturblatt 1873, Nr. 16). Die Überſetzungsfragmente Aquilas und der anderen Griechen finden ſich in Fields Hexapla (Oxford 1867, 4°) geſammelt. Die Überſ. des ſog. Graecus Venetus beſitzen wir ſeit 1875 in der mit ganzer Hingabe gearbeiteten krit. Ausgabe von Oskar von Gebhardt. Über die äthiopiſche Überſ., welche durchaus von LXX abhängig iſt, ſ. Dillmann in Heft 5 des Ewaldſchen Jarbuchs,

über die noch ungedruckte arabische Übersetzung von Saadia Gaon, welche das Buch tâlib el-hikma betitelt, Derenburg in Geigers Jüdischer Zeitschrift VI, S. 309—315, und Zunz in Steinschneiders Hebräischer Biographie X, 172 f. Die Litteratur der Auslegung findet man bei Keil, Einleitung in das Alte Test. (3. Aufl. 1873) bis zu den Kommentaren von Zöckler 1867 und Delitzsch 1873; hinzuzufügen sind die Komm. von Rohling (1879), in welchem Bickells Ansicht von der althebr. Metrik adoptirt ist, und die Neubearbeitung des Bertheauschen Komm. von Nowack (Leipzig, Hirzel 1883); ein kurzer hebr. Komm. von Samuel Weintraub ist 1882 in Jerusalem erschienen. Wertvolle Beiträge zu kritischer Feststellung des masorethischen Textes aus Heidenheims Nachlass gibt der hebr. Kommentar Löwensteins (Frankfurt a. M. 1838); die dort gegebene Kollation des Frankfurter Kod. vom Jare 1294 findet sich noch vollständiger in der von mir bevorworteten masoretisch-kritischen Textausgabe von S. Baer (Leipzig Bernh. Tauchnitz, 1880). **Delitzsch.**

Stabat mater, s. Jacopone Bd. VI, S. 435.

Stähelin, Joh. Jakob, Dr. und Professor der Theologie an der Universität zu Basel, war auf seinem Fachgebiete, der alttestamentlichen Wissenschaft, kein bahnbrechender oder über Andere hervorragender Gelehrter, aber ein gewissenhafter, sorgfältiger Arbeiter, der nicht one Erfolg das Seinige beigetragen hat zu der allseitigen kritisch-historischen und religiösen Durchforschung des Alten Testamentes, mit welcher die neuere Theologie als einer ihrer Hauptaufgaben sich beschäftigt. Stähelin ist im Mai 1797 in Basel geboren worden als Son eines alten Basler Geschlechtes, einer angesehenen wolhabenden Kaufmannsfamilie. Zunächst der Wunsch einer frommen Mutter, die mit der Brüdergemeinde in Verbindung stand, hat ihn zum Studium der Theologie bewogen, dem er, weil die Basler Fakultät damals wenig bot, hauptsächlich in Tübingen oblag, wo Storr, Flatt, Bachmaier, namentlich Steudel, dessen Hausgenosse er wurde, seine Lehrer waren. Der milde, fromme, wissenschaftlich freie Supranaturalismus, der da waltete, ist im wesentlichen der Grundzug seines theologischen Denkens und Fülens geblieben, und die mannigfachen Beziehungen, in die er mit dem württembergischen Pietismus und der von ihm ausgehenden Liebestätigkeit gekommen ist, hat ihn mit einer Hochachtung vor einem derartigen Sinn und Wirken erfüllt, die ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet hat.

Für den praktischen Kirchendienst hatte St. weniger Gabe und Neigung. Er fülte sich zu der stillen wissenschaftlichen Forschung hingezogen und wandte sich bald den damals neu aufblühenden orientalischen Studien zu, besonders den auf das Alte Testament bezüglichen mit ihren mannigfachen, der Lösung harrenden Problemen. Da zur gründlichen Erlernung der semitischen Sprachen, die er als erstes Erfordernis erkannte, weder Tübingen noch Basel zu jener Zeit genügende Mittel boten, und die durch plötzliche Todesfälle ihrer übrigen Kinder beraubten Eltern den einzigen ihnen gebliebenen Son in ihrer Nähe zu behalten wünschten, wurde ein norddeutscher jüngerer Gelehrter, der sich eben einen Namen zu machen begann, der nachherige Berliner Professor Dr. Immanuel Hengstenberg, veranlasst, zu Stähelins Privatunterricht nach Basel zu kommen. Ungefär ein Jar lang lebten so die beiden jungen Männer als Hausgenossen mit einander. Ihre theologischen Meinungen sind nachher vielfach auseinandergegangen. Aber nie hat St. vergessen, was er von dem reich begabten Manne an Anregung und Belehrung empfangen, und hat es widerholt ausgesprochen, dass er trotz aller Differenzen sich im Grunde des christlichen Glaubens und Hoffens Eins mit ihm füle.

In seinem 26. Jare, dem Jare 1823, habilitirte sich St. als Dozent an der theol. Fakultät zu Basel, die damals durch de Wette und K. R. Hagenbach einen neuen Aufschwung nahm. Sein ganzes Leben hindurch, über 50 Jare lang, hat er an ihr gelehrt, nicht ein durch geistreichen Vortrag anregender, aber ein treuer, sich hingebender Lehrer, der seinen Schülern auch die geringsten wissenschaftlichen Dienste, wie das immer neue Einüben der hebräischen Grammatik, mit unermüd-

licher Geduld geleiſtet hat. Dabei war ſein gaſtfreies Haus ein Mittelpunkt und Bindeglied für ſeine Kollegen aller Fakultäten; und mit ſeinen finanziellen Mitteln hat er manche wiſſenſchaftliche Unternehmung unterſtützt, die ſonſt nicht hätte zu Stande kommen können, auch zu der einen und anderen ſelber die Initiative ergriffen, namentlich zu ſolchen, von denen er eine Förderung des Bibelverſtändniſſes erwartete. So hat er noch in ſeiner letzten Lebenszeit die Herausgabe des großen arabiſchen Chronikwerkes des Tabari angebant, „die jarelang der hoffnungsloſe Wunſch der Orientaliſten geweſen", um dadurch ſich und anderen einen klaren Einblick in die Gepflogenheiten morgenländiſcher Darſtellung und Geſchichtſchreibung zu verſchaffen.

Im Oktober 1873 durfte er noch gemeinſam mit K. R. Hagenbach die ſeltene Feier ſeines 50järigen Dozentenjubiläums begehen. Zwei Jare darauf, am 27. Auguſt 1875, iſt er wärend eines Landaufenthaltes zu Langenbruck im Jura nach einem Schlaganfalle, der ihn traf, ſchmerzlos und friedlich entſchlummert, kurz nachdem er ſein 78. Lebensjar vollendet hatte.

Die ſchriftſtelleriſche Tätigkeit St.'s *) begann im Jare 1827 mit ſeiner Diſſertationsſchrift zur Erlangung der theol. Licentiatenwürde: Animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium. Die Widmung an Steudel, den praeceptor amicissimus, semper pia mente colendus, charakteriſirt den Geiſt, in welchem der junge Dozent die Aufgabe der Schrifterforſchung auffaſste, nicht minder das ausdrückliche Bekenntnis zum Supranaturalismus am Schluſſe, deſſen letztes Wort lautet: Neque ab alio hominum salutem exspectamus. Die Authentie des Segens Jakobs wird behauptet, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des Spruches über Levi. Jedenfalls ſei dieſer Segen älter als der Moſes, one doch eigentliche Weisſagung zu enthalten.

Auf dem Felde der Pentateuchkritik, auf dem St.'s Name am häufigſten genannt worden iſt, treffen wir ihn zuerſt in den „Kritiſchen Unterſuchungen über die Geneſis" (Baſel 1830). Im Vergleich mit der obigen Diſſertation zeigt dieſes Schriftchen einen entſchiedenen Schritt vorwärts, indem es für die kritiſchen Operationen gewiſſe feſte Grundſätze aufſtellt. Vor Allem wird die Notwendigkeit umfaſſender hiſtoriſcher und ſprachlicher Beobachtungen, und namentlich auch der Vergleichung der bibliſchen Litteratur mit anderem morgenländiſchen Schrifttum betont. Die Unterſuchung ſelbſt erſtreckt ſich auf den Wechſel der Gottesnamen (gegen Ewalds Schrift von 1823), die Verſchiedenheit des Sprachgebrauches und die Tendenz der beiden Quellen, endlich auf das Verfaren des „Verfaſſers" mit denſelben. Das Alter wird dahin beſtimmt, daſs der Elohiſt unter Saul, der Jehoviſt wol unter David, der Verfaſſer des Ganzen bald nachher geſchrieben habe. Den Sinn, in dem St. ſeiner Kritik oblag, bezeichnet gleich der Eingang des Büchleins. Nur ſchüchtern erklärt er mit ſeiner Arbeit hervorzutreten, „weil jeder Kritiker der h. Geſchichte eine große Verantwortung auf ſich hat, da er möglicherweiſe den Glauben vieler Glieder der chriſtlichen Gemeinde ſtören kann". In längerer Ausfürung wird dann gezeigt, wie dadurch die Pflicht, dem wahren Sachverhalt auf den Grund zu kommen, keineswegs aufgehoben werde. Der „Glaubwürdigkeit" der Quellen wird ein beſonderer Abſchnitt gewidmet: der Verfaſſer will Warheit erzälen, aber er erzält ſie nach Art der alten Welt. Daher iſt für die ſtrenge Geſchichtlichkeit des geſamten Stoffes nicht einzuſtehen, nur darf nicht die Wunderſcheu den kritiſchen Maßſtab bilden. — Daſs St. in dieſer Schrift, und zwar in ſelbſtändiger Stellung gegenüber ſeinem nächſten Vorgänger Gramberg, brauchbare Bauſteine für die Weiterfürung der Pentateuchkritik geliefert hat, wurde u. A. auch von Ewald in einer eingehenden Beſprechung (Stud. u. Krit. 1831) anerkannt, der mit Freuden bemerkt zu haben erklärt, daſs die Richtung des Buches „die wiſſenſchaftliche oder warhaft kri-

*) Die hierauf bezüglichen genauen Angaben, ſowie die wiſſenſchaftliche Würdigung des Angefürten verdanke ich der Güte des Herrn Profeſſor Dr. Kautzſch in Tübingen, des mehrjärigen Kollegen und treuen Freundes meines ſel. Vaters.

tische sei". — Von den weiteren Arbeiten St.'s zur Kritik der geschichtlichen Bücher des A. T.'s schließen sich hieran die „Beiträge zu den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua und der Richter" in den Theol. Stud. u. Krit. von 1835. Als ein neuer fruchtbarer Gesichtspunkt tritt hier die Forderung auf, vor allem die beiden Gesetzgebungen (von denen die elohistische „gewiss während des Aufenthaltes in der Wüste gegeben ist") näher zu untersuchen. Dabei hat übrigens St. den Übergang zur Ergänzungshypothese in ihrer reinen Gestalt nach dem Vorgange Bleecks vollständig vollzogen. Auf demselben Standpunkt finden wir ihn in den ausfürlicheren „Kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige" (Berlin 1843); nur dass sich die Altersbestimmungen hier noch mehr der Tradition annähern. Der Pentateuch, Josua, Richter (one den Anhang) und die ältere Quellenschrift von 1 Samuel sind unter Saul, vielleicht von Samuel selbst verfasst, die zugrunde liegende elohistische Schrift stammt aus der Zeit bald nach Josua, die jüngere Samuelsquelle ist von einem Judäer unter Hiskia, der Anhang des Richterbuches unter Josaphat verfasst. Erwänung verdient dabei, wie gegenüber dem Dogmatismus einerseits eines Hengstenberg, andererseits eines Vatke und George auf die Beweiskraft der „philologischen Tatsache", der man sich nicht entziehen dürfe, Gewicht gelegt wird; wobei es freilich nicht selten geschah, dass das Gewicht dieser „Tatsache" gegenüber den sachlichen Gründen wesentlich überschätzt wurde. Immerhin bezeugt der von ihm geltend gemachte Gesichtspunkt, dass es ihm um nichts anderes als die Erforschung der Warheit zu tun war. Übrigens sind gewisse Beobachtungen, die er damals machte, wie der Anschluss des deuteronomischen Sprachgebrauchs an den jehovistischen gerade durch die neueste Phase der Pentateuchkritik zu Ehren gebracht worden. Dabei fehlt auch die Rücksicht auf das Sachliche keineswegs. Bei jedem Buche wird auch das religiöse und „kirchliche" Bewusstsein der Verfasser untersucht, und zuletzt eine Übersicht über die Geschichte des Kultus, so gut sie damals möglich war, gegeben. — Wie dieses Buch, so steht auch der Aufsatz „die Eroberung und Vertheidigung Palästinas durch Josua" (Stud. u. Krit. 1849) durchaus auf dem Boden der Ergänzungshypothese; die Einleitung in das Richterbuch soll nur das Spätere, Einzelne nachtragen zu der zusammenfassenden Berichterstattung im Buche Josua. Denselben Gesichtspunkt halten die folgenden Arbeiten fest (sämtlich in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft), „Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi (1855), „die Wanderungen des Centralheiligtums der Hebräer vom Tode Elias bis zur Erbauung des Tempels" (1857), und: „die Lokalität der Kriege Davids" (1863), die es besonders mit Identifizirungen von Ortsnamen zu tun hat. — Die letzte hiehergehörige Schrift, „das Leben Davids, eine historische Untersuchung" (Basel 1866), bezeichnet sich selbst in der Vorrede als eine streng wissenschaftliche Untersuchung, zu welcher den Verfasser das wissenschaftliche Gewissen schon lange gedrängt habe, um sich den moralischen Charakter Davids warhaft klar zu machen. Die kritische Analyse erscheint als sehr ungenügend, da alle Quellen, auch die Chronik, als gleichwertig behandelt werden; die Beurteilung Davids fällt streng aus, da das religiöse Leben hinter die äußeren Tatsachen sehr zurücktritt; immerhin zeigt sichs auch hier, wie der Verfasser von einem tieferen Interesse geleitet wird, als nur dem an kritischen Operationen.

Eine zweite Reihe von Schriften St.'s ist den hebräischen Propheten gewidmet. Zuerst gehört hieher das Universitätsprogramm über Amos und Hosea (Basel 1842), das hauptsächlich die Zeitverhältnisse bespricht, in denen diese Propheten wirkten. Dann das umfassendere Werk: „Die messianischen Weissagungen des A. T.'s in ihrer Entstehung, Entwicklung und Ausbildung. Mit Berücksichtigung der hauptsächlichsten neutestamentlichen Citate" (Berlin 1847). Dasselbe verdankt, laut Vorwort, sein Entstehen „einem christlichen Bedürfnis; dem Bedürfnis zwischen den alttestamentlichen Weissagungen und der Benützung derselben im N. T. einen organischen Zusammenhang nachzuweisen". Man spürt dem Buche das warme Interesse ab, das der Verfasser an seinem Gegenstande nimmt,

und manche der prophetiſchen Citationen durch die neuteſtamentlichen Schriftſteller wird in ein neues, einleuchtendes Licht geſtellt. Im Anhange finden ſich Erörterungen über Daniel, ſowie ſieben Exkurſe über die wichtigſten kritiſchen Fragen in Betreff der Propheten (Zeitalter des Joel, Authentie des Jeſaja u. ſ. f.) — Der Aufſatz: „Anordnung der Weisſagungen des Jeremia“ (Z. der D. Morgenl. Geſellſch. 1849) ſucht dem von Hävernick aufgeſtellten Prinzip einer ſachlichen Anordnung in ſieben Gruppen noch den Nachweis einer ſtreng chronologiſchen Ordnung innerhalb der Sachordnung beizufügen. — Die Abhandlung über „die Zalen im Buche Daniel“ (Z. der D. Morgenl. Geſ. 1857) knüpft an Daniel 12, 11 f. an, und findet die vier Weltreiche in dem chaldäiſchen, mediſch-perſiſchen, macedoniſchen und ſeleucidiſchen. — Die letzte Arbeit auf dieſem Gebiete iſt der Aufſatz über „die Propheten des A. T.'s“ in Heidenheims Vierteljahrsſchrift (1867), welcher Allgemeines über die Bedeutung und Aufgabe der hebräiſchen Propheten vom warm poſitiven Standpunkte und eine Überſicht über den Inhalt der prophetiſchen Schriften gibt.

Beſondere Aufmerkſamkeit wandte St. viele Jare hindurch auch den Pſalmen zu. Es ſind drei Arbeiten, die hier in Betracht kommen. Ein 1851 auf der Orientaliſtenverſammlung in Erlangen gehaltener Vortrag (Z. der M. Geſ. 1852): „Zur Kritik der Pſalmen“. Ein in Frankfurt gehaltener Vortrag (Z. der M. G. 1862) „Über die davidiſchen Pſalmen der ſauliſchen Verfolgungszeit“, der unterſucht, welche dieſer Pſalmen (54, 57, 63) auf Nachahmung älterer Dichtungen beruhen, und welche originell erſcheinen (52, 56, 59). Endlich das Univerſitätsprogramm (Baſel 1859) „Zur Einleitung in die Pſalmen“, welches ſich mit der Anordnung der Lieder (1—89 größtenteils bei beſtimmten Anläſſen gedichtet, die übrigen der Hauptmaſſe nach allgemeinen Inhaltes), und mit der Kritik der Überſchriften und der darin enthaltenen hiſtoriſchen Angaben beſchäftigt.

Das Hauptwerk St.'s, in das er — 10 Jare nach der von ihm beſorgten 7. Aufl. des Lehrbuchs von de Wette — die Reſultate ſeiner Forſchungen in größerem Umfange niedergelegt hat, iſt die „Spezielle Einleitung in die kanoniſchen Bücher des A. T.'s“ (Elberfeld 1862). Die von Reuß und Hupfeld eingeführte Beſtimmung dieſer Disziplin wird rückhaltslos adoptirt: „Die Einleitung in das A. T. iſt die Litteraturgeſchichte desſelben“. Die Urteile über die Entſtehung der geſchichtlichen Bücher ſind dieſelben wie in der früher erwänten Schrift, nur wird die Theopneuſtie des Verfaſſers des Pentateuch im Gegenſatz gegen die ſonſtige antike Geſchichtſchreibung ausdrücklich hervorgehoben. Ruth wird in die letzte Zeit vor dem Exile geſetzt, über den geſchichtlichen Charakter der Chronik und ſelbſt des Buches Eſther ſehr günſtig geurteilt. Dagegen iſt Jona „eine zu religiöſen Zwecken verarbeitete Sage“. Die Urteile über die Propheten folgen faſt durchaus den damals (beſ. durch Ewald) herrſchenden Anſichten; nur daſs an der Authentie von Sach. 9—14 beſtimmt feſtgehalten wird, eine beachtenswerte Übereinſtimmung St.'s mit der durch Stade angebanten neueſten Phaſe der Sacharjakritik. Bei den poetiſchen Büchern wird die Exiſtenz von Strophen dahingeſtellt. Hiob wird vor Jeremia angeſetzt, und die Echtheit der Elihureden behauptet mit der charakteriſtiſchen Begründung: die Verwerfung erſcheine inſofern als eine dogmatiſche, als ſie aus der Schwierigkeit entſpringe, dieſe Reden in den einmal angenommenen Plan einzureihen. Im hohen Liede, welches die Treue der Braut gegenüber den Verführungskünſten des Salomo preiſt, wird ein ſtändiger Fortſchritt der Handlung in vier Abteilungen angenommen. Kohelet endlich für eine Art Theodice erklärt.

Blicken wir zum Schluſſe noch auf den allgemeinen ſchriftſtelleriſchen Charakter St.'s, ſo fällt vor Allem der Mangel an formgewandter, gefälliger Darſtellung auf, eine Gabe, die ihm völlig verſagt war, ſodaſs ſeine Arbeiten kaum in weitere Kreiſe, auch nicht in die der ſtudirenden Jugend gedrungen ſind. Ebenſo fehlt es vielfach an der genügenden Durcharbeitung in Betreff der Gliederung des Stoffes und der Durchſichtigkeit der Beweisführung; und durch das Streben nach unbedingter kritiſcher Unparteilichkeit läſst ſich, wie ſchon angedeutet, St. vielfach dazu verleiten, die großen ſachlichen Geſichtspunkte hinter die De-

tails der philologischen Beobachtung allzusehr zurückzustellen. Bei alledem aber läßt sich St. mancher verdienstlicher Beitrag zu der kritischen und religiösen Erforschung des Alten Testamentes nicht absprechen. Man hat ihn öfter einen „rationalistischen Kritiker" genannt, aber durchaus mit Unrecht. Bei seinem 50järigen Dozentenjubiläum hat er in öffentlicher Rede als das Ziel aller seiner wissenschaftlichen Arbeit die Ehre seines Herrn und Heilandes und den Dienst in seinem Reiche bezeichnet; auch oft bezeugt: er stehe mit seiner Christenüberzeugung durchaus auf dem Boden der Basler Konfession, auf die er bei seiner Ordination verpflichtet worden. „Es war in ihm", schließt Hr. Professor Kautzsch seine oben erwänte Aufzeichnung, „eine solche Harmonie einer kindlich frommen Verehrung der Bibel einerseits und eines aller faulen Apologetik abgeneigten Warheitssinnes andererseits, daſs sein Andenken schon um deswillen Allen, die ihm näher standen, ehrwürdig bleiben wird". **Ernst Stähelin.**

Stämme Israels, s. Israel, Geschichte biblische, Bd. VII, S. 174.

Stäudlin, Karl Friedrich, protestantischer Theolog und Kirchenhistoriker des 18. und 19. Jarhunderts, geb. 25. Juli 1761 in Stuttgart, † 5. Juli 1826 in Göttingen. — Von seinem Vater, einem herzogl. Regierungsrat, Gotthold St., einem Mann von unermüdeter Arbeitsamkeit, von ernsten Grundsätzen, von ungeheuchelter Frömmigkeit, streng erzogen, anfangs nicht zum theologischen Studium bestimmt, aber durch den Religionsunterricht eines Spenerisch gesinnten Geistlichen (K. H. Rieger?) und durch die Lektüre erbaulicher Schriften für den geistlichen Beruf gewonnen, wurde er, wie sein Landsmann Spittler, nicht in einem der niederen Klöster Württembergs, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium zur Universität vorbereitet. Zwei ältere Brüder, beide dichterisch begabt, fürten ihn auch in die Poesie ein und ermunterten ihn zu poetischen Versuchen, von denen einige gedruckt sind. Fünf Jare, 1779—84, verbrachte er im theologischen Stift in Tübingen, wo er eifrig Philosophie und Theologie, besonders Exegese und orientalische Sprachen studirte und wo Storr und Schnurrer seine vornehmsten Lehrer waren. 1781 wurde er Magister durch Verteidigung einer von Chr. Fr. Rößler verfaſsten Dissertation de originibus philosophiae ecclesiasticae; 1784 verteidigte er unter dem Präsidium von D. Uhland eine Dissertation über Haggai und bestand das theologische Examen vor dem Konsistorium zu Stuttgart. Nachdem er dann eine zeitlang, mit litterarischen Arbeiten und Predigten beschäftigt, in Stuttgart privatisirt, begleitete er 1786—90 einige Zöglinge auf Reisen durch Deutschland, Frankreich, England und die Schweiz, verlebte 2 Jare im Waadtland, fast 1 Jar in England. Von London aus wurde er 1790 durch Spittler und Koppe auf Storrs Empfehlung nach Göttingen berufen als ordentl. Professor der Theologie (Nachfolger des 1789 verstorbenen J. P. Miller). In diesem Amt ist er von da an fast 36 Jare bis zu seinem Tode geblieben, eng verbunden mit seinem um 10 Jare älteren, aber ihn um 7 Jare überlebenden Kollegen und Landsmann G. J. Planck (s. Bd. XII, S. 61 ff.). 1792 wurde er Dr. theol., 1803 Konsistorialrat. Seine Vorlesungen umfaſsten fast alle theologischen Disziplinen: Exegese des Alten und Neuen Testaments, bibl. Einleitung, Dogmatik, Moral, Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, Encyklopädie; eine zeitlang hatte er auch in der Universitätskirche zu predigen. Als Docent war er unter den damals nach Göttingen berufenen Schwaben wol der mindest hervorragende, und besonders in den letzten Jaren seines Lebens waren seine eintönigen, in stark schwäbischem Dialekt vorgetragenen Diktate wenig anregend. Aber seine zalreichen Schriften zeigen seine große Belesenheit, seinen gelehrten Sammlerfleiß, sowie ein lebhaftes apologetisches und kritisches Interesse. Fehlte es ihm gleich an schöpferischer Originalität, so doch nicht an Weite des Gesichtskreises, und gerade seine umfassende Rezeptivität und unparteiische Warheitsliebe machte ihn beachtenswert und erwarb ihm die Achtung seiner Zeitgenossen (vgl. die Briefe Kants an ihn, abgedruckt in seiner Geschichte des Rationalismus S. 469 ff), weil er Vieles auf sich wirken ließ und verschiedenartige Motive und Interessen, das Religiöse, das Rationale und das Historische, ge-

schickt zu verbinden wuſste (vergl. Gaß a. a. O.). Seinen theologischen Standpunkt bezeichnet er selbst schon in einer seiner ersten Schriften u. d. T. Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion, Göttingen 1791, als den eines vernünftigen Offenbarungsglaubens, und ebenso erklärt er im Schluſswort seiner letzten, in seinem Todesjare erschienenen Schrift (Gesch. des Rat. u. Supranaturalismus, Göttingen 1826, S. 468): „Ich bekenne offen und freimütig, daſs mir das Christentum nur als vereinigter Rationalismus und Supranaturalismus begründet und haltbar zu sein scheint; es dringt auf den Gebrauch der Vernunft und aller unserer Geistes- und Seelenkräfte für Religions- und Sittenlehre, aber auf einen gemäßigten, bescheidenen und demütigen, und zugleich auf den Glauben an die übernatürliche, durch den Son Gottes geschehene Offenbarung, wozu wir auch Gründe genug in und außer uns finden." Schon wärend seines philosophischen Studiums in Tübingen hatte er zur Überwindung seiner eigenen Zweifel den Entschluſs gefaſst, eine Geschichte des Skeptizismus zu schreiben, hatte dafür Jare lang Vorstudien gemacht und namentlich wärend seines Aufenthaltes in England viel dafür, besonders für David Humes Leben und Schriften, gesammelt. Als Frucht dieser Studien erschien dann 1794 zu Leipzig das zweibändige Werk: Geschichte und Geist des Skepticismus, vorz. in Rücksicht auf Moral und Religion. Unterdessen aber hatte er sich vorzugsweise biblischen, und zwar zunächst alttestamentlichen Studien zugewandt: 1785 hatte er (zugleich mit seinem Freunde Conz) Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten und zur Geschichte ihrer Auslegung herausgegeben; in Göttingen schrieb er 1790 ein Antrittsprogramm de fontibus epistolarum Catholicarum, 1791 neue Beiträge zu den bibl. Propheten, über Daniel, über Jesaj. 53, über das Hohelied ꝛc., und auch seine Vorlesungen erstreckten sich anfangs über das ganze Neue Testament, über die Hauptbücher des Alten Testaments und über biblische Einleitung (ein Lehrbuch der praktischen Einleitung in alle Bücher der heil. Schrift hat er noch 1825 herausgegeben). Bald aber wandte sich seine litterarische und seine akademische Tätigkeit vorwiegend den Gebieten der systematischen und historischen Theologie zu: er las, und zwar lange Zeit täglich 4 Stunden um 7, 8, 11, 2 Uhr, über Dogmatik, Dogmengeschichte, Moral- und Kirchengeschichte. Litterarisch hat er die Dogmatik nebst Dogmengeschichte dreimal bearbeitet: 1801, 1809 und 1822. Er suchte hier, wie er selbst sagt, Exegese, Geschichte, Philosophie und Litteratur zu vereinigen, so jedoch, daſs er „niemals den Grundsätzen der kritischen Philosophie folgte, sondern sie ausdrücklich für unzureichend zur Begründung der Religion erklärte". Größeren Einfluſs gestattete er der kantischen Philosophie anfangs auf seine Behandlung der theologischen Moral, so besonders in seinem 1798—1800 erschienenen „Grundriß der Tugend- und Religionslehre zu akademischen Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche". Damals schrieb er, wie er selbst später anerkennt, „der kritischen Philosophie eine zu hohe Auktorität zu und ließ Jesu und seiner Moral nicht die ihnen gebürende Ehre widerfaren. Später habe ich eingesehen, daſs die kritische Moralphilosophie einseitig ist, daſs man das Christentum entweder ganz aufgeben oder ihm ein höheres Ansehen zugestehen muſs, und daſs es Inkonsequenz und Unredlichkeit ist, anders in theologischen Lehrbüchern zu verfaren". So habe er schon 1800 in seinen „Grundsätzen der Moral zu akademischen Vorlesungen" manches schärfer bestimmt, deutlicher ausgedrückt und berichtigt, auch ausgewischt, was in dem früheren Lehrbuch Anstoß erregt habe; noch mehr in seiner „philosophischen und biblischen Moral" vom Jare 1805, die in der philosophischen Moral eklektisch verfur, dagegen eine vollständige biblische Moral und zugleich einen fortlaufenden Beweis der Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu enthält; und endlich in seinem „Neuen Lehrb. d. Moral für Theologen" (Gött. 1815; 2. Aufl. 1817; 3. Aufl. 1825), wo er „offen erklärte, daſs er ein absolut höchstes Prinzip der Moral nicht für notwendig und möglich halte, dagegen die Warheit und Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu auch in ihren positiven und historischen Teilen rettete". Neben diesen systematischen Darstellungen der philosophischen und theolog. Moral, in welcher ein stetiger Fortschritt von der Spekulation zur Empirie, vom Kritizismus zum

Positivismus sich zeigt, hat Stäudlin besonders der Geschichte der Moral sich zugewandt und damit „eigentlich ein neues Fach in der Litteratur angefangen, denn bis dahin war kein Werk dieser Art vorhanden". Den Anfang macht er mit einigen Programmen: über die Geschichte der Moral der Hebräer 1794, über die Moral der Kirchenväter 1796, de legis Mosaicae momento et ingenio 1796/97, de prophetarum doctrina morali 1798, über die Moral der apostol. Väter 1800, Moral der Scholastiker 1812 ꝛc. Eine umfassendere Arbeit begann er 1799 mit seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, wo er eine vollständige Geschichte nicht bloß der christlichen Sittenlehre, sondern auch der christlichen Sitte und Sittlichkeit zu geben beabsichtigte; doch ist diese Idee in den vier allmählich erschienenen Bänden des Werks (Bd. II 1802, III 1812, IV 1822) nicht zur Ausfürung gekommen; vielmehr beschränkte er sich später auf die Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, die er 1808 als einen Teil der von G. Eichhorn begründeten Göttinger Geschichte der Wissenschaften und Künste auch besonders herausgab; dazu kam noch eine 1806 zu Hannover erschienene: „Geschichte der philos. hebräischen und christlichen Moral", eine 1823 erschienene „Geschichte der Moralphilosophie", und endlich 7 Monographien zur Geschichte einzelner ethischer Begriffe: Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels 1823, vom Selbstmord 1824, vom Eide 1824, vom Gebet 1824, vom Gewissen 1824, von der Ehe 1826, von der Freundschaft 1826.

Die Kirchengeschichte, über welche er neben Planck regelmäßige Vorlesungen hielt, hat er nicht bloß in einem widerholt erschienenen Lehrbuch bearbeitet u. d. T. Universalgeschichte der christlichen Kirche (Hannover 1806; 2. A. 1816; 3. A. 1821; 4. A. 1825; 5. A. besorgt von Licentiat Holzhausen 1833), sondern auch weitere Beiträge dazu geliefert in seiner schon erwänten Geschichte des Skeptizismus 1794, seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Göttingen 1804, 2 B., seiner Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Ausbreitung der alten Litteratur, Göttingen 1810—11, 2 Bände (zu Eichhorns Geschichte der Künste und der Wissenschaften gehörig), seiner Kirchengeschichte von Großbritannien, Göttingen 1819, 2 B., seiner Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, Göttingen 1826, in der aus seinem Nachlass von J. T. Hemsen herausgegebenen Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, Hannover 1827; sowie endlich in vielen lateinischen und deutschen Abhandlungen, welche entweder einzeln oder in den von Stäudlin herausgegebenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind. Von einzelnen kirchenhistorischen Abhandlungen sind zu nennen eine Narratio de Joh. Keppleri theologia et religione; de notione ecclesiae et historiae ecclesiasticae; apologia pro J. C. Vanino, über Joh. Val. Andreä; de corona Papali; Mitteilungen über und aus der Schrift Berengars de s. coena adv. Lanfrancum etc. Die von Stäudlin teils allein teils mit Anderen herausgegebenen Zeitschriften sind: Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur 1794—1801, 5 Bände; Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religions- und Sittenlehre, Lübeck 1797—99, 5 Bände; Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte, Hannover 1801—6, 4 Bände; Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, zus. mit Tzschirner, Leipzig 1813 bis 1822, 5 Bände; Kirchenhistorisches Archiv, zus. mit Tzschirner und Vater, Halle 1823—26, 4 Bände. Außerdem lieferte er Beiträge zu Michaelis und Tychsens Orient. und exeget. Bibliothek, zu den Gött. Gel. Anzeigen, zur Jenaer, Hallischen und Leipziger Litztg. u. s. w. Ein Lehrbuch der Encyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, worin die Übersicht über die Geschichte und Litteratur der einzelnen Disziplinen das wichtigste ist, hat er 1821 herausgegeben.

Bei der Menge dieser Schriften und der darin ausgebreiteten Belesenheit ist auf Form und Kunst der Darstellung nicht eben viel Mühe verwandt. Aber „Einfalt und Geradheit im Umgang und Urteil, tiefes und teilnehmendes Religionsgefül, Frömmigkeit und Biederkeit des Charakters, dabei eine seltene Anspruchslosigkeit und Friedensliebe" werden von seinem Leichenprediger Ruperti wie von seinen Kollegen und Schülern (vergl. Oehme, Göttinger Erinnerungen,

Gotha 1873) einstimmig ihm nachgerühmt, und rastlos arbeitsam blieb er fast bis zum Tage seines Todes. Am 1. Juli 1826 hielt er noch seine Vorlesungen, am 4. schrieb er die letzte Seite einer Abhandlung über hebräische Poesie, am 5. früh 5 Uhr starb er im 65. Lebensjare.

Hauptquelle für seine Lebensgeschichte ist seine Selbstbiographie, ursprünglich für eine schwedische Zeitschrift verfasst (Theophrosyne, Stockholm 1823), herausgegeben mit Zusätzen, mit Schriftenverzeichnis und mit der von Sup. D. Ruperti in Göttingen gehaltenen Gedächtnispredigt, von J. T. Hemsen, Göttingen 1826, 8; außerdem vergl. Gradmann, Gel. Schwaben; Döring, Gel. Theologen, IV, 287 ff.; Saalfeld und Oesterley, Gött. Gel. Geschichte; Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik, IV, 349; Frank, Geschichte der protest. Theologie III, 292 ff. —

Über seinen Bruder, Gotthold Fr. Stäudlin, geb. 1758, † 1796, den Dichter und Mitarbeiter Griesingers bei der Herausgabe des Württemberger Gesangbuchs vom Jare 1791, vergl. Römer, Würtemb. Kirchengeschichte S. 508; Koch, Gesch. des Kirchenlieds Bd. VI; Goedeke, Grundriß II, 1097.

(Henke †) Wagenmann.

Staffortisches Buch. Es ist ein charakteristischer Zug in dem Bilde des vielbewegten 16. Jarhunderts, dass, wärend in der Markgrafschaft Baden-Baden nach längeren Schwankungen die römische Gegenreformation den Sieg behält, gleichzeitig in Baden-Durlach die evangelische Reformation sich behauptet, dass aber von den drei Sönen des lutherischen Markgrafen Karl II. († 1577) jeder für eine andere Konfession sich entschieden hat. Nur der jüngste, Georg Friedrich († 1638), blieb der lutherischen Kirche treu; der mittlere, Jakob († 1590), fiel zur römischen Kirche ab (s. Kleinschmidt, Jakob III., Markgraf zu Baden und Hochberg, der erste regierende Konvertit in Deutschland, Frankfurt 1875); der älteste, Ernst Friedrich († 1604), trat von der Konkordienformel, welche seine Vormünder in seinem und seines Bruders Jakobs Namen unterzeichnet hatten, zurück und glaubte in der reformirtrn Kirche die bisher vergeblich gesuchte Befriedigung zu finden. Er war am 17. Oktober 1560 geboren, stand nach seines Vaters Tod unter der Vormundschaft seiner Mutter sowie der beiden eifrig lutherischen Fürsten, des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz und des Herzogs Ludwig von Württemberg, lebte eine zeitlang am Stuttgarter Hofe, studirte in Tübingen, ging dann auf Reisen und übernahm 1584 die Regierung des badischen Unterlandes (Durlach-Pforzheim). Als ein Freund der Gelehrten und Gelehrsamkeit beteiligte er sich gern an theologischen Fragen, war aber längst am lutherischen Bekenntnis irre geworden, zog reformirte Gelehrte in seine Umgebung und an das 1586 eröffnete Durlacher Gymnasium, trat endlich förmlich von der durch seine Vormünder ihm und dem Lande aufgedrungenen Konkordienformel zurück und gab den Predigern seines Landesteils eine reformirte Lehrordnung u. d. Titel: Kurze und einfältige Bekenntniß, nach welcher die Kirchen- und Schuldiener der Markgrafschaft Baden sich in Lehr zu halten haben. Gedruckt zu Staffort (einem markgräflichen Schloß und Dorf in der Nähe von Durlach, 3 Stunden von Karlsruhe) 1599, 2. Aufl. 1602 zu Heidelberg. Zur Rechtfertigung dieses Schrittes aber und zur Motivirung seines Rücktrittes von dem Konkordienbuche diente eine von dem Markgrafen Ernst Friedrich selbst verfasste, gleichfalls in dem Schloss Staffort gedruckte, 557 Quartseiten umfassende Denkschrift u. d. T. Christliches Bedenken und erhebliche wohlfundirte Motiven des durchl. Markgrafen zu Baden, Herrn Ernst Friedrich, welche Ihre F. Gn. bis dahero von der Subskription der Formula Concordiae abgehalten, auch nachmalen dieselbe zu unterschreiben Bedenkens haben, sammt Ihrer F. Gn. Confession und Bekenntniß über etliche von den evang. Theologen erweckte streitige Artikel, an den auch Durchl. Fürsten und Herren, Sr. F. Gn. geliebten Bruder und Gevattern, Herrn Georg Friedrich, Markgrafen, aus den im vorgesetzten Schreiben oder Epistel anstatt der Präfation eingewandten Ursachen getreuer brüderlicher Wolmeinung selbsten verfasst und in Druck verfertigt. Gedruckt in Ihrer F. Gn. Schloß Staffort. MDXCIX in 4°. Dies ist das sog. Staffortische Buch (Liber Staffur-

tiensis), das unter den Gegenſchriften gegen das Konkordienbuch eine hervorragende Stelle einnimmt.

Es beginnt mit einer wolgemeinten, an den geliebten Bruder gerichteten, in unſerem Schloſs Carlsburg (zu Durlach) am 15. Februar 1599 verfaſsten Vorrede. Darauf folgt 2) eine buchſtäblich genaue Kollation der dem Konkordienbuch einverleibten Confessio Augustana mit dem Autographo, d. h. mit dem 1561 auf dem Naumburger Fürſtentag redigirten, auch von dem Markgrafen Karl II. mitunterzeichneten Text der C. A., mit Nachweiſung einiger geringfügiger Abweichungen im Ausdruck; 3) eine ebenſo pünktliche Vergleichung des lutheriſchen Katechismus im Konkordienbuch mit der Wittenberger Ausgabe von 1570. Wichtiger iſt 4) das ausfürliche Bedenken gegen die Chriſtologie und Abendmalslehre, d. h. insbeſondere gegen die Ubiquitätslehre der Konkordienformel, worin insbeſ. gezeigt wird, daſs die Lehre von einer realis communicatio idiomatum in naturis facta auf lauter monstra oder Abſurditäten füre, weshalb nur eine communicatio idiomatum in persona angenommen werden könne. Hieran ſchließt ſich 5) eine ausfürliche Vergleichung der im Anhange des Konkordienbuches (von Chemnitz und Andreä) geſammelten Zeugniſſe aus den Kirchenſchriftſtellern der erſten Jarhunderte (Catalogus testimoniorum bei Müller, ſymbol. Bücher der evang.-lutheriſchen Kirche S. 731 ff.) mit dem authentiſchen Urtexte in ſeinem Zuſammenhange. Jene Auszüge werden als Centonen bezeichnet, welche mit dem Urtext nach ſeinem Sinn und Zuſammenhang nicht immer harmoniren, woraus one weiteres auf abſichtliche Fälſchung, auf Betrug und Untreue geſchloſſen wird. Darauf folgt 6) des Markgrafen eigenes Bekenntnis in Betr. der Lehren de libero arbitrio, de providentia Dei, de praedestinatione, de persona Christi, de sacramentis, ſowie insbeſondere von Taufe und Abendmal. Den Schluſs des Ganzen macht endlich 7) ein Gebet: „Der allmächtige weiſe Gott wolle doch einmal nach Seinem väterlichen Willen die Uneinigkeit unter den Ständen evangeliſcher Religion zu langerwünſchter Ruhe gnädiglich bringen, und das in uns angefangene Werk zu Seines Namens Ehre und unſerer Seelen Seligkeit bis auf den Tag Jeſu Chriſti gnädiglich vollfüren.“

Dieſes Buch überſendete Markgraf Ernſt Friedrich am 29. Juni 1595 ſeinem Bruder Georg Friedrich nach Röteln mit der Bitte, es fleißig zu leſen und daraus die Überzeugung zu entnehmen, daſs die nach dem Tode ihres Vaters Karl eingeſetzte vormundſchaftliche Regierung (zu welcher insbeſondere Kurfürſt Ludwig von der Pfalz und Herzog Ludwig von Württemberg, zwei eifrige Förderer des Konkordienwerks, gehört hatten) dem Lande die F. C. mit Unrecht aufgedrungen habe. Markgraf Georg befragte nicht bloß die Geiſtlichen ſeines Landesteils, ſondern auch ſeine weltlichen Räte um ihre Anſicht; die letzteren, an ihrer Spitze Martin von Remchingen, ſahen in dem Staffortiſchen Buch „einen Miſsbrauch der Philoſophie und des ſelbſt eingebildeten menſchlichen Verſtandes“: ſcheine auch dem Verſtande die calviniſtiſche Lehre in einzelnen Stücken zuzuſagen, ſo ſtehe doch Jeſu Wort überſchwenglich höher; Markgraf Georg möge daher den leider calviniſch gewordenen Fürſten, neben aller ſchuldigen Rückſicht auf den kränklichen älteren Bruder, dennoch freundlich erſuchen, „ſeine Zeit ſtatt auf ſubtile theologiſche Meditationen lieber auf die Regierung ſeines Landes, auf Stat, Juſtiz und Kammer“, zu verwenden. Georg antwortetete in dieſem Sinne, wenn auch in winder ſpitzen Worten, am 11. Februar 1600; erhielt aber von ſeinem Bruder nach wenigen Tagen die Rückantwort: Hoffentlich werde er bei fernerer Beſchäftigung mit dem Staffortiſchen Buch ſich endlich ſelbſt dann überzeugen, daſs „die leidige Ubiquität der F. C. nichts anderes ſei, als die Schweſter der Transſubſtantiation“ (20. Febr. 1600).

Unterdeſſen hatten aber auch bereits die lutheriſchen Theologen Württembergs und Kurſachſens auf Wunſch und im Auftrag ihrer beiderſeitigen Landesherren, des Herzogs Friedrich von Württemberg und des Herzog-Adminiſtrators Friedrich Wilhelm von Sachſen, ſich aufgemacht zur Widerlegung des Staffortiſchen Buchs und zur Verteidigung des ſchwer angegriffenen Konkordienbuchs. Noch im Jare 1600 erſchien, wie zum Abſchluſs des Reformationsjarhunderts, von

Seiten der württembergiſchen Theologen zunächſt eine „kurze und ſummariſche Relation, wie es mit dem Staffortiſchen Buch insgemein beſchaffen“; dann 1601 eine ausfürliche Widerlegungsſchrift u. d. T. „Beſtändiger und gründlicher Bericht über das vermeinte chriſtliche Bedenken ꝛc., durch die Würtemb. hiezu verordneten Theologen“; dann 1602 zu Wittenberg eine von den kurſächſiſchen Theologen verfaſste „Gründliche Widerlegung des unter dem Namen des Markgrafen Ernſt Friedrich von Baden anno 1593 ausgeſprengten Calviniſchen Buches“. Aber auch der Markgraf ſchwieg nicht: 1602 erſchienen von ihm widerum zwei Schriften, um „dem großen Tübingiſchen Buche ſtracks entgegenzutreten“, nämlich eine „wolbegründete Ableinung“ und ein „kurzer Beweis, daſs der Markgraf nicht widerlegt ſei“, worauf die Württemberger in demſelben Jare noch einmal repliziren in einem „kurzen und warhaften Bericht ꝛc.“

Aber bei der litterariſchen Polemik lies es der Markgraf nicht bewenden: obgleich ſeine Untertanen feſt an der lutheriſchen Kirche hingen, ſo befahl er doch, die in jenen beiden Schriften verteidigten Anſichten als Lehrnorm in Kirchen und Schulen ſeines Landesteiles zugrunde zu legen, und ſuchte den dagegen ſich zeigenden Widerſtand mit Gewalt zu brechen. Einer ſeiner Räte, ein Dr. Nördlinger, der die Religionsänderung laut misbilligte, wurde verſetzt; ein anderer, der Geheimrat von Starſchedel, nahm ſeine Entlaſſung. Seiner Reſidenzſtadt Durlach drang der Markgraf drei reformirte Prediger auf; einige eifrige Lutheraner, z. B. der Pfarrer von Iſpringen bei Pforzheim, wurden abgeſetzt. In der Stadt Pforzheim aber kam es im September 1601 zu einer förmlichen Auflehnung gegen die kirchlichen Maßregeln des Markgrafen, und als dieſer nach längeren Irrungen und Verhandlungen zuletzt eben im Begriff war, die renitente Stadt mit Waffengewalt zur Unterwerfung zu zwingen, ereilte ihn am 14. April 1604 ein plötzlicher Tod. Da er kinderlos ſtarb, ſo vereinigte jetzt der jüngſte der drei Brüder, der eifrig lutheriſche Markgraf Georg Friedrich, die eine zeitlang in drei Teile zerſtückelte Markgrafſchaft Baden-Durlach wider in einer Hand und wurde der Stammvater des jetzt regierenden großherzoglichen Hauſes.

Siehe die Litteratur zur badiſchen Landes- und Kirchengeſchichte, beſonders Schöpflin, Historia Zaringo-Badensis, IV, 111; Sachs, Geſch. von Baden, IV, 252 ff.; Vierordt, Geſch. der evang. Kirche im Großh. Baden, II, 29 ff.; Hundeshagen, Bekenntnißgrundlage im Großh. Baden, 1851, S. 16; Kleinſchmidt, Artikel Ernſt Friedrich von B. in der Allg. D. Biogr. Bd. VI, S. 245; ſowie die Litteratur zur Geſchichte der Konkordienformel und der darüber ausgebrochenen Streitigkeiten, beſonders Salig, Hiſt. der Augsb. Confeſſion, I, 745 ff.; Hoſpinian, Concordia discors S. 449 ff.; L. Hutter, Concordia concors S. 381 ff.; Walch, Religionsſtreitigkeiten außer der lutheriſchen Kirche, III, 520 ff.; Walch, Introductio in libros eccl. Luth. symbolicos p. 738; G. Frank, Geſch. der prot. Theol., I, 255. (C. F. Göſchel †) **Wagenmann.**

Stahl, Friedrich Julius, der berühmte Rechtslehrer, Kirchen- und Statsmann, wurde in München am 16. Januar 1802 von jüdiſchen Eltern geboren. Baiern ſollte ihn bilden, Preußen ſeiner Wirkſamkeit ein weites Feld öffnen. Unter den Eindrücken der Schmach des Rheinbundes, aber auch der herrlichen Erhebung 1813 bis 1815, ward er groß. In einer ſeiner berühmt gewordenen Reden ſagt er von jener Zeit: „Ich war damals ein Knabe, noch unfähig der Waffen, aber ein Stral jener Begeiſterung fiel in meine Seele und in den Jugendkreis, dem ich angehörte, und ich habe ihn bewart mit als das Beſte, was ich beſitze“. — Früh von ſeinem Vater, einem reichen Banquier, für die gelehrte Laufban beſtimmt, durcheilte er mit ſeinen glänzenden Gaben ſchnell das Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt, ſowie unter Leitung des Hofrats Thierſch das philologiſche Inſtitut und machte ſchon im Jare 1819 das Examen für ein Gymnaſiallehreramt. Mancherlei Berürungen im Thierſchiſchen Hauſe machten ihn mit dem Chriſtentum bekannt, ſeine Vorliebe für die klaſſiſche Litteratur gab ihm den Sinn für Klarheit und Anmut der Form, ſein Zug zum Idealen folgte gern dem Schwunge namentlich Schillers, von dem er anungsvolle Anregungen

zum Christentume empfangen zu haben, widerholt bekannt hat. Es zeugt von Stahls Kraft und Selbständigkeit, daſs er frühzeitig — als 17järiger Jüngling! — allein zum Christentum übertrat und vier Jare ſpäter ſeine Eltern und ſieben Geſchwiſter nach ſich zog. Stahl verließ die Philologie und wandte ſich von 1819 bis 1823 in Würzburg, Heidelberg und Erlangen der Jurisprudenz zu. In der „chriſtlich-deutſchen Burſchenſchaft", die damals auf allen Univerſitäten aus der Begeiſterung für deutſche Einheit hervorging, nahm er eine hervorragende Stellung ein. Wiewol er in Erlangen anfangs Schelling nicht gehört zu haben ſcheint, ergriff ihn doch mächtig die von dieſem ſchöpferiſchen und zündenden Geiſte ausgehende philoſophiſche Anregung und Bewegung. Die Vorrede zur erſten Auflage der Geſchichte der Rechtsphiloſophie ſchildert uns den quälenden Kampf mit den Hegelſchen Irrtümern, in den Stahl geriet, bis er den längſt inſtinktiv geahnten Grundirrtum dieſer Philoſophie fand und überwand. — So vorbereitet erlangte er im Jare 1826 die juriſtiſche Doktorwürde und habilitirte ſich ein Jar darauf in München als Privatdocent, durch Schelling, der hier gleichzeitig ſeine Vorleſungen eröffnete, geſtärkt und gefördert. In Erlangen vertiefte ſich ſeine chriſtliche Überzeugung namentlich an der Geſtalt und Gewalt des reformirten Predigers Krafft, „des apoſtoliſchſten Mannes, der ihm je vorgekommen", von dem damals in die erſtarrte Kirche Baierns ein Strom lauteren Lebens ausging. — Im Sommer 1832 als außerordentlicher Profeſſor nach Erlangen, ein halbes Jar ſpäter nach Würzburg für das kanoniſche Recht berufen, kehrte Stahl bereits nach zwei Jaren nach Erlangen zurück, um hier eine Profeſſur für Stats- und Kirchenrecht anzutreten. Hier war es, wo er den erſten Grund zu ſeiner parlamentariſchen Laufban legte, als ihn im Jare 1837 die Univerſität als ihren Deputirten nach München in die Ständeverſammlung ſandte, wo er mit wenigen Geſinnungsgenoſſen neben der monarchiſch-konſervativen Richtung die evangeliſch-kirchliche vertrat. Seine das Budgetrecht der Stände warende Stellung nahm ihm das Miniſterium ſo übel, daſs es ihn ſeiner ſtatsrechtlichen Profeſſur enthob und ihm „die minder gefärliche" des Civilprozeſſes übertrug. Dieſer Vorgang erleichterte ihm die Annahme eines Rufes nach Berlin, der auf Savignys Betrieb im November 1840 nach Altenſteins Tode an ihn gelangte. Wie gern und treu er noch von Berlin aus den Zuſammenhang mit ſeiner Heimatskirche feſthielt, zeigt ein „Rechtsgutachten", das er über die Beſchwerden wegen Verletzung verfaſſungsmäßiger Rechte der Proteſtanten im Königreich Baiern nebſt einer Beleuchtung des Verhältniſſes zwiſchen dem Statsgrundgeſetz und dem Konkordat im Jare 1846 abgab. In Berlin trat er in die juriſtiſche Fakultät mit einer commentatio de matrimonio ob errorem rescindendo ein. Fortan las er in gefüllten und oft überfüllten, von Männern aller Stände beſuchten Hörſälen über Statsrecht, Kirchenrecht, Rechtsphiloſophie, über Geſchichte der neueren Philoſophie, über das Verhältnis von Kirche und Stat u. ſ. w. Vom J. 1850 an las er ein Publikum, das eine ungemeine Anziehungskraft übte und die Meiſterſchaft ſeiner ſpannenden Darſtellung im glänzendſten Lichte zeigte: die gegenwärtigen Parteien in Kirche und Stat. Bei Gelegenheit des Zuſammentritts des vereinigten Landtags im Jare 1847 trat er als politiſcher Schriftſteller auf, um gegen die Einfürung einer ſtändiſchen Verfaſſung mit bloß beratenden Ständen zu warnen und dagegen die Einfürung einer Konſtitution zu empfehlen. Bald ſollte ſich ihm in Preußen die große politiſche Laufban eröffnen, die ihn zum Fürer der konſervativen Partei und zu einem der erſten parlamentariſchen Redner Europas erhob. „Es lag" — ſagt Dr. Wetzell in ſeiner 1862 gehaltenen Gedächtnisrede von Stahls äußerer Begabung — „ein unbeſchreiblicher Zauber in dem Fluſſe ſeiner Rede, der überall vernehmbar, klar und durchſichtig bis zum Grunde, nie ſich überſtürzend und doch voll mannigfaltigen Wechſels, ſtets ſpannend und nie ermüdend in ununterbrochenem Laufe dahinfloß." Sein männliches Auftreten im Jare 1848, ſeine Wal für die erſte Kammer, wo er mit Bethmann-Hollweg die äußerſte Rechte bildete, ſowie ſpäter für das Volkshaus des Erfurter Parlaments (hier gab er die ſeitdem ſo oft widerholte Parole aus: Autorität, nicht Majorität) und ſeit 1854 ſeine Ernennung für das neugebildete Herrenhaus zum Kronſyndikus und

zum Mitglied des wider hergestellten Statsrats mag hier nur vorübergehend Erwähnung finden. Es war in seinem Munde keine Phrase: „Ich war immerdar Freund einer männlichen, sittlichen und geordneten Freiheit; bloß die Revolution niederschlagen, ist schon keine gesunde Reaktion, aber entschieden falsch ist es, Gesundes mit jener zu treffen. Es ist die falsche Reaktion, dass sie nicht bloß gegen den Krankheitsstoff, sondern auch gegen die Entwickelungskeime reagirt und dass sie nicht bloß die Krankheit, sondern auch die Glieder, welche mit ihr behaftet sind, zerstören und onmächtig legen will." Dem widerspricht das andere Wort nicht: „Ich fürchte nicht die akute Krankheit der Demokratie, ich fürchte die chronische des Liberalismus. Ich fürchte nicht den Umsturz, sondern die Zersetzung". Gelegentlich äußerte er wol, seiner persönlichen Stellung nach gehöre er in der parlamentarischen Redeweise in das linke Centrum, und es sei eben die Verschobenheit der politischen Verhältnisse, wenn Männer wie er, sich auf die äußerste Rechte gedrängt sähen. Bei allen Kämpfen für die christliche Schule, die christliche Ehe, den christlichen Stat zeigte sich Stahls siegreiches Wort. Sein warmes Interesse für die Kirche brachte es mit sich, dass ihn im J. 1846 die juristische Fakultät von Berlin in die Generalsynode sandte, dass er 1848 Mitglied des neuerrichteten, bald jedoch wider aufgelösten Oberkonsistoriums, 1852 Mitglied des evangelischen Oberkirchenrats wurde; ebenso dass ihn die Berliner Pastoralkonferenz 1848 zu ihrem Präsidenten, der evangelische Kirchentag neben v. Bethmann-Hollweg zu seinem Vicepräsidenten ersah, welches letztere Verhältnis 1857 in Stuttgart an den über das Verhältnis zur evangelischen Allianz sich zwischen Lutheranern und Unirten erhebenden Differenzen sein für die ganze Bedeutung des Kirchentags bedauerliches Ende fand. Die evangelische Alliance war es auch, und zwar die zu ihren Gunsten im Juli 1857 ergangene Kabinetsordre des Königs, der in der großen Weltverbindung des gläubigen Protestantismus sich „neue Gestaltungen Gottes" bereiten sah, die den Austritt Stahls, des onehin fast isolirten, aus dem Oberkirchenrat herbeifürte. Umsomehr spricht es für Stahl, wenn er in seiner warmen Gedächtnisrede auf Friedrich Wilhelm IV., dem letzten Vortrage, den er am 18. März 1861 im Evangelischen Verein zu Berlin hielt, das Geständnis ablegte: „Der geistliche Charakter, das Gepräge von Freiheit, Innerlichkeit, Salbung, welchen das Kirchenregiment von ihm empfing, steht als ein Musterbild im neueren Protestantismus da." Wegen des Provisoriums in der Regierung im Herbste 1857 erlangte er zunächst nur Dispensation von den Sitzungen und Arbeiten des Oberkirchenrats, bis er 1859 nach erfolgter definitiver Regelung der Regierungsverhältnisse die widerholt nachgesuchte Entlassung erhielt. Stahl stand noch in der Fülle seiner geistigen Kraft, noch mitten in großen Kämpfen und Arbeiten, als ihn auf einer Erholungsreise im Bade Brückenau nach kurzer Krankheit der Herr am 10. August 1861 abrief. Er ruht auf dem Matthäikirchhofe Berlins.

Das Werk, mit welchem Stahl nicht seinem Namen bloß, sondern seinen Grundgedanken über den christlichen Stat Ban brach, war „die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht". Bd. I, 1830. In einer völlig umgearbeiteten Ausgabe von 1847 fürt der erste Band den besonderen Titel: „Geschichte der Rechtsphilosophie", der II. Band: „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Anschauung." — Wie schon der anfängliche Titel sagte, nahm Stahl seine Stellung auf Seiten der historischen Schule, doch wärend die geschichtliche Ansicht in ihrer Lebendigkeit, wie sie ein Savigny vertrat, Wissenschaft und Praxis zu versönen wusste, so war sie es doch auch, die, starr und abstrakt aufgefasst, durch Abweisung der höchsten Fragen die Kluft weiter befestigte, als sie je vorher bestanden. Stahls Streben ging nun dahin, in streng wissenschaftlichem Gange in das Innerste der geschichtlichen Schule Einheit und Klarheit des Bewusstseins zu bringen und „als ihren Kern nicht die Ansicht über das Faktische, wie das Recht entstehe, sondern die über das Ethische, wie es entstehen, welchen Inhalt es erhalten solle, die Ansicht über das Gerechte festzustellen." Überzeugt, dass es nur noch zwei Losungen gebe, um welche der Kampf der Geister sich schare: hie Pantheismus, hie persönlicher, überweltlicher, offen-

barungsfähiger Gott! — überzeugt, daſs die Denkart der ganzen neueren Philoſophie von der Leugnung des lebendigen Gottes erfüllt ſei und folgerichtig die Zerſtörung in Kirche und Stat zu ihrer letzten tätigen Erfüllung habe, unternahm er es, „dem Rationalismus, deſſen innerſtes Weſen ihm zumal am Hegelianismus klar geworden war, einen ewigen Denkſtein zu ſetzen“; er unternahm die Aufdeckung jener erſten Lüge, als ob die Welt von Ewigkeit nach logiſchen Geſetzen beſtehe, als ob man an der Erkenntnis der Denkgeſetze auch die Erkenntnis der Welturſache und des Weltzuſammenhangs beſitze, als ob Philoſophie das letzte Ziel Gottes ſei und nicht vielmehr Gott das letzte Ziel der Philoſophie. Er rief die Wiſſenſchaft „zur Umkehr“! Und wie verargte und miſsdeutete man ihn dieſen Ruf, — Beweis genug, daſs er dem Feinde ins Herz getroffen! Hätte man ihn um dieſes Rufes willen gern der Unwiſſenſchaftlichkeit und Feindſchaft wider Philoſophie bezüchtigt, ſo war ſein ganzes Buch eine Abwehr ſolcher Verdächtigung, aber auch ausdrücklich ſprach Stahl in dem gegenwärtigen teils allzu praktiſch, teils geradezu materialiſtiſch ſich geſtaltenden Jarzehnt die Befürchtung aus, daſs mit dem Erlöſchen der Philoſophie eine geiſtige Verarmung eintreten werde. Namentlich der Theologie ſchob er es ins Gewiſſen, nicht dem Gegner allein am Tage der Schlacht die Macht der Philoſophie zu überlaſſen. Im Gegenſatz zu einer Rechtsphiloſophie, die ſich ſelbſt des Wortes „Gott“ ſchämen gelernt und höchſtens „gleichnisweiſe dem Abſoluten der Philoſophie die Bezeichnung des weiland Herrn der Welt gewärte“, ſtellte Stahl an die Spitze ſeiner grundlegenden Ausfürungen die Lehre von der Perſönlichkeit und der Freiheit Gottes, um von hier aus das ſittliche Gebiet, inſonderheit den Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts zu konſtruiren und auch in den rechtlichen Inſtitutionen, ſo gewiſs ſie einen *organiſchen* Charakter tragen ſollen, den allgemeinen Zug nach dem Perſönlichen nachzuweiſen und zu unterſtützen. Bei dieſer Konſtruktion konnte es nicht fehlen, daſs die Juriſten ihm zu viel, die Philoſophen zu wenig Philoſophie, und beide ihm zu viel Dogmatik zum Vorwurf machten. Was ſpeziell den Stat anlangte, ſo drängte er zu der Alternative, daſs entweder der Volkswille das oberſte Geſetz der ſittlichen Welt ſei oder aber daſs es eine höhere ſittliche Macht über dem Menſchen gebe, die Ordnungen für ihn feſtgeſetzt und geheiligt habe, vermöge welcher auch der Volkswille dem beſtehenden Recht und den beſtehenden Obrigkeiten gebunden ſei. Dazwiſchen ſei kein Drittes, es wäre denn die Charakterloſigkeit. Wie er im Rationalismus, dieſer prinzipiellen Emanzipation des Menſchen von Gott, die Quelle der Revolution ſah, dieſes über den einmaligen Akt einer *Empörung* weit hinausgehenden Zuſtandes der *Umwälzung*, ſo fand er im Chriſtentum die einzige Macht, die Revolution zu ſchließen (ſ. Stahls Vortrag: „Was iſt die Revolution?“ 1852). Mit ſiegreicher Kraft trat er der römiſcherſeits beliebten Verdächtigung entgegen, als ſei die Reformaiion der Ausgangspunkt für Rationalismus und Demokratie. In ſeiner viele Auflagen erlebenden Schrift: „der Proteſtantismus als politiſches Prinzip“ — behandelt er den Einfluſs des Proteſtantismus auf das Anſehen der Fürſten, auf die Selbſtändigkeit und Herrlichkeit ihrer Macht nach Römer Kap. 13 gegenüber der päpſtlich-geiſtlichen Gewalt, auf die Freiheit der Völker, auf die Koexiſtenz der Kirchen und religiöſe Duldung, auf unſere Stellung zur geſchichtlichen Entwickelung und zum geſchichtlichen Recht, und ſchloſs mit einer Zeichnung des Jeſuitismus als des Gegenſatzes zum Proteſtantismus. Schon aus dieſen Andeutungen ergibt ſich, welchen Irrtum man begeht, wenn man Stahl als einen Schüler Adam Müllers betrachtet, deſſen Ideal der mittelalterliche Stat war, wärend Stahl einen vom Geiſte des Chriſtentums widergeborenen Stat wollte. Der Stat als die Einigung der Nation zu einem Reiche der Sitte, zu einer Geſtaltung des ganzen öffentlichen Lebens nach ſittlichen Gründen und Zwecken war ihm eben darum die höchſte Darſtellung und höchſte Tat der Nation, in Geſetzgebung, Verwaltung und Völkerrecht von chriſtlicher Geſittung unablösbar, unablösbar von chriſtlicher Ehe, Eid und Volkserziehung, von dem Zeugnis für die chriſtliche Religion und Kirche ſelbſt. In der Anwendung ergab ſich ihm, wie er es im Jare 1847 in einer durch die Verhandlungen des vereinigten Landtags

hervorgerufenen Abhandlung: „Der christliche Stat und sein Verhältnis zum Deismus und Heidentum“ — aussprach, die Richtschnur, dass der Stat sich allerdings hüten müsse, die Untertanen zur Kirche zu zwingen, aber ebensosehr sich vorzusehen habe, die Kirche je preiszugeben, dass die bürgerlichen Rechte allen Statsangehörigen one Unterschied des Glaubens zukommen, die politischen dagegen von der Zugehörigkeit zu der anerkannten christlichen Kirche abhängig seien, dass auf die Frage nach dem christlichen Charakter einer neu sich bildenden Sekte der Souverain durch zuverlässige Organe mit Sicherheit entscheiden könne, da es sich dabei nicht um Dogmen, sondern um Tatsachen, nicht um Kirche, sondern um Christentum handle. Abgesehen davon, dass dieser Kanon in der Praxis nicht immer das Wort der Lösung in sich trägt, muss es im Namen der Gerechtigkeit konstatirt werden, dass diese im Jare 1847 ausgesprochenen Grundsätze im wesentlichen dieselben sind, die im Jare 1855 Stahl in dem Vortrage über die Toleranz erläuterte, wärend der im Jare 1855 von London ins deutsche Privatleben zurückkehrende Ritter Bunsen (s. d. Art. Bd. III, S. 1) in seiner Schrift „die Zeichen der Zeit“ neben den hierarchischen Umtrieben des Bischofs Ketteler die unevangelischen Bestrebungen unter den Protestanten in Stahls Lehren von Kirche und Toleranz dem deutschen Volke als unerhört und unerträglich zu denunziren sich angelegen sein ließ. Stahl hatte nie verkannt, dass unsere Pflicht eine echt christliche Toleranz sei, die sich der mannigfaltigen Gaben zu freuen habe, die in der Hoffnung der Einigung lebe und die Ehre Gottes nicht in der Vernichtung, sondern in der Errettung der Feinde suche, die nicht nach äußeren Kennzeichen ihre Grenzlinien ziehe, sondern die Entscheidung in dem letzten glimmenden Glaubensfunken wisse, den nur Gott verstehe. Doch von dieser das irrende religiöse Gewissen im Anderen tragenden, selbst von der göttlichen Warheit getragenen positiven Toleranz wollte er die profane Toleranz einer gleichgültigen und skeptischen Philosophie unterschieden wissen, die für die Willkür und Zersplitterung in religiösen Dingen, für die Losreißung von der Offenbarung geradezu ein Recht in Anspruch nehme und von dem State eine völlige Indifferenz in christlichen und kirchlichen Dingen verlange. In dem Kampfe zwischen Bunsen und Stahl stand, allgemein genommen, ein einseitiger Subjektivismus wider die Würdigung der großen Objektivitäten der Kirche und des christlichen States, stand englischer Independentismus gegen deutsches Streben nach Einheit. Persönlich betrachtet, konnte der scharfe und überscharfe Ton der Ewiderung Stahls: „Wider Bunsen“ (1855) — wennschon nicht woltun, doch kaum befremden, nachdem ihm Bunsen aus dem Stegreif unter dem Zujauchzen urteilsloser Massen schuld gegeben, er predigte Religionshass und Verfolgung. Dass Stahl kein Ketzerrichter war, beweist am besten sein Vortrag über Kirchenzucht (1845) und seine Manung, „dass nicht die Geißel wider die Käufer und Verkäufer, sondern das Schwert des Wortes Gottes die Waffe des Sieges sei, dass der Tempel der katholischen Kirche bleibe, wenn die Menschen alle ausgefegt würden, der Leib der evangelischen Kirche dagegen untergehe, wenn man hier bei verbreiteter Erkrankung die kranken Glieder abschneiden wolle, dass man keine Scheidewand ziehen solle zwischen denen, welche an der Brust des Herrn liegen, und denen, welche nur den Saum seines Kleides berüren, dass überhaupt eine Kirchenzucht nur dann Verstand und Bestand habe, wenn sie einmal von der Gemeinde getragen sei, und zum andern, wenn sie fern von einem bloß äußerlichen Einschreiten, an das Gewissen, an die innerste Persönlichkeit appellire. — An diese Schrift von der Kirchenzucht reihen wir eine andere entgegengesetzter Abwehr am passendsten an.

Als am 15. August 1845 in öffentlichen Blättern gegen Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung einerseits, gegen die Bewegung der Lichtfreunde andererseits ein juste milieu, evangelische Bischöfe an der Spitze, mit einer Erklärung auftrat, um ihr Öl statt auf die stürmischen Wogen der erregten öffentlichen Meinung vielmehr ins Feuer zu gießen, erließ Stahl zwei Sendschreiben, worin er die halbe Position dieser rechten Mitte und ihre Verdächtigungen, als handele es sich der orthodoxen Partei um das Papsttum einer Formel, um Herrschsucht und

Kirchenbann, eben ſo mild wie ſcharf widerlegte. Vielleicht exiſtirt keine Schrift von Stahl, in der er auf ſo wenig Seiten ſeine chriſtlichen, kirchlichen und theologiſchen Grundſätze zuſammengedrängt hat. Daſs es unter dem Banner der Augustana ſich nicht um theologiſche Spitzfindigkeiten, nicht um wiſſenſchaftliche Faſſungen und Vermittelungen, ſondern um die Tiefen des geoffenbarten Wortes, um die Heiligtümer des erleuchteten religiöſen Gemütes, nicht um Lehren zunächſt, ſondern um unveränderliche Tatſachen, mithin in dem Kampfe wider die Lichtfreunde nicht um Herrſchaft einer Partei, ſondern um Erhaltung der deutſchen evangeliſchen Kirche ſelbſt handele, wenn ſie anders nicht zu einem bloßen Sprechſal für alle möglichen Meinungen herabgeſetzt werden ſolle, daſs eben Gott und nicht das Volk Quelle und Herr der Religion ſei, daſs aber in dem Zuſtande allgemeiner Gleichgültigkeit der Gemeinden gegen das Evangelium das Kirchenregiment ſich nicht ſchlechthin auf den Rechtsboden des Bekenntniſſes zu ſtützen, ſondern dem lebendigen Wachstum evangeliſcher Erkenntnis aus ſich heraus die Verdrängung des Gegenſatzes anzuvertrauen und darum auch eine Geräumigkeit für öffentliche Lehre zu gewären habe, daſs die Kirche ſich nicht grund- und inhaltslos auf die Subjektivität als ſolche bauen laſſe (ſo wenig die bloße Bezeichnung von Dimenſionen ſchon das Bild einer Sache ſei), daſs endlich eine drohende kirchliche Kriſis ihre Heilung nicht in einer unter dem Einfluſſe eben dieſer Kriſis gebildeten Verfaſſung finden werde: — dies die tragenden und treibenden Grundgedanken der beiden Sendſchreiben, die ſich ſchließlich über das Verhältnis der objektiven Bekenntnisnorm zur individuellen Glaubensfreiheit in die beiden Worte zuſammenfaſſen: „Feſtſtellung der Augsburgiſchen Konfeſſion als theologiſcher und rechtlicher Grundlage für die Kirche, Freiheit und Weite für den Einzelnen! One jenes keine geſicherte Erhaltung der Glaubenſubſtanz in der Kirche und keine rechtliche Ordnung, one dieſes keine innere lebendige Entwickelung und keine Befriedigung für das Bedürfnis der Zeit!“ So huldigt Stahl dem für alles Regiment, auch für das der Kirche ſo wichtigen Kanon, daſs das konkrete Leben — bei ſeiner Inkongruenz der Erfüllung mit dem Poſtulat — die Prinzipien weder um deswillen aufgeben dürfe, weil ſie nicht völlig durchfürbar ſeien, noch um deswillen ſie mit Nichtachtung der Freiheit durchfüren, weil ſie ſonſt nicht folgerichtig beſtänden, daſs auch die Hauptlehren in ihrem bekenntnismäßig geſchloſſenen Zuſammenhange die Geltung nicht einer beengenden Vorſchrift für den Einzelnen, ſondern eines Fundamentes hätten, auf dem die Kirche als Ganzes ruhe. Für das ſpätere Werk Stahls über die Union, ſowie für die bekannte Präſidialrede vom Stuttgarter Kirchentage iſt es ſehr beachtenswert, daſs in jenem Sendſchreiben ausdrücklich und widerholt betont wird, wie nicht das, was etwa an der Augsburgiſchen Konfeſſion bloß theologiſche Faſſung ſei, als die Gemeinſamkeit der Kirche betrachtet werden dürfe, ſondern nur „jene Kernlehren, welche die Taten Gottes zur Erlöſung der Menſchheit bezeichnen und die innere Lebensſtellung des Menſchen zu Gott und dem Heiland beſtimmen“ (!) Man glaubt einen Vermittelungstheologen zu hören, wenn er S. 7 ausdrücklich die „ſubtilen theologiſchen Beſtimmungen über die Mitwirkung des Menſchen bei ſeiner Bekehrung, über die Allgegenwart des Leibes Chriſti (!)“, von jenen Grundlehren über die zweifache Natur Chriſti, über das Verderben des Menſchen, über die genugtuende Süne Chriſti ꝛc. in ihrem Werte und in ihrer Schwere genau unterſcheidet. Welches Gefül der Vereinſamung damals auf dem Vorkämpfer eines guten Kampfes lag, mag man nicht bloß aus der weitherzigen Praxis erſehen, zu der er ſich in all ſolchen Auslaſſungen bekennt, ſondern auch aus der gelegentlichen Äußerung über die damals den Altlutheranern erteilte Konzeſſion: „Heimiſcher“ — meint er — „mag es ſich in dieſer abgelegenen friedlichen Hütte wonen, als in unſerer jetzigen ſtolzen, aber umlagerten Burg der Landeskirche, deren weite Räume wir mit kleinem Häuflein gegen die anſtürmende Maſſe behaupten ſollen“. —

Wenden wir uns nun zu den größeren theologiſchen Werken Stahls.

Teils durch Vorarbeiten für die letzte Abteilung ſeines Werkes über Philo-

ſophie des Rechts, teils durch die Vorleſungen über Kirchenrecht an der Univerſität Erlangen war Stahl auf das genauere Studium der proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung gefürt worden, deſſen Reſultate er im Jare 1840 in einem ſeinem dahingeſchiedenen Freunde Hermann Olshauſen gewidmeten Werke: „Die Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten“ — veröffentlichte. Der Titel verſprach zu viel, die reformirte Kirchenverfaſſung kam nicht zur Durchfürung. Sein Ziel war, den zerſetzenden Ideeen eines Thomaſius, den Geſchichtstrübungen eines J. H. Böhmer gegenüber die Widerherſtellung der alten proteſtantiſchen Verfaſſungslehre, jedoch gemildert im Geiſte Speners und wiſſenſchaftlich berichtigt, zu unternehmen. Er verſuchte zu zeigen, daſs die drei Syſteme, Epiſkopal-, Territorial- und Kollegialſyſtem, nicht bloße Erklärungsverſuche der landesherrlichen Gewalt, ſondern Anſichten über das Weſen der Kirchengewalt, ja der Kirche ſelbſt ſeien, keineswegs zufällige Verſuche Einzelner, ſondern Ausflüſſe der herrſchenden Anſicht einer Epoche, und ſo den drei Epochen der theologiſchen Entwickelung, der orthodoxen, pietiſtiſchen und rationaliſtiſchen, entſprächen. Im Zuſammenhange mit der jedesmaligen politiſchen Richtung bezeichne das erſte Syſtem die Selbſtändigkeit der Inſtitution der Kirche im State, das Territorialſyſtem die Alleingewalt des Landesherrn, das Kollegialſyſtem die Herrſchaft der Majoritäten. So entſchieden Stahl die territorialiſtiſche Richtung bekämpft, weil bei dieſer Art der Einverleibung in den Stat die Kirche in Gefar ſei, ihr Daſein einzubüßen und der bloße Dienſt am Wort für ſich allein one alle Kirchengewalt noch nicht vollſtändige Nachfolge im Apoſtelamt ſei (Aufl. I, S. 243), ſo wenig kann er ſich dem entgegengeſetzten Streben anſchließen, die Kirche vom State zu löſen oder doch jeden Einfluſs weltlicher Obrigkeit auf die inneren Kirchenangelegenheiten zu beſeitigen. Jenes iſt ihm ſchlechthin widerkirchlich, dieſes zum mindeſten unproteſtantiſch. Befaſſe doch der Begriff „Kirche“ außer den göttlichen Stiftungen und dem in erleuchteten Zeiten erweckten Bekenntnis die in Freiheit ausgebildete geſchichtliche Verfaſſung! (Aufl. II, S. 68). Sei nun aber die gegenwärtige Kirchengewalt der Landesfürſten nicht normal, ſei ſie nur bei einer inneren Ehrfurcht ihrer Träger vor der Kirche als einer göttlichen Anſtalt zuträglich, ſo müſſe der Epiſkopat, one Verſündigung an der hiſtoriſchen Richtung, allmählich durch eine intenſive Steigerung des kirchlichen Geiſtes erſtrebt werden. Die Vorausſetzungen, von denen Stahl bei dieſer Empfehlung der Epiſkopalverfaſſung ausgeht, ſind dieſe: Gemeinde ſind die im Glauben verbundenen Menſchen, Kirche die gottgeſtiftete Inſtitution über den Menſchen; die Tätigkeit der Gemeinde iſt eine Tätigkeit der Menſchen gegen Gott, die der Kirche eine Tätigkeit in Vollmacht Gottes gegen die Menſchen; die Gemeinde iſt nur der Inbegriff der gegenwärtigen Menſchen, die Kirche der hiſtoriſche Beſtand durch alle Zeiten. Die Kirche mit Einem Wort hat ein bindendes Anſehen über die Gemeinde. Soll nun die Kirche nicht in iſolirte Lokalgemeinden zerfallen, ſo iſt eine höhere konzentrirende Macht nötig, die entweder durch ſtets neue Wal nur vorübergehend Einzelnen aus dem Lehr- und Laienſtande übertragen wird: dies die presbyteriale Verfaſſung mit ihrem bloß gemeindlichen Charakter — oder Einigen aus dem Lehrſtande bleibend zukommt, die bereits allein und perſönlich einen kleinen Sprengel zu leiten haben: dies das autokratiſche Prinzip der epiſkopalen Verfaſſung mit ihrem kirchlichen Charakter. Dem State gegenüber notwendig, dem inneren Zuſtande der Kirche förderlich, der uralten apoſtoliſchen Einrichtung, ſowie bibliſcher Maßgabe entſprechend, dem proteſtantiſchen Bekenntnis in Wort und Geiſt homogen, ſind nach Stahls Meinung im Epiſkopalſyſtem feſte Punkte vorhanden, gegebene und auf Lebenszeit bleibende Autoritäten, ſtatt großer Verſammlungen beſtimmte Perſönlichkeiten, unmittelbare Subjekte der Kirchengewalt, die zugleich Pfleger der Seelſorge ſind. Die ganze Kirchengewalt ſtellt ſich als eine Begleiterin des eigentlich kirchlichen Dienſtes und Amtes am Worte dar. Ein deutſches evangeliſches Epiſkopat wird den rechten Damm gegen Bedrückung von außen, einen Damm gegen Abfall und Zerſtörung von innen bilden. Obwol durch den Zuſammentritt der Biſchöfe die Kirche allein in ihrer Einheit berät und beſchließt, iſt die Teilnahme und Mitwirkung des geſamten Lehr- und Laienſtandes an der

Lenkung der Kirche nicht ausgeschlossen. Wie steht nun Stahl zu der Presbyterial- und Synodalverfassung, auf die er in der zweiten Auflage seines Kirchenrechts (1862) ausfürlicher eingeht? Nachdem er die „Grundtäuschungen" bekämpft hat, als ob unsichtbare und sichtbare Kirche, jede als eine Sache für sich, one Zusammenhang mit der anderen erscheine, als ob Gemeinde und Kirche identisch, als ob das allgemeine Priestertum das gestaltende Prinzip der Verfassung, statt, wie er behauptet, nur die Grundlage der Verfassung sei, als ob endlich in der apostolischen Kirche jemals geistliche Prediger (ministri) und weltliche Regierer (presbyteri) sich gegenübergestanden hätten, kommt er zu dem Satze, dass die Bereicherung durch calvinische resp. Synodalelemente nicht abzuweisen sei, sobald die Gemeinde durch das Lehramt, nicht aber das Lehramt durch die Gemeinde aufgenommen werde. Nur sei angesichts einer verschwimmenden Theologie, angesichts der großen glaubenslosen Massen der die Kirche unterminirenden Feinde, der Zeitpunkt der Heranziehung der Gemeinde für die Teilnahme am Kirchenregimente schlecht gewält. Und jedenfalls, in wie viel principiellen kirchenrechtlichen Punkten auch sonst unsere Polemik gegen Stahl notwendig wird, wie entschieden wir uns im Namen der Einen ἐκκλησία des Neuen Testaments gegen die Erfindung einer Gegenüberstellung von Kirche und Gemeinde, im Namen des lebendigen Organismus gegen die rein gesetzliche Auffassung der Kirche als einer Institution, im Namen des allgemeinen Priestertums gegen jedes anderswoher entlehnte Verfassungsprinzip zu verwaren haben: darin jedoch müssen wir Stahl vollständig beipflichten, dass die Überschätzung der Synodaleinrichtung, als beruhe auf ihr alle Legitimität der Gewalt in der evangelischen Kirche, als trage bis dahin das Vorhandene nur einen provisorischen Charakter, als fände z. B. in Preußen Art. 15 der Verfassung von der Selbständigkeit der Kirche erst in der oberstentscheidenden Gewalt einer Landessynode seine Verwirklichung, noch unheilvoller wirken würde, als der Mangel an Synoden. Die evangelische Kirche braucht nicht erst ihren Geburtstag zu beschließen. Wie ursprünglich gesund Stahl in Bezug auf kirchliche Verfassungsfragen stand, bezeichnet in der ersten Auflage seine Erklärung, dass jedesmal die nach den gegebenen Zuständen möglichst wahre und förderliche Form anzustreben, dass aber die Verfassung nicht das Wesen der Kirche sei, sondern der „Geist, der die Gemeinschaft erfüllt, und der Glaube, der in Wort und Tat bekannt wird. Wie es heißt: Salomo baute ihm ein Haus, aber der Allerhöchste wonet nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind". Ebenso einsichtig unterscheidet er in der zweiten Auflage S. 249 die göttliche Anordnung, die uns das allgemeine Prinzip und Element gebe, und die nähere Durchbildung, welche Sache der menschlichen Freiheit sei.

Hatte im großen und ganzen Stahl nicht allein von rationalistischer, sondern zum Teil auch von gläubiger Seite mit seinem Kirchenrecht eine bittere Aufnahme gefunden: mit Genugtuung meinte er gewaren zu können, wie im Laufe von zwanzig Jaren (gleichviel ob durch, ob nach seinem Buch) seine Anschauungen sich Ban gebrochen. Was er damals im Umrisse gezeichnet, gab er nun als eine durch und durch artikulirte Verfassungslehre. Die Anhänge über Rothes „Anfänge der Kirche" und Vinets „Freiheit des Cultus" vertauschte er in der neuen Auflage mit Verhandlungen, in denen er sich mit Höfling, Puchta und namentlich mit Richter auseinandersetzte.

Das letzte theologische Werk Stahls, wenn wir von der zweiten Auflage seines Kirchenrechts und den in das kirchliche Gebiet eingreifenden Vorlesungen „über die Parteien in Kirche und Stat" absehen, ist „die lutherische Kirche und die Union, eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage", ein Buch, das ominös genug das abweisende Wort Luthers beim Marburger Religionsgespräch — „ihr habt einen anderer Geist denn wir" — an seiner Stirne trägt. Dieser andere Geist soll der antimysteriöse Zug sein, der durch Zwingli und durch die ganze reformirte Kirche hindurchgehe, „jene Leugnung der gnadenvollen Kraft aller göttlichen Einrichtungen als Mittelursachen", die in der Lehre vom Sakrament und der Prädestination, in Kultus und Kirchenregiment der Reformirten gleichmäßig hervortrete und einer Einigung mit den Lutheranern für immer ein un-

bedingtes Hindernis entgegensetze. Ein Interesse an der Union hätten die Reformirten, die bei einer Union nur gewinnen könnten, d. h. erobern und das Lutherische wegzehren würden, ein Interesse ferner der Pietismus mit seiner relativen Gleichgültigkeit gegen Lehrunterschiede um der praktischen Interessen willen, ein Interesse einige Kirchenrechtslehrer, welche die Einheit der deutschen evangelischen Kirche als das Ursprüngliche darzulegen versuchten, vor allem die Vermittelungstheologie, die auf die Möglichkeit einer unbedingt reinen Lehre verzichtend und in der hl. Schrift selber, der Einheit des Glaubens unbeschadet, gegensätzliche Lehrtropen behauptend, die gesamte Kirchenlehre als in einem unaufhörlichen Flusse begriffen betrachte und den Schlüssel zur Verständigung der Schwesterkirche in dem „fundamental und nicht fundamental" gefunden zu haben wäne. Das Ware an der Union sei die innere Wertschätzung der Gemeinschaft überhaupt (!), die Würdigung der verschiedenen Eigentümlichkeiten vermöge eines für das Objektive allmählich gereiften historischen Sinnes, der evangelische Gedanke von der unsichtbaren Kirche, das Einstehen aller Kinder Gottes für die gemeinsamen Gnadengüter im Kampfe gegen Rationalismus, Pantheismus, Materialismus, das Wahre die große Tatsache, dass Gott in diesem Jarhundert gleichsam auf eine Weile von seiner bisherigen Fürung der Kirche abgebrochen und von Person zu Person in der Seele sich kundgegeben habe, unbekümmert um lutherisch oder reformirt! Die ware Katholizität aber habe an der Union nicht ihren Anfang, sondern ihr Gegenteil S. 466, die evangelische Allianz vollends sei dem interkonfessionellen Frieden so wenig förderlich, als die Jesuiten, warum überhaupt eine Einigung nur mit den Reformirten, warum nicht ebenso ein Bündnis mit den Gläubigen der römischen Katholiken?

Das Buch schließt mit einer Nutzanwendung auf die preußische Union. Im Jare 1817 sei hier eine Bekenntnisgemeinschaft beabsichtigt, 1834 das spezielle Bekenntnis wider freigegeben und gewärleistet worden. Einer Separation müsse man sich enthalten, damit die lutherische Kirche nicht auf Viele ihren Einfluss einbüße und damit nicht die Trennung zwischen Kirche und Stat gefördert werde, dringen auf eine itio in partes innerhalb des Kirchenregiments bei Bekenntnisfragen, falls sich nicht das Vollkommene, die Gliederung der Behörde in bekenntnismäßig gesonderte Senate erreichen lasse, dringen auf ein bestimmtes Ordinationsformular statt der vagen Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, dringen auf die agendarische Spendeformel und zwar als auf ein gutes Recht und nicht bloß als auf eine Vergünstigung, dringen und bestehen darauf, dass die Teilnahme der Reformirten am lutherischen Abendmal nur eine tatsächliche Gewärung, niemals einen grundsätzlichen Anspruch bedeute. Er gesteht zu, dass die Union, nachdem sie einen so langen Zeitraum tatsächlich bestanden habe, auch nach rechtlichen Grundsätzen nicht ignorirt werden könne, gleichwol habe die lutherische Kirche nicht durch einen Akt der Statsgewalt aufgehoben werden können. Er schließt mit einer Warnung an das preußische Königshaus, sich nicht durch Unionisiren viele treue Herzen seiner Untertanen zu entfremden, mit der Bitte an die Unionsfreunde, ihre der Rücksicht und Gewissensschonung bedürftigen lutherischen Brüder nicht mit einem Unionsideal, welches ja nicht auf einem Dogma, sondern nur auf der Überzeugung von der Angemessenheit einer kirchlichen Einrichtung beruhe, opfern zu wollen, mit der Forderung eines Rechts nicht allein für lutherisches Bekenntnis, sondern für lutherische Kirche!

Es ist hier nicht der Ort, in eine eingehende Besprechung des Stahlschen Buches über die Union einzutreten; Gegenschriften sind von Sack, von Thomas erschienen, jede von anderen Gesichtspunkten; im Grunde ist das frühere Julius Müllersche Werk „Die Union und ihr göttliches Recht" in den meisten Partieen von Stal unbesprochen, in fast jeder, wie uns scheint, unwiderlegt geblieben. Das πρῶτον ψεῦδος bei Stahl ist eine Überspannung des Gegensatzes zwischen Lutherisch und Reformirt, er unterschätzt die gemeinsame Wurzel in den großen Mysterien 1 Tim. 3, 16, sowie in den beiden reformatorischen Prinzipien, er steigert und überspannt die charismatische Charakterisirung zu einer unversönlichen Disse-

renz des Geiſtes und der Geiſter, er ruft zur Zeit und zur Unzeit ſeine myſteriſche und antimyſteriſche Unterſtellung an, z. B. will er ſchlechterdings nicht zugeſtehen, daſs Calvin die Gegenwart Chriſti im oder beim Abendmal lehre S. 87, die Behauptung einer beſtändigen Speiſung mit dem Leibe ſei bei Calvin nicht Ausfluſs einer myſtiſchen Anſchauung S. 95 — —, damit nur die Reformirten jedes myſtiſchen Odems beraubt und bar bleiben. Er begeht die Inkonſequenz in demſelben Augenblick, wo die „antimyſteriſche Lehre", dieſer Grundzug der reformirten Kirche, das bleibende Hindernis der Union ſein ſoll S. 409, nicht dieſen, ſondern die Gegenwart der Majeſtät Gottes in und mit ſeinem Worte, welches das Leben der Einzelnen und der Gemeinde erfülle, als den wirklichen Kern des reformirten Kirchentums darzuſtellen S. 419. Zwinglis Reformation ſei an erſter Stätte Verneinung S. 47, ihm ſei nicht aus eigenem religiöſen Bedürfnis, ſondern aus ſeinem Anſtoß am Katholizismus der Grundgedanke ſeines Syſtems von der Alleinurſächlichkeit Gottes entſprungen S. 34, ein Gedanke, der nur aus philoſophiſchen Begriffen geſchöpft ſei S. 36, S. 195, wärend doch nach Stahl S. 230 die Prädeſtination einen Riſs bis ins innerſte Centrum zwiſchen den beiden Kirchen bilden würde, ſobald man dieſelben als zwei philoſophiſche Syſteme betrachten müſste! Und wie ſoll man doch Stahl mit Stahl reimen, wenn S. 233 die Prädeſtinationslehre ein ſtärkeres Unionshindernis ſein ſoll, als der Gegenſatz im Sakrament, dagegen S. 360 nur als ein Accidenz der reformirten Kirche bezeichnet wird, das nach S. 409 ſo wenig zum Weſen des reformirten Bekenntniſſes gehöre, daſs man es reformirterſeits fallen laſſen könne, one deshalb — — die in den Sakramenten liegende tiefere Spaltung zu heilen! Das religiöſe Intereſſe der Prädeſtinationslehre entgeht ihm gänzlich. Luthers Stellung hierzu, wie ſie nicht bloß in der Schrift de servo arbitrio gezeichnet iſt, ignorirt er. Im ſchreiendſten Widerſpruche mit vielen Seiten ſeines Buches treibt ihn gelegentlich die zu viel beweiſende Konſequenzmacherei ſo weit, daſs er S. 65 den Gegenſatz der Konfeſſionen „aus einer verſchiedenen religiöſen Stellung der Seele" erlärt.

Stahl liebt den Bürgerkrieg nicht, aber er liebt die Union noch viel weniger; er ſpricht gelegentlich von Unterſcheidungslehren als „nicht in dem Grade grundlegend oder auf das Seelenheil bezüglich, wie es die Lehre von der Gottheit Chriſti und ſeiner Süne ſei" S. 410. 411, vergl. S. 365, S. 185, dabei verſpottet er dieſe altlutheriſche, von der Union zu ihrem Vorteil verwendete Unterſcheidung von fundamental und nicht fundamental mit der Frage, ob man danach, daſs Götz von Berlichingen mit Einer Hand, Franz von Sickingen mit Einem Beine habe auskommen können, etwa ein Militäraushebungsgeſetz erlaſſe. Als ob, was nicht in gleichem Maße grundlegend ſich erweiſe, deshalb für überflüſſig gelte, als ob der von Stahl angewendete Unterſchied von Religiös und Theologiſch nicht den engeren von fundamental und nichtfundamental bereits in in ſich befaſſe, als ob Lehrweiſen ſchon entgegengeſetzte Lehren ſeien! Wie und iſt der Umſtand, daſs die pietiſtiſche, das Eine was Not tut, treibende Bewegung one konfeſſionellen Charakter verlaufen, nicht für die Union entſcheidend?, iſt die Einigung von Heiden und Judenchriſten nicht ungleich küner geweſen, als die zwiſchen Lutheranern und Reformirten?, ſind die beiden letzteren durch Geburt und Anlagen nicht auf einander angewieſen?, iſt der Glaube an eine ideelle Einheit denkbar one jeden Verſuch einer Einigung! Stahl verkennt in den Erweckungen nach den Freiheitskriegen nicht die providentielle unirende Fürung S. 523, gleichwol verwirft er die Union „auch um der begleitenden Gefaren willen" — — abusus non tollit usum! Die Behauptung, daſs der praktiſche Erfolg der Union der Sieg der reformirten Kirche ſei, wird in concreto durch die Erfarungen der preußiſchen Landeskirche, die andere Behauptung von der Gleichgültigkeit und Vergleichgültigung der Union gegen die Lehre überhaupt durch Stahl ſelbſt widerlegt, der ein ganzes Kapitel der Beſprechung der Lehrunion der Konſenſustheologen widmet. Kann man es ehrlich nennen, wenn zur Verdächtigung der Konſenſustheologie den poſitiven Vertretern der Union, wie Nitzſch, Jul. Müller, ein ſchreiendes Abhängigkeitsverhältnis von rationaliſtiſch-pantheiſtiſcher Philoſophie,

von Schleiermacherſchen und — Hegelſchen Gedanken nachgeſagt und dann am Schluſſe der Polemik in einer gelegentlichen Anmerkung an Jul. Müller, auf den hauptſächlich exemplifizirt iſt, das Atteſt ausgeſtellt wird, „derſelbe habe wie wenige andere ſeinen Glauben an Gottes Wort durch unbedingte Unterwerfung unter dasſelbe und Vertretung ſeiner Gebote one Rückſicht auf die Zeitſtrömung und ihre Anfeindung bewart“?, vergl. S. 372 und 396. Und wenn das ganze Buch in eine praktiſche Anwendung auf die preußiſche Union münden will, wo bleibt die Richtigkeit des Schluſſes, wenn die Vorderſätze von der Verwerflichkeit der Union ſchon um der Prädeſtination willen auf eine Kirche nun einmal nicht paſſen, deren reformirtes Bekenntnis eben nur die confessio Sigismundi one Prädeſtination iſt? „Ein Keil in die preußiſche Union“, das ſollte Stahls Buch nach ſeiner eigenen Erklärung werden, und das Material war hart genug dazu und die Zuſpitzungen wirklich ſehr ſpitz, indes wird eher der Keil mürbe werden, als der Stamm, dem er gilt. Wiewol noch im Fluſſe begriffen, haben doch die bisherigen Bewegungen die an das Erſcheinen jenes Buches geknüpften Erwartungen nicht verwirklicht. Vielmehr wird fort und fort der warme Hauch, der auch Stahls Buch durchweht, ſobald er den Konſenſus treibt, die froſtige Stimmung dagegen, die ihn und ſeine Leſer befällt, wenn er künſtlich die Unterſchiede bis aufs äußerſte zu ſpannen ſucht, ein Zeugnis wider das erkältende, ja tötende Geſchäft ablegen, mit Gewalt einen gottgeeinten Bund löſen zu wollen. Wir können nicht Stahls Meinung teilen, die Luther in Marburg eben ſo groß findet, wie in Worms, wir halten es mit Merle d'Aubigné, der bei Gelegenheit des Berliner Kirchentages ausrief: „Die Hand, mit der Luther ſeine Wittenberger Konkordie unterſchrieb, war die Rechte, die, mit der er Zwingli in Marburg zurückwies, war die Linke!“

In Stahl — damit ſchließen wir die Charakteriſtik des Buches — ſtreitet ſich der Pfleger chriſtlicher Philoſophie, der S. IV es als ſein eigentlichſtes Fach betrachtet, „große geiſtige Konzeptionen in ihrem Centrum und in ihren Wirkungen klar zu machen“, mit dem Parteimann, der die großen Blicke in der Hitze des Streites einzubüßen Gefar läuft; es ſtreitet ſich der evangeliſche lebendige Chriſt, der „die weckende Predigt, das wundertätige Gebet, die treue Seelſorge, die Liebe, die das Verlorne ſucht, die Heiligung, die durch ihr Beiſpiel hinreißt, noch wertvoller und für die Gewinnung der entfremdeten Maſſen nötiger findet, als das lutheriſche Kirchentum“ S. VI, mit dem Juriſten, der für das Inſtitut der Kirche ängſtlich nach einer Rechtsbaſis ſucht und ſich der lutheriſchen Kirche wie ein Advokat plaidirend annimmt; es ſtreitet ſich der Mann der Praxis, der ſonſt mit allen Poſitiven zuſammen S. IV gegen Rationalismus, Pantheismus, Liberalismus und Demokratismus ein Vorkämpfer geweſen, mit dem Mann der Studirſtube, der ſich ſelbſt im eigenen Netze grauer Theorieen verwickelt und fängt und ſeine alten Mitkämpfer nicht mehr erkennt noch erreicht, ja dem das Beſſere des Guten feind wird; es ſtreitet ſich der große Hiſtoriker und Kirchenrechtslehrer voll Wiſſens und Könnens mit dem Theologen, der ſich bei der Prädeſtinationslehre auf Philippis, beim Abendmal auf Rückerts Exegeſe beruft (auf jenen, weil er — ein Lutheraner iſt, auf dieſen, weil er — Paulum zum Lutheraner macht) und dem verhängnisvolle Irrtümer begegnen, z. B. S. 143 die Verwechſelung von *σῶμα πνευματικόν* und *ψυχικόν*, die Trennung der Abendmalsverheißung von der evangeliſchen überhaupt S. 153. 154, vergleiche mit S. 126, die widerſpruchsvollen Ausſagen über die Stellung der Reformirten zur menſchlichen Natur Chriſti, vergleiche S. 177 und 139, ebenſo über das Verhältnis von Wort, heiligem Geiſt und Glauben vergl. S. 151. 141. 97, über die Verwandtſchaft der Reformirten mit dem Baptismus vergleiche S. 55 und 73 u. ſ. f.

Die bisherige Darlegung hat bereits ergeben, daſs Stahl, wiewol dreißig Jare ſeines öffentlichen Lebens hindurch in der Subſtanz ſeiner Überzeugungen immer derſelbe, doch nicht von Einſeitigkeiten, Zuſpitzungen und Überſpannungen frei geblieben iſt, die ſich formell mit aus ſeinen parlamentariſchen Kämpfen, an erſter Stelle aus ſeiner Luſt an pointirter Gegenüberſtellung vermeinter oder wirk-

licher Gegensätze, — materiell aus der Sehnsucht nach Sicherung des kirchlichen und statlichen Bestandes angesichts der 1848er Revolution erklären, die aber oft mit seiner ursprünglich milden und evangelischen Persönlichkeit auffallend kontrastiren. Denn so scharfgeschnitten sein Gesicht, so blitzend sein Auge, so scharf und bestimmt sein Wort, so war doch in Stahls Seele (wie in seinem Körperbau) etwas Zartes, Mildes. Demut rühmen ihm Freunde und Gegner nach. „Niemals", sagt sein vieljähriger Freund v. Gerlach in einer Gedächtnisrede (Berlin 1862, Heinicke), „habe ich mitten in den Parteikämpfen Bitterkeit oder persönliche Gereiztheit an ihm wargenommen. Seine Haltung war mitten im Glanz der Welt, mitten unter den Schlangenwindungen der politischen Parteikämpfe frei, fest, edel. Die höchsten Ideale des Rechts und der Freiheit, Glauben und Einigkeit erfüllten seine Seele". Ein hingebungsvoller Freund den Freunden (s. z. B. den schönen Nachruf an seinen ihm vorangegangenen Freund und Kampfgenossen Hermann v. Rotenhan), mit seiner Gattin in der glücklichsten Ehe lebend, seinem Könige mit hoher Begeisterung zugetan, der Kirche treues Glied, gegen Notleidende barmherzig, selber so uneigennützig, dass er bei seinem mäßigen Professorengehalte drei mühevolle Ehrenämter one jede Vergütung übernahm, jüngeren Männern der Wissenschaft ein anregender Fürer und treuer Berater, — so steht Stahls Bild als ein durchaus edles im Gedächtnis der deutschen evangelischen Kirche. Wir stehen noch zu sehr unter dem Einfluss der Strömungen, die ihn trugen und die er zu leiten versuchte, als dass wie von seiner Persönlichkeit, so ein gleich abgeschlossenes Bild von seiner Wirksamkeit bereits gelingen könnte. Diese Skizze bittet deshalb um besondere Nachsicht, sie ist in dem Bewusstsein entworfen, dass sie einem großen Toten gilt, der nach verschiedenen Seiten unter uns fortleben und fortwirken soll.

Außer den Schriften, die an ihrem Orte genannt sind, waren gütige mündliche Mitteilungen seitens der Witwe Stahls sowie die kirchlichen und politischen Blätter aus den vierziger und fünfziger Jaren meine Quelle. Vgl. auch Groen van Prinsterer, ter nagedachtenis van Stahl, Haag. **Rudolf Kögel.**

Stancarus (Stancaro), Franz, aus Mantua, ein Mitglied der italienischen Emigration im Reformationsjarhundert, hat in scheinbarem Gegensatz gegen seine Genossen, welche die Träger des Unitarismus waren, doch im wesentlichen dieselben Interessen wie sie vertreten und damit eine gewisse Bedeutung für die Dogmengeschichte gewonnen.

Was seine äußeren Lebensumstände betrifft, so sind seine früheren Schicksale wärend seines Aufenthaltes in seinem Vaterlande ziemlich dunkel. Nach den Angaben über sein Alter bei seinem Tode, die wir bei Regenvolscius (historia ecclesiae Slavonicae lib. I, 84), Hartknoch (preußische Kirchengeschichte I, S. 342), Lätus (comp. hist. univers. p. 411), Bayle (dictionnaire tit. Stancarus) finden, müsste er etwa 1501 geboren sein. Nach Schlüsselburg (catalogus haereticorum tom. IX, p. 38) hielt er sich in einem Kloster auf, one dass uns gesagt würde, welchem Orden er angehörte. Jedenfalls scheint seine Vorbildung nicht wie bei der Mehrzal seiner Genossen ursprünglich eine mehr humanistische gewesen zu sein. Vielmehr macht er seine spezifisch theologische Bildung, seine Kenntnis der Scholastiker, wie auch der hebräischen und chaldäischen Sprache mit Ostentation geltend. Auch seine Methode erinnert noch vielfach an die Scholastik. Er beginnt z. B. sein Werk de Trinitate mit Definitionen ganz abstrakter Begriffe, um daraus dann Schlüsse zu ziehen. Aristoteles ist ihm Autorität wie der magister sententiarum. Es wäre um so mehr von Wichtigkeit, auch für die Beurteilung seiner späteren Aufstellungen, wenn sich irgendwie erkennen ließe, was ihn zum Bruch mit der alten Kirche veranlasste. Nach Bock (historia Antitrinitariorum II, p. 548) stand Stancarus mit dem Kreis von Reformationsfreunden in Verbindung, der sich in Vicenza gesammelt hatte und zu welchem auch die späteren Unitarier gehörten. Mit den letzteren entwich auch er in die Schweiz beim Beginn der Verfolgung unter Papst Paul III. Im Jare 1543 finden wir ihn nach de Porta (historia reformationis Raeticae p. 89) in Chiavenna, 1546 in Basel,

wo er eine hebräiſche Grammatik und andere Schriften herausgibt. Von jetzt an nimmt ſein Leben den Charakter der Unſtätigkeit an, welcher jenen italieniſchen Flüchtlingen ſo eigentümlich iſt. Seinen Querzügen, welche ihn über Krakau nach Königsberg füren, von dort über Frankfurt a. O. wider nach Polen, dann nach Siebenbürgen, wo er mit Davidis in Verkehr und Kampf tritt (Salig, Vollſt. Hiſtorie der Augsburgiſchen Confeſſion II, 833 ff.; Bock a. a. O. I, S. 239), bis er ſchließlich wider in Polen ſeine Wirkſamkeit beſchließt, können wir im einzelnen ſchwer genau folgen, da die Berichterſtatter über ihn zum Teil ſelbſt nicht immer im Einklang ſich befinden. Von Bedeutung wurde zunächſt für ihn ſein Aufenthalt in Königsberg, wohin er in die Stelle eines Profeſſors der Theologie und hebräiſchen Sprache berufen wurde, 8 Mai 1551 (Hartknoch a. a. O. S. 333). Man ſcheint in dem Fremdling einen Mann geſucht zu haben, der unter den eben in der Blüte ſtehenden oſiandriſtiſchen Streitigkeiten einen unparteiiſchen, unbefangenen Standpunkt einnehme. Allein in dieſer Beziehung hatte man ſich bitter getäuſcht. Stancarus war zu ſehr durchdrungen von ſeiner theologiſchen Bedeutung, als daſs er nicht ſofort hätte verſuchen ſollen, durch ſein Eintreten der Gegenpartei gegen den mächtigen Hofprediger das Übergewicht zu geben. Er ſtellte der Behauptung Oſianders, daſs Chriſtus unſere Gerechtigkeit ſei nach ſeiner göttlichen Natur, die andere entgegen, daſs Chriſtus Mittler ſei nur nach ſeiner menſchlichen. Freilich dieſe Theſe traf eigentlich den Streitpunkt gar nicht. Es handelte ſich Oſiandern gegenüber ja gar nicht um das Dogma von der Erlöſung, ſondern von der Rechtfertigung. Das religiöſe Intereſſe, das der Behauptung Oſianders zu Grunde lag, war Stancarus unverſtändlich. Nirgends tritt uns in ſeinen Schriften eine Rückſichtnahme auf das ſubjektive Heilsleben entgegen, ſein Sinnen iſt durchaus auf die theoretiſchen Probleme gerichtet, welche die Trinitätslehre und Chriſtologie darbot. Die übrigen Gegner Oſianders mochten ihm denn auch zu fülen geben, daſs ſeine Bundesgenoſſenſchaft ihnen wenig willkommen ſei. Schon am 23. Aug. desſelben Jares fordert er denn ſeine Entlaſſung in einem Schreiben an den Herzog, von dem Salig (a. a. O. S. 964) urteilt: „ein ſolches trotziges Schreiben an einen Fürſten wird wol nicht leicht Jemand geleſen haben". — Stancarus wandte ſich nach Frankfurt a. O., wo er die gleiche Stellung wie in Königsberg erhielt. Allein ſeine Schrift Apologia contra Osiandrum trug den Streit auch auf dieſen neuen Schauplatz über. In Musculus fand er einen Gegner. Da der Kurfürſt von Brandenburg einſchritt und Bugenhagen und Melanchthon zu Hilfe rief, welcher letztere eine responsio de controversiis Stancari scripta 1553 erließ, ſo war des Bleibens für dieſen Mann auch in Frankfurt nicht lange. Er begab ſich nun nach Pinczov zu dem Magnaten Olesnitzki, wo er im Sinne der Schweizer reformatoriſch tätig war (Lubieniecii historia reformationis Poloniae 2, 6 p. 116 sq.). Dieſe Tätigkeit wurde aber durch Einſchreiten von anderer Seite her unterbrochen, er zog ſich nun nach Großpolen zu dem Grafen Oſtrorog zurück und da ſein eigentümlicher Lehrſatz auch hier Anſtoß erregte, ſo begab er ſich nach Ungarn und Siebenbürgen. Bei ſeiner Rückkehr nach Pinczov 1558 traf er nun den Kreis von Landsleuten, in denen wir die Anfänger des polniſchen Unitarismus zu ſuchen haben, vor Allem den ehemaligen Franziskaner Lismanini und den G. Blandrata (ſ. Heberle, Tübinger Zeitſchrift, 1840, S. 116 ff.). Lismanini hatte ſchon infolge der früheren Verhandlungen mit Stancarus auf einer Synode in Slomnicki 1554 Gutachten von Petrus Martyr und Bullinger in Zürich über die Frage, ob Chriſtus nur nach ſeiner menſchlichen Natur Mittler ſei, eingeholt. Als daher nach des Stancarus Rückkehr die Frage auf einer Synode in Pinczov ſofort wider zur Verhandlung kam (Lub. a. a. O. S. 117; Bock a. a. O. S. 473), ſo wurde der Streit bald wider über die polniſche Grenze hinausgetragen, um ſo mehr, als Stancarus eine dialektiſche Gewandtheit entwickelte, welche ſeinen Gegnern den Triumph nicht leicht machte. Vergebens wurde Synode auf Synode gehalten. Die wichtigſte wider in Pinczov 1559 (Lub. a. a. O. S. 148), wo die Ketzernamen des Arius und Sabellius von den beiden Parteien gegen einander ausgeſpielt wurden. Der Superintendent von Kleinpolen Felix Cruciger

mußte wider die Hilfe von Zürich und Genf in Anſpruch nehmen. Calvin, der wol fülte, wie er hier vor einem ſchweren Dilemma ſtehe, wie der drohende Unitarismus eines Blandrata aus einer Verwerfung des Satzes des Stancarus ebenſo Vorteil ziehen werde, wie eine Billigung desſelben den onehin gegen Genf erhobenen Vorwurf des Neſtorianismus bekräftigen müſste, antwortete in einem Reſponſum der Genfer Kirche (tractatus theol. p. 682) und in einem weiteren Schreiben one Datum (epistolae et responsa p. 290). Die Züricher antworteten in zwei Schreiben, einem an Cruciger vom 27. Mai 1560 und einem an etliche polniſche Magnaten, März 1561 (Schlüſſelburg a. a. O. S. 184—192 bez. 225). Stancarus, der ſich unterdeſſen zu dem Magnaten Stadnicius von Dubietzk zurückgezogen hatte, ſchrieb dagegen ſeine Schrift: de Trinitate et Mediatore Domini nostri Jesu Christi adversus H. Bullingerum 1561. Durch Joſias Simler ließen die Züricher 1563 eine responsio ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum ausgehen. Lismanini und Statorius ſchrieben gleichfalls gegen ihn, letzterer 1561, erſterer 1563 (Sandii bibl. p. 35. 47, vgl. Bock a. a. O. I, S. 916 ff.). Stancarus wandte ſich gegen ſeine antitrinitariſchen Landsleute noch in zwei weiteren Schriften: de Trinitate et Unitate Dei, 1567, dem Magnaten Peter Zborovius gewidmet und in einer kürzeren: libri duo von 1568. Damit ſcheint das Intereſſe denn aber auch ſich erſchöpft zu haben. Er fand etliche Anhänger, beſonders den Andreas Fricius (Lub. a. a. O. I, 1 S. 19). Noch 1570 iſt von einem Vermittlungsprojekt die Rede (Salig a. a. O. S. 713 u. 733 f.). Aber der Streit erloſch doch, wie es ſcheint, noch ehe Stancarus 1574 in Stobnitz bei dem genannten Zborovius ſtarb.

Es iſt bereits darauf hingewieſen worden, daſs das Intereſſe, von dem Stancarus bei Aufſtellung ſeiner dogmatiſchen Behauptung, die ſo viel Staub aufwirbelte, bewegt war, ſo weit wir ſehen können, kein ſpezifiſch religiöſes war. In keiner ſeiner Schriften begegnet uns ein Klang einer wärmeren Herzensteilnahme. Wenn er ſchmäht, und er tut das reichlich (ſ. die Zuſammenſtellung von Schimpfreden in Simlers responsio p. 46), ſo erſcheint es nicht als der Erguſs eines in ſeinen heiligſten Überzeugungen gekränkten Gemüts, ſondern eines übereizten Selbſtbewuſstſeins, das durchaus Recht haben und die Tragweite der eigenen Behauptungen möglichſt hoch taxirt wiſſen will. Neben einer Sammlung von Ketzernamen, die er ſeinen Gegnern an den Kopf wirft, ſind es darum vor Allem abſchätzige Urteile über die Geiſteskräfte und die Kenntniſſe dieſer Gegner, die er in der derbſten Weiſe über ſie ausgießt. Auch in der Art, wie er den Petrus Lombardus, in dem er einen Gewärsmann für ſeine Behauptung gefunden hatte, über alle Gebür lobt, ihn für den größten Theologen erklärt neben den h. Schriftſtellern, der mehr wert ſei als 100 Luther, 200 Melanchthone, 300 Bullinger, 400 Peter Martyrs, 500 Calvine, in denen allen man, wenn man ſie im Mörſer zerſtieße, keine Unze wahrer Theologie finden würde (Simler a. a. O. S. 44$_b$) zeigt ſich eine Neigung zu Paradoxieen, wie ſie nur die Eitelkeit einzugeben pflegt. Die letztere Eigenſchaft des Mannes würde es uns auch begreiflich machen, wenn derſelbe einer auffälligen Wendung eines an ſich nicht unrichtigen Gedankens eine mehr als billige Wichtigkeit beigelegt, und ſo die Gegner verfürt hätte, mit allem Eifer einen Kampf aufzunehmen, der ſich bei genauerem Betracht als bloße Logomachie erweiſt. Dies iſt die Auffaſſung, welche Planck (Geſch. des prot. Lehrbegriffs 4, S. 454 ff.) geltend machte. Allein dieſer Anſicht könnte höchſtens in einer Richtung beigeſtimmt werden, welche Planck am wenigſten im Auge hatte. Den Unitariern gegenüber, könnte man ſagen, habe Stancarus nur einen Wortſtreit gefürt, der der Orthodoxen gegen ihn war ein ſolcher nicht.

In der Tat, ſo heftig ſich St. gegen einen Gentilis, Lismanini, Blandrata ereifert, die Extreme des Sabellianismus und Arianismus berüren ſich doch merkwürdig. Indem Stancarus den Gedanken der Homouſie in ſeinen letzten Konſequenzen geltend zu machen ſucht, hebt er faktiſch die Menſchwerdung auf. In ſeiner Schrift: de Trinitate geht er von einem Gottesbegriff aus, der ſo abſtrakt iſt, daſs ein konſequentes Denken auf pantheiſtiſche Konſequenzen kommen zu müſſen ſcheint (cf. F. C. 4^a), wie denn ſeine Unterſcheidung von natura naturans

und natura naturata an Scotus Erigena anklingt. Dieſes göttliche Weſen kommt nun den drei Perſonen in ganz gleicher Weiſe zu. Die eine essentia oder substantia iſt simplicissima, indivisibilis, maxime propria, non specifica aut generica immutabilis, immultiplicabilis, incorruptibilis, una tantum numero. Daher folgt, daſs die 3 Perſonen der Eine Gott ſind (a. a. O. B 4, a). Der Begriff der Perſon in ſeiner Anwendung auf die Gottheit läſst ſich nicht weiter erklären. Stancarus nimmt dieſe Unterſchiede von Vater, Son und Geiſt einfach als gegebene auf. Er ſucht ſie nicht aus dem Weſen Gottes abzuleiten. Sein Beſtreben iſt nur darauf gerichtet, zu zeigen, daſs, abgeſehen von den Proprietäten der einzelnen Perſonen der paternitas, filiatio, Spiratio passiva, dieſelben in ihrem Sein und Wirken ſchlechterdings identiſch ſeien. Da aber dieſe Proprietäten für das innere Leben der Gottheit keinerlei Bedeutung haben und die opera ad extra ſchlechthin gleicherweiſe von dem Deus Trinitas ausgehen, ſo iſt nicht mehr abzuſehen, welche Bedeutung die Trinität überhaupt für das religiöſe Bewuſstſein haben ſoll. Wenn exceptis vocabulis, quae proprietatem personarum indicant (ſo wird ſtatt indurant zu leſen ſein) quicquid de una persona dicitur, de tribus dignissime potest intelligi (a. a. O. F. O. 2, 1), ſo iſt damit eigentlich ausgeſprochen, daſs die trinitariſchen Unterſchiede in Warheit keine realen ſeien. Die Konſequenz für die Chriſtologie iſt dann, daſs die Menſchwerdung Tat der geſamten Trinität iſt. Nur die menſchliche Natur in dem Gottmenſchen iſt geſandt. Die göttliche iſt die ſendende (a. a. O. F. Hh. 2, 1), ja wenn Chriſtus Joh. 14 ſagt, daſs der Vater kommen werde, um in den Gläubigen zu wonen, ſo könnte man nach St. folgerichtig auch ſagen, daſs der Vater geſandt ſei. So iſt denn die incarnatio im aktiven Sinn Tat der Dreieinigkeit, wenn auch der Son allein Menſch geworden iſt (a. a. O. F. Kh. 3, 2). Warum es gerade der Son war, der die menſchliche Natur angenommen hat, dies wird nicht weiter erklärt. Dies iſt ebenſo als einfache poſitive Offenbarung hinzunehmen, wie die Dreiheit der Perſonen. Ausdrücklich aber leugnet er, daſs die Subſtanz des Sones, die ſo ſchlechterdings keine andere iſt, als die der Trinität überhaupt, ſich mit der Menſchheit verbunden habe. One Weiteres ſtellt er die incarnatio mit der Erſcheinung des Geiſtes in der Geſtalt der Taube zuſammen. Es handelt ſich um eine bloße Manifeſtation, bei welcher die Trinität unvermindert auch außerhalb des Gottmenſchen vorhanden iſt (F. J i 2, 1 ff.).

Es iſt klar, daſs wir damit denn auch zu einem neſtorianiſchen Dualismus in Chriſto gedrängt ſind, der die unio personalis, welche Stancarus feſthalten will, völlig entwerten muſs. Kann er uns nicht erklären, was die trinitariſche Perſon für eine Bedeutung haben ſoll, ſo bleibt auch der Begriff Perſon in ſeiner Anwendung auf den Gottmenſchen völlig inhaltsleer — von irgend welcher realen Idiomenkommunikation kann nicht die Rede ſein. Die zwei Naturen ſind in der Tat zwei ſelbſtändige Weſen, die nur durch den nicht weiter erklärbaren Begriff der Perſon mit einander verknüpft ſind. Hieraus ergibt ſich nun, welchen Sinn die Behauptung des Stancarus hatte, daſs Chriſtus nur nach ſeiner menſchlichen Natur Mittler ſei. Schon das iſt bezeichnend, daſs Stancarus den Namen Chriſtus überhaupt nur auf die menſchliche Natur bezogen wiſſen will, wogegen Jeſus die göttliche bezeichnen ſoll. Wärend die Worte: Vater, Son und Geiſt nur einen Namen bezeichnen ſollen, weil nur eine Subſtanz, trägt dagegen jede der beiden in der Perſon des incarnirten Sones verbundenen Naturen ihren eigenen Namen (a. a. O. F. S. 3, 1 ff.). Soferne nun doch Chriſtus der Ausdruck für die ganze Berufsſtellung dieſes incarnirten Sones iſt, wird damit dieſe ganze Berufstätigkeit auf die menſchliche Seite übergetragen. In der Tat wird zum Mittlergeſchäfte auch überhaupt alles Tun des incarnirten Gottesſones gerechnet, das docere ſo gut als das satisfacere. Wenn die mittleriſche Tätigkeit der göttlichen Natur bezw. die Beteiligung der letzteren an dieſer Tätigkeit verworfen wurde, weil dadurch die divinitas in servilem conditionem herabgedrückt werde, ſo iſt ja klar, daſs mit dieſer Einwendung die Menſchwerdung ſelbſt geleugnet wird im Prinzip, noch mehr, wenn behauptet wird, daſs damit die Perſonen in der Trinität getrennt werden, dann ſind die Konſequenzen der as-

sumptio durch den Son negirt, denn diese assumptio, wenn sie ernst gemeint sein soll, wäre ja doch immer auch eine personalis operatio. Umgekehrt wie Stancarus mit Vorliebe die Einwendung macht, dass, eine solche Beteiligung der göttlichen Natur vorausgesetzt, der Son sein eigener Mittler werde, ist ja klar, dass diese menschliche Natur als Subjekt gedacht ist, das in persönlicher Selbständigkeit dieser mit der eigenen Person doch verbundenen göttlichen Natur gegenüber gedacht wird, wie denn ja auch Stancarus, freilich im Anschluss an die kirchlichen Lehrbestimmungen, die beiden Willen in dem Gottmenschen betont und unabhängig von einander wirken lässt. Damit hat er denn deutlich genug die persönliche Einheit durchschnitten. Ist endlich die Zurückführung der mittlerischen Wirksamkeit auf beide Naturen nach seiner Ansicht eine Vermischung der letzteren unter einander, so ist damit auch ausdrücklich ausgesprochen, dass die Naturen in Warheit Personen sind (cf. die Zusammenstellung der vier Argumente des Stancarus bei Simler a. a. O. S. 6). Freilich will er doch wider nicht schlechthin eine Mitwirkung der göttlichen Natur ausschließen, da ja sonst allzu klar der ganze Wert der Menschwerdung aufgehoben wäre. Allein diese Mitwirkung besteht doch nur darin, dass die ganze Trinität autor unseres Heils ist, der Mensch Christus aber das Organ und der Mittler, durch welchen die Trinität uns erlöst (de Trin. F. T. 2, b). In diesem homo Christus hat sich die Konsequenz vollends völlig verraten. Die Gottmenschheit wird zur Wirkung der Trinität, welche nur der Name für den einheitlichen Gott ist, auf den Menschen Christus.

Man kann sich nur wundern, dass die Gegner des Mannes so schwer sich gegen Aufstellungen behaupten konnten, die so offensichtlich das ganze Interesse, von dem aus überhaupt die Trinitätslehre und Christologie konstruirt war, durchschnitten, welche die ganze Menschwerdung zum inhaltsleeren, in sich schlechthin widerspruchsvollen Worte machten, das lediglich auf Grund kirchlicher, durch die künste Exegese gestützter Bestimmungen hin festgehalten wurde. Abgesehen davon, dass ja freilich durch die von Stancarus gezogenen Konsequenzen der Widerspruch an die Oberfläche trat, den die alte Kirche bei Abschluss ihrer trinitarischen und christologischen Bestimmungen nicht zu überwinden vermocht hatte, hatte diese Unbeholfenheit der Gegner des Stancarus ihren Grund darin, dass dieselben ihrerseits die Prämissen desselben teilten. Der abstrakte Gottesbegriff war ja den unitarisch gerichteten Landsleuten mit ihm gemein, aber sie waren von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers ausgegangen und hatten nun einen Weg gesucht, wie sie diese geschichtliche Erscheinung mit diesem abstrakten Gottesbegriff in Verbindung bringen könnten. Indem Stancarus vom Gottesbegriff ausging und die kirchliche Trinitätslehre gewissermaßen aushöhlte, zwang er damit auch diese Unitarier, die ihm gegenüberstanden, Farbe zu bekennen, die Konsequenz auch ihrerseits nun in anderer Richtung zu ziehen. Die Genfer und Züricher Theologen aber hatten das Gefül, dass der Nestorianismus, dessen sie von lutherischer Seite aus beschuldigt wurden, in dieser Behauptung des Stancarus allerdings als Konsequenz aus ihren Prämissen sich darstelle (cf. die Klage Simlers bezw. der polnischen fratres, Stancarus abuti testimoniis nostrorum hominum, d. h. der reformirten Theologen). Deswegen verteidigten sie sich so energisch dagegen. Es war nicht nur zufällig, dass dieser italienisch-polnische Unitarismus und Nestorianismus gerade auf reformirtem Boden sich so gefahrdrohend entwickelte, und darin möchten wir eben die dogmengeschichtliche Bedeutung dieses stancaristischen Streites sehen, dass er allseitig Konsequenzen aufzeigte, welche bei der Fundamentirung der trinitarischen und christologischen Dogmen in der bisherigen kirchlichen Entwickelung übersehen waren und welche die Behandlung derselben durch die schweizerischen Theologen nur noch mehr begünstigte. Man darf vielleicht sagen: die Lehre des Stancarus bezeichnet den Punkt, auf dem die große trinitarische Bewegung, ihren Kreislauf vollendend, in sich selbst zurückkehrt und wider beim reinsten Ebionitismus anlangt.

Der lutherische Versuch, die Christologie durch nähere Ausfürung der Idiomenkommunikation fortzubilden, fand solchen unitarischen und nestorianischen Konsequenzen gegenüber seine Rechtfertigung und erwies sich auch als wirklich wert-

volle Basis des Kampfes. Außer Melanchthon in der erwänten responsio vom Jare 1553 haben nachträglich Wigand in einer Schrift de Stancarismo 1585 und Schlüsselburg in seinem catalogus haereticorum vom lutherischen Standpunkte aus sich mit der Widerlegung dieser Häresie befasst.

Die Nachrichten über den äußeren Lebensgang des Stancarus verdanken wir den bereits im Texte angefürten Werken von Lubieniecci, Regenvolscius, Bayle, Hartknoch, Bock, Salig. Schlüsselburg gibt hauptsächlich aus den Schriften des Stancarus Mitteilungen, wie wir solche auch aus den gleichzeitigen Gegenschriften, namentlich aus Simler empfangen. Zu diesen Gegenschriften ist auch noch des Orichovius Chimaera zu rechnen. Ein Verzeichnis seiner Schriften bei Salig a. a. O. S. 714 und in Gesners Bibliotheca. Zur Würdigung des Standpunktes s. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten IV, S. 171 ff.; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs IV, S. 449 ff.; Heberle, Tüb. Zeitschrift 1840, S. 142 ff.; Dorner, Christologie II, 589 f.; Thomasius, Dogmengesch. II, 267 ff.

D. H. Schmidt.

Stand, doppelter Christi. Die Erkenntnis der Apostel von der einzigartigen Gottessonschaft Jesu von Nazareth fand ihre Gewär in der Anschauung des Verherrlichten. Die Auferstehung war für sie die Offenbarung des eigentlichen Wesens dieses in seiner Lebensentwickelung auf der Welt so völlig verkannten Menschensones und in der δόξα, welche nun ihn umstralte, konnten sie schließlich nur die Widerherstellung einer Zuständlichkeit sehen, die schon vor der irdischen Lebensentwicklung ihm eignete. Gerade an diese tatsächliche Erfarung des Gegensatzes, in welchem der Mensch, dessen Lebenszeugen sie waren, sich befand zu der Herrlichkeit seiner gottgleichen Existenz, zu welcher sie nun aufschauten, knüpfte sich das Problem, an dessen Lösung die Christologie arbeitete. Die Möglichkeit dieser zweifachen Zuständlichkeit sollte aus der Doppelheit seines Wesens erklärt werden. Indem man nun aber zunächst das Verhältnis dieses Wesens zu Gott festzustellen suchte und dann dazu überging, die beiden Seiten dieses Wesens mit einander zu vergleichen und die Möglichkeit ihres Zusammenseins zu erörtern, verlor man zunächst die Rücksicht auf die Unterschiede dieser Zustände außer Augen. — Die letzteren kamen nur gelegentlich zur Sprache, sofern es sich darum handelte, die Lösungsversuche an einzelnen Punkten des Lebens Jesu zu exemplifiziren. Es war namentlich die antiochenische Schule, welche durch Bezugnahme auf die geschichtliche Erscheinungsform des Logos ihre Auffassung von der Verbindung des letzteren mit dem menschlichen Wesen zu stützen suchte. Der Doketismus, der diese ganze geschichtliche Erscheinung des Herrn, welche die Apostel bezeugten, zum bloßen Scheine, zur bloß wesenlosen Hülle machte, stand ja drohend vor der Kirche und nötigte sie doch immer wider, ihre Formeln auch einigermaßen an der Aufgabe zu messen, von welcher die Christologie ausgegangen war, an der Aufgabe, die Möglichkeit dieser verschiedenen Zustände bei einer und derselben Person zu erklären. Trotz der Entscheidung zu Chalcedon wird man nicht leugnen können, dass schließlich die christologischen Kämpfe einigermaßen versumpften und doch nicht ganz zu einem wirklich sicheren Abschluss gelangten; zeigte doch in der dogmatisch unfruchtbarsten Zeit der Kirche der Adoptianismus, dass die alte Kirche einen ganz sicheren Kanon eigentlich noch nicht gefunden hatte. Güder hat in seiner Bearbeitung dieses Artikels in der ersten Auflage der Ansicht Schneckenburgers sich angeschlossen, dass durch die mittelalterliche Christologie ein monophysitischer Zug, eine Neigung zum Doketismus gehe. Es ist nur fraglich, ob man das so unbedingt sagen kann. Der konsequente Nestorianismus und der Monophysitismus haben, wie alle Extreme, einen Punkt, an dem sie sich berüren, und die Entscheidung, ob dieser Punkt von der einen oder anderen Seite aus erreicht wurde, kann daher erst mit Zuhilfenahme weiterer Voraussetzungen entschieden werden. Dass in der griechischen Kirche ein solcher Zug zum Monophysitismus herrschte, scheint allerdings unverkennbar. In dem Maße als die Bedeutung des geschichtlichen Tuns Jesu, also seiner irdisch menschlichen Zuständlichkeit gegen die der Offenbarung bezw. der

mystischen Erneuerung menschlicher Natur durch die Gottheit, also gegen den Gedanken der Einwirkung der göttlichen Natur auf die menschliche zurücktrat, in demselben Maße musste die menschliche Natur zu etwas Gleichgültigem werden. Im Abendland dagegen wurde doch die geschichtliche Gründung der Kirche von Anfang an höher gewertet, daher machte sich doch auch ein Zug zu höherer Wertung der menschlichen Natur geltend. Die vom Abendland auferlegte chalcedonensische Formel war doch mehr gegen den Monophysitismus gerichtet als gegen den Nestorianismus, im monotheletischen Streit war es wider die abendländische Kirche, welche schließlich zu Gunsten der nestorianisirenden Ansicht entschieden hat. Allerdings hat die wachsende Vergöttlichung der präsenten Macht der Hierarchie auch den Gedanken der geschichtlichen Gründung derselben in den Hintergrund gedrängt. Die mittelalterliche Kirche vergaß über der Gottesmacht des erhöheten Christus, welche sich fortgehend durch die Hierarchie vermittelte, die geschichtliche Erscheinung desselben. Der Gottmensch stand vor der Volksanschauung nur als der „Herrgott", der seine menschliche Vergangenheit völlig vergessen hatte. Aber wenn in Maria die Apotheose der Kirche selbst sich diesem „Herrgott" zur Seite stellte, so zeigte sich deutlich, welches Interesse doch hier für den menschlichen Faktor der Erlösung vorlag. Es waren nur äußerlich in besonderen Personen phantastisch neben einandergestellt die Faktoren, deren unmittelbare innere Einheit im Gottmenschen vorausgesetzt wurde. Dieser Dualismus der Volksphantasie war doch nur der Reflex derselben Anschauung, welche die großen Scholastiker vertraten. Es ist die schroffe, unüberbrückbare Scheidung des Unendlichen und Endlichen, der abstrakte Gottesbegriff, welcher bei dem Lombarden, wie bei Thomas und Duns eine eigentliche Menschwerdung unmöglich macht. Und dies ist eben der Punkt, in dem Monophysitismus und Nestorianismus sich berüren. Die Konsequenz kann entweder sein, dass dann bei der Berürung des Menschlichen und Göttlichen das erstere völlig untergeht, zum bloßen Schein wird, oder eben in seiner Sprödigkeit sich erhielt und nur Wirkungen von Außen her zuläßt seitens des Göttlichen. Nun liegt für die genannten Scholastiker die Konsequenz offenbar in der letzteren Richtung. Wenn man bei dem Lombarden noch daran zweifeln konnte (cf. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, S. 373 ff.), obgleich Dorner mit Recht auf die Verwandtschaft mit den Antiochenern hinweist (a. a. O. S. 385), so scheint die nestorianische Konsequenz noch deutlicher bei Thomas und Duns hervorzubrechen. Obgleich ersterer bei der Erklärung der irdisch menschlichen Zuständlichkeit des Herrn freilich auf Sätze kommt, welche den Doketismus begünstigen können (Dorner a. a. O. S. 406. 407; Schneckenburger, Lehre vom doppelten Stand Christi, S. 3 Anmerk.), so ist die menschliche Natur trotz ihrer Anhypostasie doch wider als etwas für sich Subsistirendes gefasst, das nicht one Bedeutung neben dem Logos sich herbewegt und noch deutlicher hat diese Konsequenz Duns verraten. Je weniger der Wert der Persönlichkeit in der mittelalterlichen Kirche überhaupt erkannt war, desto weniger konnte das Fehlen derselben der Menschheit Christi eigentlichen Abbruch tun. Wir glauben also die mittelalterliche Lehre von der Person Christi im wesentlichen im Sinne des Nestorianismus deuten zu sollen (cf. auch Luthers Urteil über den Nestorianismus im Papsttum, Erl. Ausg. 25, 314).

Der abstrakten Auseinanderhaltung der beiden Naturen gegenüber war es jedenfalls ein überaus bedeutsamer Versuch der deutschen reformatorischen Theologie, mit der Menschwerdung endlich Ernst zu machen, zu zeigen, welche Veränderungen die Menschheit durch die Verbindung mit dem Logos erfaren. Die deutsche Reformation zuerst hat den unendlichen Wert der einmaligen geschichtlichen Erlösungstat Christi seit Paulus wider in vollem Umfange hervorzuheben sich bemüht. Von jenem scholastischen Gottesbegriff, der es einem Thomas und Duns möglich machte, die Versönung als Sache reiner göttlicher Willkür zu betrachten, die auch dem Leiden der reinen Menschheit einen beliebigen Wert beilegen konnte, wusste sich die reformatorische Theologie durchaus geschieden. Sie wollte in dem Leiden Christi ein unbedingtes Äquivalent haben für die eigene Sündenstrafe, darum war es ihr Bedürfnis, den ganzen Christus auch nach seiner göttlichen

Seite am Leiden beteiligt zu wissen. So entstand denn die lutherische Lehre von der Idiomenkommunikation, in welcher die immer von der Kirche gelehrte unio personalis Gottes und des Menschen wirklich in ihrer Konsequenz aufgefasst wurde. Indem freilich auch die Reformation im wesentlichen noch mit demselben Gottesbegriff rechnete, den sie aus der mittelalterlichen Kirche empfangen, drohte der Austausch der Eigenschaften der beiden Naturen, in welchem sich die unio personalis darstellen sollte, ein sehr einseitiger zu werden, der gerade die geschichtliche Erscheinung Christi wider gefärdete und wesentlich zur Abwehr dieser Gefar, zum Zeugnis dafür, dass auch die konsequent gefasste Gottmenschheit die Möglichkeit der Erlösungstaten zulasse, wurde nun zum ersten Male systematisch die Lehre von den verschiedenen Ständen entwickelt und nicht nur gelegentlich die Einheit der Person in dieser Verschiedenheit der Zustände angedeutet. Freilich es war nicht ein bewusstes Interesse der Ergänzung und Weiterfürung der Christologie überhaupt, das die reformatorische Theologie leitete; — es war ein spezieller Punkt, an den sich diese Weiterfürung anknüpfte. Die Gegenwart des ganzen Christus im h. Abendmal, also auch der menschlichen Seite seines Wesens, die als solche doch wesentlich in der leiblichen Existenzform ihren Ausdruck findet, ließ sich nicht denken, wenn die unio personalis nicht dahin fortgefürt wurde, dass auch die menschliche Natur an den göttlichen Eigenschaften beteiligt gedacht wurde. Wie die apostolische Christologie, so ging auch die reformatorische von der Betrachtung des durch die Auferstehung gesetzten Zustandes aus. In diesem Zustand als dem bleibenden musste ja auch die Konsequenz der Vereinigung der Naturen am vollständigsten zum Ausdruck kommen. Es war das genus auchematicum oder majestaticum zunächst das wichtigste bei der Betrachtung des dermaligen Zustandes des Herrn. Durch die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur nur wird es erklärlich, wie auch Christi leibliches Leben so von den Schranken räumlicher Bindung frei werden konnte, dass dasselbe, wenn nicht allgegenwärtig, so doch im Stande ist, überall da, wo die Person will, gegenwärtig zu sein. Nur so ist es erklärlich, dass nun Christus auch als Mensch Anteil hat an der Weltregierung, welche ebenso Allwissenheit wie Allmacht erfordert, dass sozusagen durch seine Menschheit hindurch auch der Strom göttlichen Lebens, Wollens und Denkens in vollem Umfange flutet. Aber wenn dies die natürliche Konsequenz der unio personalis ist, wie soll dann die geschichtliche Erscheinung Christi begriffen werden, dies Leben irdischer Beschränkung? Diese Frage suchte man nun näher durch die Lehre von dem doppelten Stande zu beantworten. — Es läst sich nur dann dies irdische Leben in seiner geschichtlichen Warheit begreiflich machen, wenn durch einen ausdrücklichen Akt der Erlöser seinem eigentlichen Wesen sich ungleich setzte, in einen Zustand eintrat, in welchem diese der menschlichen Natur aus ihrer Verbindung mit der göttlichen zukommende Herrlichkeit nicht zur Erscheinung kam, wenn also dieser Herrlichkeit gegenüber eine Erniedrigung eintrat. Als durchschlagender Schriftbeweis für diesen status exinanitionis wurde die Stelle Phil. 2, 7 angenommen. Das Subjekt in genannter Stelle ist nun, das dürfte außer Zweifel stehen, der Gottmensch, wie denn der Apostel Paulus überhaupt den Logosbegriff ja nicht kennt und also für eine von dem Gottmenschen verschiedene Person, welche Subjekt der Menschwerdung sein könnte, noch keinen Namen hat. Allein sollte der Gottmensch, wie Luther die Stelle auslegte, in seiner geschichtlichen Wirklichkeit das Subjekt sein, so konnte ja diese Stelle dann nicht leisten, was sie doch leisten sollte, dann konnte sie nicht mehr erklären, wie dieser dem eigentlichen Wesen des Gottmenschen ungleiche Zustand seiner geschichtlichen Wirklichkeit überhaupt entstand. Der Gottmensch musste also irgendwie vor dieser seiner geschichtlichen Erscheinung schon Existenz haben. Eine volle Präexistenz des Gottmenschen vor seiner geschichtlichen Erscheinung aber widersprach nicht allein der Tradition, sondern musste auch notwendig zu doketischen Konsequenzen füren, da ja dann die Entstehung der Menschheit im Mutterleibe eine nur scheinbare wäre. Da nun aber die Menschheit doch nicht existirte, mindestens vor der conceptio nicht, so begegnet uns hier allerdings eine ernste Schwierigkeit, mit welcher diese Anschauung zu rechnen hat. Die conceptio wird von den luthe-

riſchen Dogmatikern zum status exinanitionis als Anfang desſelben gerechnet; ſollte es der Gottmenſch ſein, der ſich entäußerte, ſo war der Menſch, ehe er wurde. One Zweifel kann man logiſch die incarnatio von der conceptio unterſcheiden. An ſich wäre ſofort mit den erſteren auch ihre Konſequenz eingetreten, die Erfüllung der menſchlichen Natur mit göttlicher Herrlichkeit. Daſs die incarnatio auf dem gewönlichen Wege erfolgte, auf dem das adamitiſche Menſchenleben entſteht, iſt, wie Gerhard ausfürt, bereits eine Erniedrigung. Allein können wir auch ſagen, daſs das subjectum quo wol habe gleichzeitig entſtehen und erniedrigt werden können, ſo würde es ſich doch darum handeln, auch das subjectum quod der Erniedrigung zu finden. Die Dogmatiker erklären ſich über dieſes Problem nicht eingehender. Man wird nur annehmen können, daſs ſie, da ja onehin die Anhypoſtaſie, bezw. Enhypoſtaſie, der menſchlichen Natur im göttlichen Logos vorausgeſetzt wurde, das Ich des Logos hier vikariren laſſen für die prinzipielle, wenn auch nicht faktiſch von ihm angenommene menſchliche Natur. Es wäre daher auch das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων eigentlich durch ein „prinzipiell“ zu reſtringiren, faktiſch kann ja der Gottmenſch als ſolcher dieſe Herrlichkeit noch nicht gehabt haben, ſondern nur beſtimmungs- und rechtmäßig. Auf das gleiche Reſultat kommt man aber, wenn man ſchließlich den erſten Moment der conceptio als der Exinanition vorangehend denken und annehmen wollte, daſs dieſer erſte Moment über die Art der Menſchwerdung noch nicht ſchlechthin präjudizirt haben ſollte. Denn auch wenn wir unſererſeits die allgemeine Frage unerledigt laſſen dürfen, ob eine Tätigkeit der menſchlichen Natur one Perſönlichkeit überhaupt denkbar ſei, jedenfalls konnte eine im bloßen Embryo vorhandene empiriſche Menſchheit noch nicht tatſächlich auf die Entſchließung des Logos einwirken. Es wird alſo immer wider dabei bleiben, daſs als das ſich erniedrigende Subjekt allerdings der λόγος ἔνσαρκος anzuſehen iſt, aber der Logos noch nicht in der empiriſchen Menſchheit, ſondern in ſeiner prinzipiellen Menſchheit. Die Hauptſache bleibt ja doch für die lutheriſche Kirche, daſs nicht die Menſchwerdung als ſolche als eine Erniedrigung des Logos angeſehen werden darf, daſs die Erniedrigung ſich nur auf die Menſchheit bezog. Nun fragt ſich freilich, wie iſt eine ſolche möglich nach den Prämiſſen?

Schon nach der Lehre der Konkordienformel wie der ſpäteren Dogmatiker folgt unmittelbar und naturnotwendig aus der unio personalis auch die Verbindung der Naturen, welche eine Mitteilung der Eigenſchaften nötig macht. In dem Augenblick der unio muſste alſo ſofort auch die menſchliche Natur allgegenwärtig, allwiſſend, allmächtig werden. Dieſe genannten Eigenſchaften waren es ja ganz beſonders, um welche der Streit ſich drehte und welche bei den Verhandlungen in Betracht kamen. Vor Allem handelte es ſich um die Allgegenwart. Die lutheriſche Dogmatik ging davon aus, daſs der Logos ja um ſeiner göttlichen Natur willen über das räumliche Daſein erhaben, die Verbindung mit der menſchlichen Natur alſo eine illokale ſei, daſs alſo mit anderen Worten auch die menſchliche Natur illokal geworden ſei, indem nun der Logos ſie bei allem ſeinem Wirken als praesentissima habe, und umgekehrt die menſchliche Natur wider den Logos in allem ſeinem Tun als praesentissimum. Wie die Allgegenwart, ſo folgt nun auch für die menſchliche Natur der ſofortige Beſitz der Allmacht und Allwiſſenheit. Dennoch aber hat der Gottmenſch, ſtatt von dieſen Gaben Gebrauch zu machen im Zuſtand der Erniedrigung auf dieſen Gebrauch verzichtet. Allein wie konnte ein ſolcher Verzicht möglich ſein, one Zurücknahme der unio personalis ſelbſt, wenn doch die letztere dieſe communicatio zur notwendigen Folge hatte? Iſt der Logos ſo mit der Menſchheit verbunden, daſs er nicht mehr außerhalb ihrer ſein und wirken kann, ſo muſs ja notwendig jede Beſchränkung der Wirkung der Menſchheit auch eine Beſchränkung der Wirkſamkeit des Logos in ſich ſchließen. Regiert der Logos die Welt one Beteiligung der menſchlichen Natur, ſo wäre inſoweit auf den reformirten Standpunkt übergegangen, als man dann mit der Dogmatik der letzteren auch einen Logos extra carnem behielte und doch wird das religiöſe Bewuſstſein mit Recht darauf beharren, daſs ein ſolcher Logos extra carnem den Wert der Menſchwerdung be-

droht; ist der Logos nicht mit seiner ganzen Person an die Menschheit hingegeben, fürt er ein Doppelleben als Weltregent und als erniedrigter Menschensohn, so droht immer wider die Menschwerdung zu einer bloßen Einwirkung des Logos auf die Menschheit zu werden. Es kann uns daher nicht wundernehmen, wenn die schwäbischen Theologen den Gedanken der Erniedrigung in einer Weise auffaßten, welche freilich einer Leugnung derselben gleichkam. Schon im ersten Stadium des Abendmalsstreites waren es hauptsächlich die Schwaben unter Fürung von Brenz gewesen, welche für die letzten Konsequenzen der communicatio idiomatum eintraten und namentlich durch die Behauptung der unbedingten Ubiquität mit Melanchthon in Konflikt kamen, dem sich auch spezifisch lutherische Theologen, vor Allem Chemnitz, in dieser Frage anschlossen.

Es war also nur gewissermaßen die Konsequenz eines provinzialen Dogmas, welche die schwäbischen Theologen einer späteren Generation (Lukas Osiander, Thummius ꝛc.) verteidigten, wenn sie die Erniedrigung auf eine κρύψις der Herrlichkeit reduzirten, wenn sie auf die Annahme kamen, daſs der Gottmensch stets aktuell die Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit gebraucht und nur diesen Gebrauch vor der Welt verhüllt habe in dem Gewande der Niedrigkeit, wenn sie behaupteten, daſs der am Kreuze hängende und sterbende Gottmensch gleichzeitig die Welt regiert, allgegenwärtig überall vorhanden gewesen sei, wenn sie in den Wundern des Herren nur das Hervorbrechen einer immerwärend aktiv vorhandenen Herrlichkeit sahen. So wenig man freilich die Konsequenz dieses Standpunktes aus den Prämissen wird bestreiten können, so wenig kann man sich verwundern, daſs ein anderer Teil der lutherischen Theologen gegen diese Konsequenz sich sträubte. Es waren die Gießener Theologen, welche die tatsächliche κένωσις den wirklichen Verzicht auf den Gebrauch dieser göttlichen Idiome behaupteten. Die unabweisbar doketischen Konsequenzen, zu welchen die Tübinger Lehrform füren muſste, haben die sächsischen Vermittler veranlaſst, in ihrer decisio im wesentlichen auf die Seite der Gießener zu treten und die sächsischen Dogmatiker in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts gaben sich alle Mühe, diese Forderung der Kenose des Gottmenschen mit den Prämissen in Einklang zu bringen. Was die drei ausschließlich in Betracht gezogenen Idiome betrifft, so wurde von der omnipraesentia intima eine extima unterschieden, d. h. wie Gerhard (Loci ed. Preuss p. 556) erklärt das praesentissimum ac potentissimum dominium, wie es Christus im Stande der Erhöhung ausübt. Wärend nun allerdings die intima omnipraesentia die naturnotwendige Konsequenz der unio personalis sein soll, kann die extima doch zurückgehalten werden, indem der Logos soweit seine Mitteilung retraktirt. Die Erniedrigung überhaupt ist nur eine retractio et intermissio usus (a. a. O. 597). Der Gottmensch hat also auch von der Allmacht und Allwissenheit den habitus behalten und nur denselben nicht überall gebraucht, nur in einzelnen Strahlen leuchtet das Licht hindurch. Freilich auch diese Lösung der Schwierigkeiten läſst manche Zweifel übrig. Wie soll man sich die Allwissenheit als bloßen habitus vorstellen? und wenn man den habitus auch auf die bloße Potenz reduziren wollte und sagen, die menschliche Natur habe jeden Augenblick die Möglichkeit gehabt, die Konsequenz der unio zu ziehen und von der Allwissenheit des persönlich vereinten Logos Gebrauch zu machen, aber nur diese Potenz nicht gebraucht, wenn doch der Logos für sich unveränderlich ist, auch seine Weltregierung ausüben muſs, wie soll man sich vorstellen, daſs er dies als Gottmensch tut und doch der Menschheit den vollen Gebrauch der Eigenschaften, die dazu nötig sind, retrahirt? Wird dann die Teilnahme der Menschheit an dieser Art der Tätigkeit des Logos nicht doch nur zu einer idealen, d. h. zu der bloßen Vergegenwärtigung der Menschheit im Bewuſstsein des Logos, und wäre damit nicht doch wider der so wichtige Grundsatz, daſs der Logos nicht extra carnem wirke, eigentlich aufgegeben? Oder aber soll man diese Beteiligung der menschlichen Natur doch als reale denken, sind wir dann nicht schließlich wider bei einem doppelten Gottmenschen angelangt — einem allgegenwärtigen und leiblich beschränkten? So wunderbar der Scharfsinn ist, den die lutherische Theologie aufwendete zur Erklärung dieser ihrer These, er kann doch nicht Gegensätze,

die als absolute vorausgesetzt sind, wirklich für das vorstellende Bewusstsein zur Einheitlichkeit in einem Subjekt zusammenfassen.

Die Hauptsache für die lutherische Dogmatik und ihre Lehre von der inanitio, die Beteiligung am Leiden, weiß sie insofern verständlicher zu machen, als die appropriatio der Leiden der menschlichen Natur durch den Logos um der unio personalis willen allerdings ja ihre Analogie hat in der Art, wie der menschliche Geist die leiblichen Leiden als seine eigenen empfindet, nur ist schwer zu denken, wie die menschliche Natur, die ihre Persönlichkeit doch nur im Logos hat, auch diejenige Seite der Leiden, welche eben die persönliche Würde antasten, soll empfinden können. Da der Besitz der göttlichen Natur im Hintergrund steht und zwar so, dass die letztere schon im Stand der Erniedrigung hervorbricht, so kann eigentlich auch kaum von einem Fortschritt in der Erniedrigung die Rede sein. Diese soll nun auch möglichst frühe zum Ende kommen und es wurde deshalb auch darauf Wert gelegt, dass der descensus ad inferos nicht mehr zum Stand der Erniedrigung gehöre, sondern zum Behuf der Überwindung des Satans und seines Reiches geschehen sei (F. C. Solid. decl. Art. 9). — Mit dem Eintritt des Todes tritt also der Gottmensch eo ipso in den vollen Gebrauch der göttlichen Idiome. Ausdrücklich wird negirt, dass das διό Phil. 2, 9 begründende Bedeutung habe. Die Erhöhung ist nicht etwa verdient worden durch das Vorangehende, sondern sie ist die Konsequenz der unio, welche hervortritt, sobald die Gründe, welche die retractio usus veranlasst haben, in Wegfall kommen. Von einem Fortschritt innerhalb der exaltatio kann natürlich ebensowenig die Rede sein. Die Menschheit ist nun sofort vollständig mit ihrem eigenen gottmenschlichen Wesen ausgeglichen, so werden wir wol sagen dürfen, auch wenn die Konkordienformel in ihrem 8. Artikel den Ausdruck exaequatio, wie er von der schwäbischen Theologie gebraucht war, um die Ausgleichung der göttlichen und menschlichen Natur zu bezeichnen, verworfen hat.

Hat sich uns die Unmöglichkeit ergeben, von der Prämisse einer sofortigen naturnotwendigen communicatio idiomatum auf Grund der unio aus zu einer befriedigenden Vorstellung von dem status exinanitionis zu gelangen, so fragt sich, ob etwa die Prämissen der reformirten Theorie leistungsfähiger sind. Wenn die reformirte Theorie dem lutherischen Satze, dass der Logos extra carnem nach der Menschwerdung nicht mehr existire, den andern entgegengestellt hat: totus Logos extra und totus Logos intra carnem, so ist ja freilich eine der Durchführung der exinanitio entgegenstehende Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, nämlich die fatale Konsequenz, dass jede ernstliche Erniedrigung der Menschheit das göttliche Leben selbst in Mitleidenschaft ziehen muss. Der Logos extra carnem bleibt ja unberürt von allen den Zuständen, welche die Menschheit treffen. Allein diese abstrakte Scheidung des Logos von der Menschennatur hat sofort auch zur Folge, dass das subjectum quod und das subjectum quo der Erniedrigung geschieden werden. Verhält sich nach reformirter Christologie die Menschheit lediglich als Instrument für den Logos, ist nicht selbst mitbestimmend, so kann das subjectum quod der Erniedrigung eben nur der Logos als das ausschließlich aktive Moment im Gottmenschen sein. Allein andererseits kann diese Erniedrigung nicht Erniedrigung des Logos selbst sein, denn dieser schwebt ja eigentlich als unveränderlich über der Menschheit. Die Erniedrigung selbst kann sich also nur an der menschlichen Natur vollziehen. Da aber die menschliche Natur ihrerseits nicht zuvor schon eigentliche μορφὴ θεοῦ war, so kann streng genommen auch von einer Erniedrigung nicht die Rede sein. Die Erniedrigung ist nur die noch nicht eingetretene Herrlichkeit. Sie besteht nur darin, dass der Logos zunächst die forma servilis annahm. Wol verrät sich die Neigung der reformirten Lehre, in der Menschwerdung selbst eine Erniedrigung des Logos zu sehen. Allein dieser Gesichtspunkt ist nicht durchzuführen, da sonst die Konsequenz wäre, dass die exaltatio Zurücknahme der Menschwerdung sein müsste. Darum kann doch wider die Erniedrigung nur darin bestehen, dass der Logos behufs seiner Offenbarung eine Gestalt annimmt, welche die volle Manifestation seine Herrlichkeit hemmt, diese Herrlichkeit verbirgt (cf. Heidegger, medulla theologiae lib. 2, p. 24). So-

fern trotz dieſer Verbergung die Menſchwerdung doch immer noch Offenbarung iſt, kann man immer noch fragen, ob nicht in gewiſſem Sinne die Erniedrigung nur Anfang der Erhöhung iſt, und ſofern die Menſchheit durch ihre Verbindung mit dem Logos doch immer noch eine außerordentliche Auszeichnung empfängt, iſt doch auch für ſie trotz der forma servilis dieſer Stand der Erniedrigung immer noch Erhöhung. Da nach reformirter Lehre die Menſchheit freilich des Logos nie mächtig wird, ſo kann trotz dieſer ſpezifiſchen Beziehung, in der ſie zum Logos ſteht, von der Schwierigkeit, mit der die lutheriſche Theorie zu ringen hat, nicht die Rede ſein, von der Schwierigkeit zwiſchen Beſitz oder Potenz der Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit und ihrem Gebrauch zu unterſcheiden. Die Frage, wie denn, wenn die Menſchheit ihre Perſönlichkeit doch nur im Logos haben ſoll, ein wirkliches Leiden der Perſon möglich ſein ſoll, können wir hier, da wir nicht von der Communicatio idiom. zu handeln haben, außer Acht laſſen. Die Kenoſe ſetzt ſich nun alſo in der Tapeinoſe fort bis zum Todesleiden, das ſeinen ſchärfſten Ausdruck im descensus ad inferos findet. Schon Calvin hat unter dem letzteren nicht einen lokalen descensus verſtehen wollen, ſondern eine innerliche Durchkämpfung der Höllenqualen, welche zeitlich mit der Kreuzigung zuſammenfallen würde. In der Erhöhung erfärt nun der Gottmenſch nur die Konſequenz der Erniedrigung. Das διό iſt kauſal zu nehmen (Heidegger a. a. O. S. 36). Es tritt nicht die an ſich ſeiende Herrlichkeit zu Tage, ſondern es wird poſitiv die Herrlichkeit erſt beigelegt. Die göttliche Natur iſt improprie erhöht, ſofern ſie nur in vollerem Umfang ſich durch die Menſchheit manifeſtiren kann, die Menſchheit proprie ſofern ſie nun die volle ihr mögliche Herrlichkeit empfängt. Auch dies vollzieht ſich nur allmählich, ſofern die Himmelfart ja als reale Ortsveränderung angenommen wird, welche die in der Auferſtehung begonnene Verklärung ihrer Vollendung in der Sessio ad dextram zufürt. Freilich finitum non est capax infiniti, auch jetzt kann der Logos ſich nicht unbedingt in die Menſchheit ergießen. Sein Wirken extra carnem geht fort und da die Menſchheit doch nur als Organ der Erlöſerwirkſamkeit Bedeutung hat, ſo iſt ſie jetzt für den Logos eigentlich gleichgültig. Sie hat für die Weiterfürung des Erlöſungswerkes keine Bedeutung. Deswegen findet ſich ſchon bei Calvin eine fülbare Neigung, die Menſchheit Chriſti gnoſtiſch mit dem geiſtlichen Leib der Kirche zuſammenfallen zu laſſen und ein fortgehendes Wachstum der Verklärung anzunehmen, ſofern im Wachstum der Kirche als der Gemeinſchaft der Heiligen die in der Menſchwerdung begonnene Manifeſtation des Logos weitergefürt wird, bis ſie ſich im reditus ad judicium vollendet. So ſpiegelt ſich denn die Unfähigkeit der reformirten Theorie, es zu einer vollen Menſchwerdung zu bringen, in der ſchließlichen Unfähigkeit, den status exaltationis durchzufüren und die Ständelehre erlitt mindeſtens dieſelbe Beeinträchtigung durch die reformirten Ausgangspunkte wie durch die lutheriſchen.

Je ernſtlicher das Ringen der lutheriſchen Theologen namentlich war, durch dieſen Lokus von dem doppelten Stand ihrer Chriſtologie Vollendung zu verſchaffen, deſto furchtbarer war der Rückſchlag, als ſich zeigte, daſs all dies Ringen doch ſchließlich den geſchichtlichen Chriſtus, nach dem man zu fragen begann, nicht genügend zu erklären vermöge. Die fortſchreitende Auflöſung der Chriſtologie bis zu ihrem Herabſinken zum dürrſten Ebionitismus muſste auch die Lehre vom doppelten Stande ſchließlich völlig entwerten. Dagegen hat für die dogmatiſche Reſtauration unſeres Jarhunderts die Ständelehre ein ganz neues Intereſſe gewonnen.

Eine Forderung hatte die Chriſtologie aus ihrem Stande der Erniedrigung unter der Herrſchaft des Rationalismus als berechtigt mit hinweggenommen: die Forderung, daſs ſie dem Lebensbilde, das die Schrift von dem geſchichtlichen Chriſtus entworfen, gerecht werde. Indem ſie alſo bei ihrer Neubildung dem alten Intereſſe wider diente, die Möglichkeit der Verbindung des Gläubigen mit dem erhöheten Chriſtus zu erreichen, fühlte ſie ſich doch verbunden, die Warheit des geſchichtlich erniedrigten Chriſtus voll anzuerkennen. Gerade durch ſchärfere Betonung des Unterſchiedes der Stände ſuchte ſie die Möglich-

keit der Identität des geschichtlichen Christus mit dem ewig gegenwärtigen zu gewinnen. Dass es aber unter Voraussetzung der vollen Mitteilung der göttlichen Eigenschaften des Logos an die Menschheit im ersten Augenblick der unio unmöglich sei, eine wirklich geschichtliche Menschheit herzustellen, ist eine der neueren Theologie fast ausnahmslos eigene Voraussetzung. Nur Philippi hat unter den neueren deutschen Dogmatikern von Bedeutung es versucht, die dogmatische Aufstellung der lutherischen Scholastik wider aufzunehmen, one dass man zugestehen könnte, dass ihm ein wesentlicher Fortschritt gelungen. Von einem einheitlichen Selbst, das doch ein doppeltes Sichselbstwissen und Sichselbstbestimmen haben soll (Philippi, Glaubensl. IV, S. 123), wird sich Niemand eine Vorstellung zu machen vermögen. Ein solches Selbst wäre doch schließlich eine res de solo titulo und die Ständelehre müsste sich auflösen in die Lehre von zwei parallelen Reihen von Akten des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung. Der größere Teil der Theologen, welche eine ernstliche Rekonstruktion des christologischen Dogmas ins Auge fassten, hat es versucht, dem Begriff der exinanitio eine weitere Ausdehnung zu geben und ihn auch auf den Logos selbst anzuwenden, indem angenommen wurde, dass derselbe bei der an sich für ihn allerdings nicht herabwürdigenden Verbindung mit der Menschheit, doch zum behuf des Eintritts in die empirische Menschengeschichte auf diejenigen Eigenschaften verzichtet habe, welche mit diesem Weltdasein in völligem Widerspruch stehen. Die μορφὴ θεοῦ, um deren Entäußerung es sich handelt, ist also nach dieser Anschauung die μορφή des immanenten Gottessones und erst die Tapeinose als Fortsetzung der Kenose ist Sache der gottmenschlichen Person. Doch ist die Kenose nur nötig zum Behuf des Eintritts des Logos in die empirische Menschheit. An sich ist die letztere capax infiniti und tritt mit dem Stande der Erhöhung in den Vollbesitz der Gottesherrlichkeit des Logos, nachdem sie mit der unio schon prinzipiell in das consortium der Trinität aufgenommen ist. Es war vor Allem Thomasius, der diesem Gedanken wissenschaftlichen Ausdruck gab und ihn vertrat. Er unterschied zwischen den immanenten göttlichen Eigenschaften der Macht, Warheit, Heiligkeit und Liebe, welche den Logos auch im Stande der Erniedrigung begleiteten und den transeunten der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, auf welche sich die Kenose beschränkte. (Von Christi Person und Werk II, S. 214 ff.). Obgleich er damit glaubte, die Veränderungen des göttlichen Wesens auf das göttliche Wirken beschränkt zu haben, in Bezug auf welches doch überhaupt die Möglichkeit des Eingehens in den Wechsel muss zugegeben werden, wenn das Verhältnis von Gott und Welt ein lebendiges sein soll, so ist ihm und den anderen Theologen, die sich ihm anschlossen oder neben ihm in eigentümlicher Weise denselben Grundgedanken vertraten, doch der Vorwurf nicht erspart worden, dass sie die göttliche Unveränderlichkeit antasten. Es war namentlich Dorner, der die Kenotiker zu Theopaschiten stempelte (Christologie II, 1266 ff.) und in seiner Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes (Jahrbb. f. deutsche Theol. I, 2. II, 3. III, 3) genauer nachzuweisen suchte, wie bei dieser Theorie Gottes Wesen selbst in den Wechsel hereingezogen werden müsste. In der Tat aber dürfte für diese Theorie und vollends, wo sie, wie von Geß und Schöberlein noch über Thomasius hinaus verfolgt wird, wo auch die immanenten Eigenschaften als der Entäußerung verfallen angesehen werden, die Gefar auf einer anderen Seite noch dringender sich herausstellen. Im Ernst kann es doch die Meinung dieser Theologen nicht sein, das göttliche Leben selbst zu berauben über die Zeit der Menschwerdung. Das immanente trinitarische Leben muss doch seinen Weg weiter gehen und so drängt sich unwillkürlich wider der reformirte Gedanke des Logos extra carnem auf. Thomasius hat das wol gefült. Ausdrücklich bekennt er sich zu dem Satze, dass es keinen Logos gebe extra carnem. Deswegen liegt ihm eben daran, die sog. immanenten Eigenschaften Gottes auch für den Erniedrigten zu gewinnen, deswegen sucht er zu zeigen, wie auch die göttliche Weltregierung in gewissem Sinne durch den Erniedrigten hindurchgehe. Allein alle Bemühungen füren doch nur dahin, zu zeigen, wie Gott auch den Erniedrigten zum Moment seines Lebens mache. Allein das trinitarische Leben kann sich doch nicht damit begnügen, dass

der Son nur passiv dem Vater gegenübersteht, sondern er muss aktiv dem Vater die Gedanken gewissermaßen darstellen, die in ihm beschlossen sind. Das kann er aber als Erniedrigter nicht. Hier kann er nur passiv, objektiv den Inhalt des göttlichen Lebens darstellen. Ist dieses letztere auf eine aktive Beteiligung des Logos eingerichtet, so muss sich doch fragen, wie dieser Mangel im immanenten Lebensprozeß Gottes solle ausgeglichen worden sein. Man wird one eine stillschweigende Fortdauer der immanenten Funktion des Sones auch wärend der Zeit seiner Kenose nicht durchkommen.

Dorner selbst hat es auf anderem Wege versucht der Schwierigkeit zu begegnen, indem er den Stand der Erniedrigung mehr als einen Stand der Entwicklung auffasste, in welchem der Logos auf Grund einer prinzipiellen Einigung mit der menschlichen Natur in dem Maße der fortschreitenden Entwickelung der letzteren sich mitteilt, jeden neuen Entwicklungsmoment ergreift und so in einzigartiger Weise die Menschheit zum Organ seiner Selbstoffenbarung macht. (Glaubenslehre § 104). Der Logos extra carnem ist hier offen eingestanden. Wenn nun auch dem Gedanken, dass die Menschheit dabei als persönliche ein Übergewicht behaupte, dadurch zu wehren gesucht wird, dass die Person nur als Resultat der Einigung der Naturen betrachtet werden solle, so erscheint doch eine fortgehende Mitteilung nicht vorstellbar, one dass das Subjekt, an das die Mitteilung erfolgt, zum Voraus als fertig gedacht wird. Es kommt also doch ein samosatenisches Element in diese Christologie herein und ist die Menschheit nur Organ der Selbstoffenbarung des Logos; hat sie nicht auch eine autoritative Stelle mit, so kann vollends von einer Kenose eigentlich nicht die Rede sein, sondern der Weg geht doch eigentlich nur in aufsteigender Linie, wenn ja auch der sittliche Weg der Demut und Selbsterniedrigung dieser Selbstoffenbarung dient. Die Dorner'sche Christologie scheint so doch den Übergang zu derjenigen Anschauung zu bilden, welche nur ein göttliches Prinzip in dem Menschenson sich entwickeln läßt und von einer Erniedrigung nur in dem Sinne reden kann, dass die volle von Ewigkeit her existirende Idee der Gottmenschheit nur erreicht werden konnte auf dem Wege durch die empirische Menschheit hindurch. Wo indes dieser Versuch der christologischen Spekulation doch zu einem ernstgemeinten Stand der Erhöhung es zu bringen sucht, eine solche Verklärung der Menschennatur vorstellig zu machen bestrebt ist, welche ein persönliches Verhältnis des Gläubigen zum erhöheten Gottmenschen ermöglicht, da hat man billig eine solche Anschauung wol zu unterscheiden von den eigentlich rationalistischen Auffassungen, welche überhaupt keinen Stand der Erhöhung mehr kennen oder in umgewandter Weise denselben zu einem rein doketischen, d. h. nur in dem Bewusstsein der Gemeinde vorhandenen, machen. Man mag jenen Versuch, einen Stand der Erhöhung one eine Kenose des Logos wirklich als möglich zu erweisen, die Vergottung einer menschlichen Person durch den einwirkenden und einwonenden Logos aufzuzeigen, als undurchfürbar ansehen, es wird doch das Interesse und die Erfarung des christlichen Bewusstseins und der christlichen Gemeinde immerhin auf dem wesentlichsten Punkte noch gewart. Denn die Anschauung des erhöheten Christus und die Erfarung desselben in der Gemeinde war der Ausgangspunkt aller Christologie. Wo der Stand der Erhöhung also geleugnet oder doketisch aufgelöst wird, da fängt die Häresе erst in vollem Sinne an. Ob es überhaupt gelingen wird, von diesem festen Punkte aus den Stand der Erniedrigung in einer Weise zu gestalten, welche ebenso den Zusammenhang der beiden Stände wahrt, als die volle geschichtliche Warheit des Standes der Erniedrigung, kann man vielleicht bezweifeln. Das *μυστήριον* bleibt *ὁμολογουμένως μέγα*. Doch dürfte sich fragen, ob die Glaubenslehre an die Voraussetzung zweier Naturen unabänderlich gebunden ist, ob nach Erschöpfung so verschiedener Wege, die der Scharfsinn und die Frömmigkeit versucht, nicht auch der betreten werden könnte, dass man eine gottmenschliche Natur einfach zur Voraussetzung nimmt. Die beiden Bojen des Eutychianismus und Nestorianismus liegen, wenn man von der Aufgabe, zwei abstrakt geschiedene Naturen zur Einheit zusammenzufassen, ausgeht, so verzweifelt nahe beisammen, dass der geschickteste Lootse keine genügend orthodoxe Fahrrinne dazwischen für ein christologisches

Schlachtschiff finden wird. Von der Ständelehre aus aber wird als Grenze aufgestellt werden für das orthodoxe Fahrwasser die Festhaltung eines wirklichen status exaltationis neben dem Stande der geschichtlich empirischen Lebensentwicklung Christi und im Zusammenhang damit der Nachweis, dass diese letztere sich wirklich als exinanitio darstelle, nicht nur der naturgemäße Anfangsstand der Erhöhung sei. So gewiss die Erlösung nicht nur Vollendung, sondern Widerherstellung eines verlorenen Zustandes ist, so gewiss wird auch die Erhöhung nicht nur Vollendung, sondern Widerherstellung eines an sich gewollten und vorhandenen Zustandes sein müssen.

Als epochemachend für die spezielle Frage, die in vorliegendem Artikel behandelt wurde, darf wol die Schrift Schneckenburgers über den doppelten Stand Christi bezeichnet werden (1. Aufl. 1847, 2. 1861). Mögen gegen manche seiner historischen Aufstellungen sich auch gegründete Einwendungen erheben lassen, — das Interesse für diesen speziellen Punkt hat diese Schrift doch erst geweckt. Die ausfürliche Behandlung, welche Dorner in der zweiten Auflage seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Cristi" dieser Frage gewidmet hat, zeigt, wie sie namentlich auch durch das Hervortreten der kenotischen Theorieen allgemeines Interesse indessen gewonnen hat. Dorners Arbeiten über die Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbb. f. d. Theologie sind bereits erwänt. Die geschichtliche Entwickelung der Ständelehre hat besonders sorgfältig Thomasius bearbeitet im zweiten Teil seiner „Lehre von der Person und dem Werk Christi" und Philippi im 4. Teil seiner Glaubenslehre. Von monographischen Arbeiten dürften zu nennen sein: Bodemeyer, Lehre von der Kenosis, 1860, und H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881. Im übrigen sind die bekannten dogmatischen Werke der letzten Jarzehnte zu vergleichen. D. **H. Schmidt.**

Stapfer, ein Bernisches Theologengeschlecht von bedeutender Begabung und seltener Erudition, welches ein volles Jarhundert hindurch der Berner Kirche zur Zierde gereicht hat. Stammend von Brugg im Aargau, begegnen wir von den vierziger Jaren des vorigen Jarhunderts hinweg im Dienste der Kirche den Namen Johann Friedrich, Johannes, Albrecht, Daniel, Philipp Albrecht und Friedrich Stapfer.

1) Joh. Friedrich Stapfer, einer der letzten Bearbeiter des reformirten Lehrbegriffs, übte als fruchtbarer theologischer Schriftsteller Einfluss auf weite Kreise, namentlich innerhalb der reformirten Kirche aus. Geboren im Januar 1708, machte er seine Studien zu Bern und Marburg, wo er sich unter Anleitung des Meisters gründlich in die Wolffsche Philosophie einlebte. Nachdem er auch noch Holland besucht und überall den hervorragendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie seine Aufmerksamkeit zugewendet hatte, kehrte er mit einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und mit dem Entschlusse in die Heimat zurück, durch Anwendung der demonstrativen Lehrform der Wolffschen Philosophie die Warheit des Christentums und seiner Lehren „evident" zu erweisen.

Stapfer stand erst als Feldprediger in den Waldstätten (1738—1740), bekleidete dann ein ganzes Jarzehnt hindurch eine Hauslehrerstelle in der Familie von Wattenwyl zu Dießbach bei Thun, und ward nach dem Tode des dortigen Pfarrers, des bekannten Samuel Lucius, zu dessen Nachfolger befördert (1750). Mit großer Treue und möglichster Herablassung zu der Bildungsstufe seiner Pfarrkinder, tief durchdrungen vom Gefüle der Verantwortlichkeit des Amtes, lag er den Pflichten eines Predigers und Seelsorgers in der ausgedehnten, religiös erregten Gemeinde bis an sein Ende (1775) ob. Indes war das Feld der Betätigung, das seiner individuellen Begabung entsprach, weit weniger das praktisch-kirchliche als hingegen das litterarische. Verhältnismäßig rasch nach einander bearbeitete er die Hauptdisziplinen der christlichen Theologie in bändereichen Werken, und es erschienen von ihm bei Heidegger in Zürich zwischen 1743 und 1769: a) Institutiones theologiae polemicae universae, 5. Bände 1743, vierte Ausgabe des 1. Bandes 1757. b) Grundlegung zur wahren Religion, 12 Bände,

1746—1753. c) Sittenlehre, 6 Bände 1757—1766. d) Auszug aus der Grundlegung zur wahren Religion, 2 Bände 1754. e) Unterricht von dem Eide, 1758. f) Anweisung zur christlichen Religion, 1769, in Katechismusform. —

Der Standpunkt, welcher in diesen Schriften zu Tage tritt, ist der nämliche, den wir bei Wyttenbach und Beck, später bei Endemann treffen. In dem milden Geiste eines Werenfels und Turretin, nicht one merkliche Ermäßigungen im einzelnen, bewegt sich Stapfers Anschauungsweise noch wesentlich innerhalb des orthodoxen Lehrbegriffs. Allein dabei ist es ihm Gewissenssache, in Berücksichtigung der Anforderungen des Zeitalters die θεοπρεπεία der christlichen Warheit, ihre Übereinstimmung mit den Vernunftprinzipien oder, wie er auch sagt, ihre Möglichkeit und Notwendigkeit aufzuzeigen, und eben zu dem Zwecke nun macht er einen sehr ausgedehnten, zum teil äußerst ermüdenden Gebrauch von der Wolffschen Methode. „Evidenz" heißt das Schlagwort Stapfers. Durch das Bestreben, in der Gedankenentwickelung nur auf dem Wege streng logischer Schlussfolgerung fortzuschreiten, soll alles klar, einleuchtend, für die verständige Betrachtungsweise tunlichst mundgerecht gemacht werden. Nicht als ob deshalb der Vernunft das oberste Kriterium über die Lehrsätze der Dogmatik zuerkannt würde. Denn mit Hilfe der reinen Denkoperationen und unabhängig von der Offenbarung, aber allerdings im Interesse derselben, als deren schützender Unterbau, wird nur die theologia naturalis entwickelt, die bei den Reformirten seit Cartesius schärfer von der revelata geschieden zu werden pflegte und nun unter den Wolffianern, namentlich auch von Stapfer, in eine engere Verbindung mit dieser gebracht worden ist. Hinsichtlich der theologia revelata ist sich dagegen Stapfer gleich seinem Meister wol bewusst, dass ihr positiver Gehalt nicht das Produkt menschlicher Vernunfttätigkeit ist und daher auch nicht in der Weise eines solchen demonstrirt werden kann. Hier gilt es vielmehr 1) den Nachweis zu leisten, dass die hl. Schrift eine göttliche Offenbarung in sich begreife, woraus dann 2) im Grundsatze die Warheit alles dessen abgeleitet wird, was die Schrift sagt (Vorrede zur Sittenlehre). Als fundamentum religionis im allgemeinen stellt er die dependentia a Deo, als fundamentum religionis peccatoris die dependentia a Deo Salvatore hin. Die Lehre von der Offenbarung, von deren Notwendigkeit und ihrer Bezeugung in der Schrift, kommt nach der Darlegung der natürlichen Religion folgerichtig zwischen die Lehre von der sündigen Bestimmtheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und zwischen die Lehre von der Trinität zu stehen.

Die Theologia polemica ist aus der Einsicht hervorgegangen, dass die traditionelle Behandlungsart der Disziplin zur Rechtfertigung des kirchlichen Lehrbegriffs nicht mehr genüge. Demnach ist Stapfer überall bedacht, das durchgreifende Prinzip der entgegenstehenden Lehrsysteme herauszufinden, um an dieses die Hebel der Kritik anzusetzen. Vorausgeschickt wird in einem grundlegenden Teile eine kompendiarische Darstellung der Theologia dogmatica, worauf dann in abgesonderten Kapiteln zur Behandlung gelangen: der Atheismus, der Deismus, der Epikureismus, der Ethnicismus und Naturalismus, — ferner der Judaismus, der Muhammedanismus, der Socinianismus und Indifferentismus (Latitudinarismus u. s. w.), — der Papismus, die Fanatiker (Antoinette Bourignon, Weigel, Böhme, Dippel u. s. w.), der Pelagianismus, der Arminianismus, der Anabaptismus, — endlich die morgenländische Kirche, der Konsensus und Dissensus in den beiden Kirchen des Protestantismus und anhangsweise noch die vornehmsten Häresieen der alten Kirche.

Die Anordnung des Stoffs in der „Grundlegung" — welcher Kant seine Allegorisationen der kirchlichen Sotereologie teilweise enthoben hat — ist die unter den Reformirten übliche synthetische, mit völliger Beiseitelassung der Föderalmethode. Das Centrum des Erlösungswerkes bildet die Genugtuung. Die Momente der Heilsordnung sind Berufung, Widergeburt, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung, Bewarung im Stande der Gnaden, Verherrlichung. — Die ganze Religion ist indes eine Warheit, die da ist zur Gottseligkeit. Mit diesem

Satze adoptirt Stapfer die bereits von Polanus empfohlene, in der Wolfschen Periode herrschende Teilung der christlichen Theologie in theoretische und praktische, in Dogmatik und Ethik. Die „Gottesgelahrheit" hat es mit dem Wissen, die „Sittenlehre" mit dem Willen zu tun. In ihrer praktischen Abzweckung geht die letztere fast ausschließlich in die Pflichtenlehre auf. Der Begriff der Tugend fällt ziemlich mit demjenigen der Pflicht zusammen, erhält daher auch in der Ausfürung keine abgesonderte Stelle. Was von der Güterlehre sich vorfindet, schrumpft im Schlussabschnitt unter dem Gesichtspunkte von Motiven für die Sittlichkeit zusammen.

2) Johannes Stapfer, Bruder des Vorigen, geb. 1719, gest. 1801, Professor der Streittheologie seit 1756, Kollege von Dav. Bocher und Ith, hat sich durch die metrische Übersetzung der Psalmen ein anerkennenswertes Verdienst um seine Kirche erworben. Bis dahin hatte man sich in der Berner Kirche der Lobwasserschen Redaktion bedient. Bedenkt man, dass J. Stapfer rücksichtlich des Vermaßes an die Goudimelschen Melodieen nach Sulzbergerscher Bearbeitung gebunden war, so wird man seiner Arbeit die Anerkennung nicht versagen können, die ihr zu teil geworden ist. Partieenweise nicht one dichterischen Schwung, gemeinverständlich, verhältnismäßig sprachrein, hält sie den Vergleich mit derjenigen von Spreng (1741), Wildermett (1747) und J. A. Cramer sehr wol aus. — Man hat von J. Stapfer a) Theologia analytica, Bern 1763, eine systematisch geordnete Darstellung der hauptsächlichsten Glaubenslehren in Form von ausfürlichen Predigtdispositionen, Band I. b) Predigten, 7 Bände 1761 bis 1781 und 1805. Sie zeichnen sich durch Einfachheit, Durchsichtigkeit und Wärme aus.

Gleichzeitig wirkte von 1766 an als Pfarrer an der Hauptkirche zu Bern noch ein dritter Bruder, Daniel Stapfer, dessen aus Veranlassung des Erdbebens zu Lissabon (1765) gehaltener Predigt Wieland den Preis der Beredtsamkeit auf dem Gebiete der damaligen Predigtliteratur zuerkannt hat. Er war der Vater von Philipp Albrecht, dem nachherigen Minister, und von Friedrich, Prof. der Theologie von 1819—1833. **Güder †.**

3) Philipp Albert Stapfer, eine der schönsten Zierden des französischen Protestantismus, war am 23. September 1766 zu Bern geboren. Daselbst und in Göttingen machte er seine theologischen Studien und wurde 1792 in das vaterländische Ministerium aufgenommen. Im Jare 1792 erhielt er in Bern eine Professur der schönen Wissenschaften und bald hernach der Philosophie, außerdem auch ein theologisches Professorat. Zugleich wurde er Mitglied des Erziehungsrathes und Schulrates. Als im Jare 1798 infolge der französischen Invasion die alte Berner Regierung fiel und eine neue an ihre Stelle trat, hielt es Stapfer, der sich durchaus nicht zu den Grundsätzen der alten Berner Aristokratie bekannte, für seine Pflicht, an der Regierung des Vaterlandes teilzunehmen, einesteils um Ordnung in Verbindung mit Freiheit aufrecht zu halten, andernteils, um den französischen Einfluss zu neutralisiren. In dieser stürmischen Zeit bekleidete Stapfer bei der helvetischen Regierung die Stelle eines Ministers des Unterrichts und des Kultus. Er erhielt damals auch den schwierigen Auftrag, bei dem französischen Direktorium auf die Zurückziehung seiner Truppen aus der Schweiz, sowie auf eine Verständigung hinzuwirken, laut welcher die schweizerische Neutralität anerkannt werden und die Widererstattung der Waffen, welche die Franzosen den Bewonern mancher Gegenden abgenommen hatten, erfolgen sollte. In dieser Mission bewies er ebensoviele Festigkeit als politische Weisheit, und obwol er von Herzen mit der neuen Gestaltung der Schweiz übereinstimmte, setzte er doch den Forderungen der Kommissarien des Direktoriums solch einen energischen Widerstand entgegen, dass diese, wiewol vergebens, von der helvetischen Regierung seine Absetzung verlangten. Er benutzte die immerhin kurze Zeit seiner Administration, um die unter ihm stehenden Beamten anzuhalten, dass sie gesunde und christliche Ideeen unter dem Volke verbreiteten, das den geistigen Gefaren, welche große Erschütterungen mit sich bringen, nicht entgangen war. Stapfer

setzte den berühmten Pestalozzi in Stand, seine Methode im Großen zu versuchen, indem er ihm die unentgeltliche Benutzung des Schlosses in Burgdorf verschaffte. Doch die fortwärende Befeindung, die er von Seiten des französischen Direktoriums zu bestehen hatte, würde zuletzt auch seiner politischen Laufban ein Ende gemacht haben, wenn nicht die Erhebung von Bonaparte zum ersten Konsul und der Sieg bei Marengo den öffentlichen Angelegenheiten eine neue Gestalt gegeben hätte. Als bevollmächtigter Minister der helvetischen Replubik bei Bonaparte accreditirt, leistete er seinem Vaterlande große Dienste. Durch seinen Einfluss geschah es, dass Bonaparte damals das Vorhaben der Besitzergreifung von Wallis aufgab (welches Vorhaben er freilich später als Kaiser ausfürte). Eifrig bemüht um die Unabhängigkeit seines Vaterlandes, drang er in die helvetische Regierung, dass sie den Vorschlag des ersten Konsuls, die französischen Truppen aus der Schweiz herauszuziehen, annehmen sollte. Auf der anderen Seite bewog er den mächtigen Verbündeten der Schweiz, die alten Militärkapitulationen zu respektiren, welche für den Fall der Not die Verabschiedung der in fremden Diensten stehenden schweizerischen Regimenter stipulirt hatten. — Stapfer war auch ein Mitglied der helvetischen Consulta, deren Endergebnis die Mediationsakte war; diese wurde auch von ihm unterzeichnet (1804); kurz hernach zog er sich in das Privatleben zurück, um dasselbe nie mehr zu verlassen.

Wärend der ganzen Zeit seiner politischen Laufban hatte er sich als ein edler, fester, gerader Charakter bewärt und vielfältige Beweise einer mit Weisheit geparten und uneigennützigen Vaterlandsliebe gegeben. Das kam daher, dass schon damals seine moralischen Prinzipien durch den christlichen Glauben Festigkeit erhalten hatten; dieser Glaube, erbaut auf die ewigen Grundlagen des positiven Christentums, sollte noch wachsen und kräftiger werden. Er war dem verderblichen Einflusse des 18. Jarhunderts entgangen, dessen vornehmste Repräsentanten gerade die künsten Verfechter des Unglaubens waren. In die Mitte gestellt zwischen Deutschland und Frankreich, hatte er den trockenen und kleinlichen Rationalismus der Nachfolger Lessings eben so fern von sich gehalten, als die frivolen Negationen von Voltaire und die beredten Paradoxieen von Rousseau. Von dieser großen und stürmischen Zeit hatte er alle Grundsätze der Duldung und des Rechtes aufgenommen, welche sie mit Unrecht von dem göttlichen Stamme losgerissen, der allein ihnen Leben, Kraft und Saft gibt. So hatte er das unheilvolle Missverständnis vermieden, wodurch die Religion und die Freiheit als zwei einander feindliche Prinzipien aufgefasst wurden und wodurch so viel Jammer über Frankreich und über ganz Europa heraufbeschworen worden ist. Seine christliche Überzeugung sprach er mit Wärme, wenn auch in einer etwas veralteten Form aus in einer Predigt vom Jare 1797 über die göttliche Bestimmung und die erhabene Natur Jesu Christi ꝛc.

In Paris sollte Stapfer den glücklichsten Einfluss ausüben. Diese Stadt wurde sein bleibender Aufenthaltsort, obwol er für sein Vaterland treue Anhänglichkeit bewarte. Stapfer hatte sich schon seit einigen Jaren in Paris niedergelassen und sich in das dortige Leben hineingelebt, als mit dem Sturze des ersten Kaiserreichs für Frankreich eine geistige Bewegung von großer Tragweite ihren Anfang nahm. Lange Zeit hindurch hatte Frankreich nur für militärischen Ruhm, gleichsam außerhalb der eigenen Grenzen, gelebt. Alles Leben hatte sich in die Kriegslager gezogen, daheim war alles in Stagnation. Unter dem Drucke einer unerbittlichen Censur war der Nationalgeist gänzlich darniedergehalten; er empfing die Consigne und Parole von der militärischen Macht, welche keine Spur von intellektueller Initiative duldete und sich anmaßte, die Gedanken sowol wie die Soldaten durch Tagesbefehle zu meistern. Es ist bekannt, wie sehr die kaiserliche Regierung das Eindringen fremder, besonders deutscher Einflüsse, befürchtete. Das schöne Buch der Frau von Stael war als eine Kontrebande ergriffen und alle Exemplare desselben, deren man habhaft werden konnte, vernichtet worden. — Dieser Druck war geeignet, in allen freisinnigen Geistern das Wolgefallen an dem, was verboten war, zu erzeugen und zu mehren. Daher also-

bald nach dem Sturze des Kaiserreiches alles, was wärend der Dauer desselben verboten gewesen, besonders alles, was Deutschland betraf, mit dem größten Eifer aufgesucht wurde. Diese Neugierde war Stapfer, der Deutschland aufs genaueste kannte, zu befriedigen im Stande, und bald erregten seine Arbeiten über einige deutsche Theologen und Philosophen die Aufmerksamkeit des Publikums. Sein Salon wurde der Vereinigungspunkt der ernsten Liebhaber der philosophischen Studien. Insbesondere trat er in engere Verbindung mit einem Manne, der sich in der Politik sowie auch in der philosophischen Spekulation ausgezeichnet und so das Verdienst hatte, mit der philosophischen Tradition des 18. Jarhunderts zu brechen, indem er den Materialismus von Condillac und Helvetius, der damals mit Erfolg von Laromiguière vertreten wurde, tüchtig angriff. Maine de Biran, auf welchen die interessanten Veröffentlichungen von Ernst de Naville die Aufmerksamkeit zurückgelenkt haben, hatte in Frankreich die Philosophie der Freiheit und des sittlichen Bewusstseins (sens moral) gegründet. Dies war für Stapfer ein Grund, seine Freundschaft aufzusuchen. Mehrere Jare hindurch fanden im Hause des gelehrten Berners allwöchentlich philosophische Unterredungen statt, an denen Maine de Biran, Guizot und Cousin teilnahmen. Stapfer suchte in einem ausfürlichen Artikel, den er in die Biographie universelle einrücken ließ, die Kenntnis von Kant in Frankreich zu verbreiten. Er gab eine sehr genaue und deutliche Analyse seines Systems und hob die Verdienste des Königsberger Philosophen hervor, indem er dessen Rehabilitation des sittlichen Bewusstseins hervorhob. Überhaupt nahm Stapfer regen, tätigen Anteil an jener lebendigen und fruchtbaren Bewegung der Geister, die unter der Restauration stattfand, sein Einfluss darauf war weit bedeutender, als man es von einem Manne, der so wenig schrieb, erwarten konnte.

Um dieselbe Zeit erlangte seine religiöse Überzeugung, die von Anfang an einen evangelischen Charakter hatte, größere Bestimmtheit und Präcision. Es gab zwar in seinem Leben keine jener großen Krisen, welche auf merkliche Weise das Leben anderer Menschen in zwei Teile auseinanderscheiden. Es scheint aber, dass um die Mitte seines Lebens sein Glaube sich vertiefte und neues Leben und damit eine größere Expansionskraft gewann. Eine religiöse Erweckung war sowol in Frankreich als in der Schweiz hervorgetreten und hatte den veralteten, socinianisch gefärbten Supranaturalismus der Genfer Theologie in seiner Ruhe gestört. Die französchen Reformirten, welche ihre politische Emancipation der philosophischen Bewegung des 18. Jarhunderts, woraus die Revolution von 1789 hervorgegangen war, verdankten, hatten mehr oder weniger den Einfluss der Richtung über sich ergehen lassen, welche ihnen endlich zu ihren Rechten verholfen hatte. So waren sie einem Teile nach in einen farblosen Rationalismus verfallen, der in vielen Gemeinden das christliche Leben erstickt hatte. Nun aber erfolgte auch unter ihnen durch englischen Einfluss eine Erweckung, deren Wirkung ein neues Aufleben des Glaubens und eine gesegnete christliche Tätigkeit war. Damals wurden die meisten der christlichen Gesellschaften gestiftet, welche seitdem für die Verbreitung und Befestigung der evangelischen Warheit in Frankreich tätig gewesen sind. Stapfer wurde sogleich an die Spitze der meisten gestellt, und vielleicht sind die Reden, die er als Präsident derselben bei den Jaresfesten gehalten, seine gehaltvollsten theologischen Erzeugnisse. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht bloß, wie es in Frankreich und in England gewönlich geschieht, einige fromme Reflexionen über die betreffende Gesellschaft geben, sondern sogleich von der Praxis zur Theorie, zu dem, was man die Philosophie des Gegenstandes nennen könnte, übergehen. Dabei eröffnet Stapfer die Schätze seines reichen Wissens und seines tiefen Denkens. Besonders in dieser Beziehung bewärt er seinen deutschen Ursprung und füllt er eine Lücke aus im französischen Protestantismus. In der Tat trug die Erweckung, wie nicht anders zu erwarten, das englische Gepräge; sie konnte ihren Ursprung nicht verleugnen; sie neigte viel mehr zur Tat als zum Denken hin; sie entwickelte meit mehr eine organisirende als eigentlich theologische Tätigkeit. Unter diesen Umständen konnte nichts heilsamer sein, als dass die Stimme eines mit Recht verehrten Mannes die Rechte

des Gedankens und der christlichen Wissenschaft vertrat. Stapfer benützte überhaupt diese feierlichen Anlässe dazu, einen Überblick über den Zustand der Theologie, insbesondere der deutschen Theologie, zu geben. Seine Urteile gründeten sich auf genaue Sachkenntnis und zeichneten sich aus durch Weitherzigkeit. Er stellte sich in allen diesen Reden die Aufgabe, den französischen und den deutschen Protestantismus einander zu nähern. Freilich brachte es das Wesen dieser Reden mit sich, dass er die Fragen nicht eigentlich wissenschaftlich behandelte; aber man konnte sich bald überzeugen, dass er auf den Resultaten ausgedehnter wissenschaftlicher Forschungen fusste. Seine Reden sind keine theologischen Abhandlungen, ihre Tendenz geht dahin, die dogmatische und die sittliche Warheit aufs engste mit einander zu verbinden, das Evangelium und das Gewissen in ihrer Aufeinanderbeziehung darzustellen. Vermöge dieser Richtung hegte Stapfer große Achtung gegen die Kantische Philosophie und nahm er deren Prämissen an, nicht one das fatale Missverständnis hervorzuheben, welches den berühmten Philosophen verleitet hatte, das historische Christentum zu verkennen. Mit Macht stellte Stapfer die moralische Gewissheit des kategorischen Imperativs der auflösenden Dialektik des Hegelschen Pantheismus entgegen, der gerade damals in Deutschland in der höchsten Blüte stand. Kurz vor seinem Tode, in einer seiner letzten Reden, hat er auf eine Weise, wie es niemand außer ihm in Frankreich tun konnte, die kritische und philosophische Richtung charakterisirt, welche soeben in das Leben Jesu von Strauß ausgemündet hatte; von vornherein hat er diesem Werke den unheilvollen Einfluss zugeschrieben, den es später ausübte.

Zu gleicher Zeit lieferte er gehaltvolle Beiträge für die Archives du Christianisme und für den Semeur. Er war einer der Stifter dieser letztgenannten Zeitschrift. Selbst im Moniteur fand eine kleine Arbeit von ihm Aufnahme; es war eine kräftige Abwehr heftiger Angriffe, welche Lamennais in der ersten Wut seines Ultramontanismus gegen die Bibelgesellschaften gerichtet hatte; untermischt mit groben Irrtümern, die man fast als Verleumdungen ansehen konnte. Außerdem nahm Stapfer den tätigsten Anteil an den Arbeiten der „Gesellschaft für christliche Moral" (Société de morale chretienne); es war dies eine aus Katholiken und Protestanten gemischte Gesellschaft, welche auf dem Grunde eines weitherzigen Christentums stehend, sich die Vertretung der höchsten Aufgaben der Menschheit als Aufgabe stellte. Insbesondere war ihr Bestreben, tüchtige Arbeiten über diese oder jene wichtigen Gegenstände hervorzurufen. Mehrere der Programme, die sie zu diesem Zwecke veröffentlichte, sind aus Stapfers Feder geflossen, unter anderen das Programm, welches das schöne Buch von Vinet über die „manifestation des convictions religieuses" hervorgerufen hat. Stapfer und Vinet waren gemacht, um sich zu verstehen und zu lieben; so waren sie denn auch, obschon sie niemals leiblich einander genähert wurden, durch die intimste Sympathie und die aufrichtigste Zuneigung mit einander verbunden. Vinet verdanken wir den schönen Abriss vom Leben Stapfers, der an der Spitze der Werke des letzteren steht. Er starb nach einer langen Krankheit am 27. März 1840. In ihm verlor der französische Protestantismus eines seiner verehrtesten Häupter.

In seinen meist französisch geschriebenen Schriften erkennt man den deutschen Geist am Reichtum der Diktion, an einer gewissen Überfülle des Ausdruckes, an den unzäligen Gliederungen des Gedankens. Er schreibt das Französische mit einer studirten Korrektheit, welche in etwas den Ausländer verrät, aber auch mit einer Wärme, welche seinen Worten vieles Leben verleiht. Das deutsche und das französische Element vermischen sich auf dem Grunde seiner starken Überzeugung, wie zwei Metalle, einer starken Flamme ausgesetzt, sich in einander verschmelzen. Folgendes sind, abgesehen von Journalartikeln und von den genannten Reden, seine Werke: de philosophia Socratis liber singularis, Bern 1786; De vitae immortalis spe firmata per resurrectionem Christi, Bern 1787; Du développement le plus fécond et le plus raisonnable des facultés de l'homme etc., Bern 1792, De natura, conditione et incrementis reipublicae ethicae, Bern 1767, La mission divine et la nature sublime de Jésus Christ, déductes de son caractére;

französisch, Lausanne 1797 — ursprünglich deutsch in demselben Jare in Luzern erschienen. Réflexions sur l'état de la réligion et de ses ministres en Suisse, Bern 1800; Voyage pittoresque dans l'Oberland Bernois etc., Paris 1812; Histoire et déscription des principales villes de l'Europe, Paris 1835. — Dazu kommen die Artikel in der biographie universelle. Diese Artikel, die genannten Reden und die meisten der vorher aufgefürten Werke sind vereinigt worden in den „Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux", welche im Jare 1844 herausgegeben worden und an deren Spitze die erwänte kurze Biographie des Verfassers von Vinet steht. Ein vortrefflicher Nekrolog des ausgezeichneten Mannes findet sich im Semeur 1. April 1840.

Edmond de Pressensé.

Staphylus, Friedrich, ist geboren den 27. August 1512 zu Osnabrück als jüngster Son des als Kornmeister des Bischofs Erich von O. 1521 gestorbenen Ludeken Stapellage und der Anna geb. Birkmann aus angesehenem Danziger Geschlechte († 1518). Der Mutter Bruder, Eberhard Birkmann, holte den verwaisten Knaben nach Danzig (die Reise ging über Amsterdam, wo Verwandte waren, zu Schiff, an der Mündung der Elbe erlitten sie Schiffbruch); später kam er nach Litthauen (Kowno und Wilna) zu seiner Ausbildung „in politicis disciplinis", bemächtigte sich der russischen und litthauischen Sprache und bezog dann die Universität Krakau. Hier kam er in nahe Beziehungen zu seinem Osnabrücker Landsmann Johannes Hodtfilter, der später in die Dienste des Kardinals Lor. Campeggio trat und an der Kurie seinen Weg machte, unter Paul III. (1536) Auditor der Rota, 1547 zum Bischof von Lübeck erwält wurde, aber bis zu seinem Tode (1553) in Rom blieb (Ebeling, Die deutschen Bisch., I, Leipz. 1858, S. 588 f.). Dieser rief St. nach Italien, wo er 2 Jare zu Padua Theologie und Philosophie studirte. Um 1533 kehrte er nach Danzig zurück, begab sich aber einige Jare später nach Wittenberg, wo er volle 10 Jare blieb, 1541 Magister wurde und auf Melanchthons Empfehlung Hofmeister des Grafen Ludwig von Eberstein und Neugarten. Melanchthon, an dessen Tische er saß, schätzte ihn und munterte ihn zu litterarischer Arbeit auf (Übersetzung von Stücken des Diodorus Siculus). Verschiedene Aussichten hatten sich ihm geboten, one dass St., der nach Melanchthons Äußerung zwar nicht in der Philosophie, aber in anderen Dingen die ἐποχή für Weisheit zu halten geneigt war, sich dazu hatte entschließen können, zu folgen; endlich ließ er sich nach längeren Verhandlungen vom Herzog Albrecht von Preußen gewinnen, der ihm nach dem Tode des Stanislaus Rapagelanus (15. Mai 1545), des damals noch einzigen Professors der Theologie an der eben (1544) errichteten Universität Königsberg, die Lektion in der Theologie übertrug; wie Melanchthon so empfahl auch Bugenhagen ihn als einen lauteren Mann und aufrichtigen Liebhaber der Warheit. Indessen machte sich St. vorläufig nur auf ein Jar verbindlich und ließ sich in der Bestallung die Zusage geben: „ob auch vorfiele, dass durch göttlich Verhängnis in unserm Lande Irrthümer in Religionssachen sich zutrügen, die wider die h. Schrift und primitivae apostolicae et catholicae ecclesiae consensum sein würden", und der Herzog auf seine Verhaltung denselben nicht steuern wollte, sollte St. nicht zum Dienst des Herzogs verpflichtet sein. One Zweifel stand St. damals unter dem überwiegenden Einfluss der relig. Anschauungen Wittenbergs, aber die Unsicherheit protestantischer Doktrin scheint ihm in der Tat schon bange gemacht zu haben. Besondere Veranlassung für jene verlangte Zusicherung gab, was er durch Melchior Isinder, einen Schweidnitzer, den Albrecht auf des Camerarius Empfehlung bei der philosophischen Fakultät angestellt hatte, aus Königsberg hörte über den Holländer Wilhelm Gnapheus. Dieser, Willem van de Volder sgraft oder de Volder (gräzisirt Gnapheus, latinisirt Fullonius), der sich, geboren im Haag um 1493, auch Wilhelm von Hagen nannte, war bereits 1523 mit Cornelius Hoen zusammen wegen reformatorischer Gesinnung in Delfft gefangen gesetzt, dann wider 1525 im Haag eingekerkert worden, gleichzeitig mit Joh. Pistorius (Jan de Baker), der auf dem Scheiterhaufen endete, wärend Gnapheus mit einer Strafhaft davon kam. Eine von Gnapheus handschriftlich hinterlassene Märtyrergeschichte des Pistorius (Jo-

annis Pistorii Woerdenatis . . . . Martyrium desc. a G. Gnapheo Hagensi) ist erst im folgenden Jarhundert von Jac. Revius herausgegeben (2. Ausg. Lugd. Bat. 1650, 12°). Seine Tätigkeit als humanistischer Lehrer wurde 1528 wider durch Verfolgung unterbrochen; er hielt sich längere Zeit verborgen, ging außer Landes und ließ sich von der Stadt Elbing zur Hebung des darniederliegenden Schulwesens brauchen. Unter seiner Leitung ward hier 1535 die rasch aufblühende lateinische Schule eröffnet; aber 1541 musste er auf Betrieb des ermländischen Bischofs Joh. Dantiscus weichen, ging nach Danzig und wurde von Herzog Albrecht an die Spitze seiner Schule, des sogen. Partikulars, gestellt, hielt aber seit Gründung der Universität auch an dieser Vorlesungen und musste seit Rapagelanus Tode ein Jar lang, bis Staph. kam, selbst die theologische Lektur versehen. Alsbald war er hier angefeindet worden, insbesondere, wie es scheint, von Isinder (dieser ist der philoplutus in der Rechtfertigungsschrift des Gnapheus); Gn. warf den Professoren Vernachlässigung ihrer Pflichten, insbesondere ihrer öffentlichen Vorlesungen zu Gunsten Geld einbringender Privatvorlesungen vor, und wurde seinerseits als Niederländer der Hinneigung zu anabaptistischer Schwarmgeisterei beschuldigt. (Schon 1534 hatte sich P. Speratus gerade durch die Erfarungen in Preußen veranlasst gesehen, eine Schrift ad Batavos vagantes" zu veröffentlichen, s. Cosack, P. Sper. Leben ꝛc., Braunschweig 1861, S. 153.) Indessen Herzog Albrecht nahm ihn in Schutz und Gnapheus reinigte sich von jenem Verdacht. Staphylus kam nun mit starker Voreingenommenheit gegen ihn nach Preußen und agitirte alsbald zu seinem Nachteil. Gnapheus musste Thesen stellen, um durch Disputation über dieselben seine Qualifikation zu den Vorlesungen zu begründen; aber die Thesen de sacrae scripturae studio (bei Hartknoch S. 297) werden als unbefugter Übergriff aufs theologische Gebiet zurückgewiesen; er stellt philosophische de discrimine coelestis doctrinae et philosophiae; Staphylus bricht bei der Disputation ungestüm los und entfernt sich dann mit Ostentation. In der Disputation des Staphylus, de ratione et usu legis, opponirt dagegen Gnaphens, und Staphylus wirft ihm anabaptistische Argumente vor. Wärend Gnapheus sich bei dem Vicekanzler der Universität, dem Präses des samländischen Bistums, Briesmann, wegen der Injurien des Staphylus beschwerte, brachte es Staph. durch unablässige Anfeindung, welche es nicht verschmäht, selbst aus den von Gnaph. zum Schulunterricht verfassten Comoediae (Morosophus u. a.; Acolastus s. d. filio prodigo ist wol die älteste) dogmatische Inkorrektheiten zu deduciren, dahin, dass trotz der Geneigtheit des akademischen Senats und des Herzogs, sich bei den Erklärungen des Gnaph. zu beruhigen, schließlich (9. Juni 1547) ein geistliches Gericht unter Briesmann ihn förmlich exkommunizirte. Den Hauptangriffspunkt für Staph. bildet eine These, welche sich auf das Verhältnis des Geistes zur Wirksamkeit des Schriftworts bezog, sowie anderseits, dass Gnaph. mit Entschiedenheit den Satz verwarf, verbum et sacramenta per se esse efficacia, etiamsi participantium credat nemo, was ihm dann als furor Anabaptisticus ausgelegt wurde, obgleich er sich auch Martini scriptis quibusdam ante annos 26 editis (!) maleque detortis zu verteidigen gesucht habe. Gnapheus verließ jetzt Königsberg und fand durch Vermittelung Joh. a Lascos Aufnahme bei der Gräfin Anna von Ostfriesland in Emden, wurde Informator der jungen Grafen, aber auch in Regierungsgeschäften mehrfach verwendet; zuletzt wurde er Rentmeister in Norden, wo er 1568 starb. (Quellen: Guil. Gnaphei . . adv. temerariam . . excomm. censuram . . . . Antilogia 1551, 8°. Danach Hartknoch, Preuß. Kirchengesch. 295 ff. Salig, Histor. der Augsb. Conf., II, 902 ff., benutzt noch ein Wolfenbütteler Mscr. Über Gnapheus überhaupt s. de Hoop-Scheffer, Geschiedenis der Hervorming in Nederland von haar outstaan tot 1531 in den Studien en Bijdragen von W. Moll und de Hoop-Scheffer, Amsterdam 1871. 1872; Babucke, W. Gnapheus, ein Lehrer aus dem Reformationszeitalter, Emden 1875.)

Nachdem Georg Sabinus, verstimmt über die fortgesetzten Reibungen, sein bis dahin ständiges Rektorat der Universität niedergelegt hatte (August 1547), wurde Staphylus, als dermalen einziger Prof. der Theologie, erster gewälter Rek-

tor. Aber schon im Herbst 1548 gab er die theol. Vorlesungen ganz auf, ließ sich aber vom Herzog halten und diente ihm als Rat. Nun erfüllte das Auftreten Andreas Osianders (s. Bd. XI, S. 120 ff.) und dessen erste Disputation (5. April 1549) Staphylus von vornherein mit dem tiefsten Mißtrauen, er suchte ihm in der Stille entgegenzuwirken. Bei Ausbruch einer Seuche in Königsberg ging er zwar bald darauf nach Litthauen und im Mai nach Breslau, wo er sich am 29. Oktober 1549 mit der Tochter des Breslauer Reformators Johann Heß, Anna, vermälte und bereits mit dem Magistrate Beziehungen für eine dauernde Wirksamkeit daselbst anknüpfte *). Im Frühjare 1550 kam er, mit einem Schreiben des Breslauer Senats versehen, nach Königsberg, um sich dort frei zu machen. Aber nach erregten Verhandlungen mit dem Herzog, der ihn nicht lassen wollte, ließ er sich als Rat halten gegen änliche Zusagen, wie in seiner früheren Berufung; er kehrte zwar nach Breslau zurück, brachte aber nun seine Frau mit nach Königsberg, wo er bald nach der zweiten verhängnisvollen Disputation Osianders (24. Oktober 1550) eintraf und alsbald wider der Mittelpunkt für alle Gegner Osianders wurde, auch da schon, als Mörlin noch zu vermitteln suchte.

Wie Staphylus gegen Gnapheus noch aus Gedanken der lutherischen Reformation heraus (z. B. reinliche Sonderung von Rechtfertigung und Erneuerung) zu argumentiren suchte, so suchte er auch noch Osiander gegenüber seine Stellung ganz im Einvernehmen mit den Wittenbergern zu nehmen. Aber indem er überzeugt war, sich damit nicht von dem Konsensus der alten Kirche zu entfernen, trieb ihn der, wie es ihm schien, alles unsicher machende dogmatische Hader, sich immer ängstlicher an den dogmatischen Konsensus der allgemeinen Kirche anzuklammern, und die Zeit des Interims bestärkte ihn in der Hoffnung einer Heilung der kirchlichen Notstände unter Erhaltung der kirchlichen Einheit. Unzweifelhaft hat er auch hierin beim Herzog dem glühenden Hasse Osianders gegen alles Paktiren mit Rom entgegengewirkt, und ist dabei immer fester in einen unevangelischen Traditionsbegriff geraten. Da Osiander festen Rückhalt an Albrecht fand und dieser bei aller Freundlichkeit auch gegen Staph. doch seinem Drängen zur Abschaffung des „neuen Dogma" nicht das erwünsche Gehör gab, und — dürfen wir hinzusetzen — da die innerliche Stellung des Staph. zum Protestantismus bereits erschüttert war, verlangte er im Frühjare und Sommer immer dringender, daſs der Herzog ihn freilasse, und entfernte sich endlich, one förmliche Entlassung zu haben, im August 1551 nach Danzig, wo er seine Schrift gegen Osiander schrieb: Synodus sanctorum patrum antiquorum contra nova dogmata Andreae Osiandri, Norimb. 1553. In dieser Schrift, und zwar auch schon in der vom 6. März 1552 aus Danzig selbst datirten Zuschrift an den Rat von Danzig fürt der vollständige römische Traditionsbegriff auch bereits zur Bekämpfung der perspicuitas scr. sacrae und zur Forderung authentischer kirchlicher Auslegung. Von da ging er wider nach Breslau, wo er bereits nähere Beziehungen zum Bischof Promnitz hatte und wo ja selbst Heß und Moibanus bei gut evangelischer Gesinnung in formeller Unterordnung unter den Bischof als ihren Vorgesetzten blieben (s. Bd. VI, S. 64). Der entscheidende Schritt aber war, daſs er, von schwerer Krankheit ergriffen, gegen Ende des Jares 1552 das Abendmal nach römischem Ritus unter einer Gestalt aus den Händen eines Domgeistlichen empfing und durch ein Bekenntnis seine kirchliche Rehabilitation besiegelte. Jetzt zog er aus der ketzerisch infizirten Stadt auf den Domhof, und bald darauf nach Neiße, der Residenz des Bischofs, wo er in dessen Dienste eine Schule errichtete und auch sonst tätig war. Für Schulzwecke gab er 1555 die Sentenzen des Markus Eremita (s. Bd. IX, 286), nämlich die beiden schon von Obsopöus, Hagenau 1531, edirten Traktate in lateinischer Übersetzung heraus, mit

*) S. seine oratio de literis von 1550 (WW. col. 1285 ff.), eine vor ansehnlicher Korona gehaltene Eröffnungsrede für die humanistischen Lektionen an der Breslauer Schule, welche mindestens einen längeren Kursus ins Auge faſst.

einer Widmung an den Jesuiten Canisius, betonend, dass Markus die Gerechtigkeit nicht bloß in den Glauben, sondern auch in Liebe und Hoffnung setze, und göttliche Gnade und menschliches Verdienst zugleich festzuhalten suche. Zugleich war er bereits 1554 von Ferdinand I. zum Rat ernannt worden zu einer Zeit, wo Ferdinand entschiedener gegen das Umsichgreifen der neuen Lehre in Österreich zu reagiren begann (Mandat vom 20. Februar 1554 bei Raupach, Evangel. Oesterreich, II. Beil. S. 96 ff.). Auf dem unglücklichen Wormser Kolloquium 1557 (s. d. Art.) stand er als einer der katholischen Kollokutoren dem einst verehrten Melanchthon gegenüber und fand auch seinen Zögling, den Grafen von Eberstein, unter den weltlichen Beisitzern auf protestantischer Seite wider. Staphylus fülte sich dazu berufen, aus dem hier gerade sich besonders prostituirenden Hader der Protestanten die giftigen Nutzanwendungen zu ziehen in: theologiae Martini Lutheri trimembris epitome 1558 u. ö. (dazu noch: Scriptum colloquentium August. Conf. .... cum oppositis annotationibus etc. 1558 und: historia et apologia etc. de dissolutione colloquii nuper Wormatiae instuti, Nisae 1558). Er weidet sich an der protestantischen Zerrissenheit, geißelt die Lutherolatrie und stellt dem protestantischen Subjektivismus die objektiven Normen der Tradition und des kirchlichen Konsensus gegenüber. Er stellt eine förmliche Stammtafel der mannigfaltigen Häresie auf; die drei unreinen Geister, welche nach Offenb. 16, 13 aus dem Drachen, dem Tier, dem falschen Propheten (Luther) ausgehen, sind Luthers geistliche Söne Rotmann, der Vater der Anabaptisten, Zwingli oder Karlstadt, der Vater der Sakramentirer, und — Melanchthon, der Vater der Konfessionisten, welche wider in drei Unterabteilungen auseinandergehen: die rigidi stoici confessionistae (Flacius und die Antinomisten, deren erster übrigens Luther selbst gewesen sei, bis er gegen Agricola Front machte), die molles philosophi confessionistae (Philippisten, Adiaphoristen ꝛc.) und die recalcitrantes conf. (Schwenkfeld, Osiander, Stankarus ꝛc.). Die Schrift rief eine Menge von Entgegnungen hervor von Melanchthon, Andr. Musculus, Jakob Andreä, dem reformirten Holländer Petrus Dathenus u. a. Staphylus replizirte in der Defensio pro trimembri theol. etc., Nissae 1560, datirt aus Augsburg 15. Mai 1559, wo Staph. wider wärend des Reichstags weilte. Das damals anonym in der Stadt angeschlageue Ketzerverzeichnis veranlasste Jacob Andreäs Schrift: Bericht von der Einigkeit der Protestanten ꝛc. wider den langen Laßzeddel ꝛc., Tübingen 1560. Weislich verpflanzte nun auch Staphylus den sich weiter fortspinnenden Kampf insbesondere mit dem „thraso insignis“ Andreä aufs Gebiet der deutschen Sprache: Christlicher Gegenbericht an den gottseligen gemainen Laien vom rechten wahren Verstand des göttlichen Worts, von der Dolmetschung der teutschen Bibel und von der Ainigkeit der Predicanten, 1561. Vortrab zur Rettung des Gegenberichts wider Jakob Schmidle, Pr. zu Göppingen (d. i. J. Andreä), Ingolstadt 1561; Nachdruck zur Verfechtung des Büchleins vom wahrem Verstand ꝛc., Ingolst. 1562. Die starke Seite dieser Polemik liegt überall in jenen formellen Positionen, der Erzeugung des Eindrucks von der Unsicherheit und Zwiespaltigkeit des Protestantismus, nirgend aber in einer positiven religiösen Quellkraft. Seine Bemängelung der lutherischen Bibelübersetzung und der Bibellektüre der Laien konnte Melanchthon entgegenhalten: scio tuam honestissimam conjugem nullas delicias anteferre huic lectioni. Mit dem für die Restauration des Katholizismus in Österreich und Baiern so einflusreichen Canisius sehen wir Staphylus schon zu Worms Hand in Hand gehen; Hosius schätzte ihn als durch seine Lebensfürung ganz besonders geeignet, die wunden Punkte des Protestantismus zu treffen. Wie Ferdinand so benützte ihn auch Herzog Albrecht V. von Baiern, mit dem Salzburger Erzbischof Martin wie mit dem Kardinal, Bischof Otto von Augsburg, stand er in nahen Beziehungen. Dem „elenden Mameluken Fr. St. mit seinen Staphylisten und Doegiten“ schrieb man die Bedrängnis der Protestanten in Baiern zu (s. Medicus, Gesch. der evangel. Kirche in Baiern, S. 389 Anm. Vgl. noch, was die österreich. Länder betrifft: H. Langueti, Epist. secretae, Hal. 1698, II, p. 39). Durch den Salzburger wurde Staph. in besonderem päpstlichen Auftrage, nachdem er sich selbst um Dis-

penſation wegen ſeines ehelichen Standes an den Papſt gewandt, zum Doktor der Theologie promovirt (Augsburg 19. Mai 1559), denn man hatte ihn zu weiterem auserſehen. Auf Caniſius Wunſch berief ihn Herzog Albrecht an die Univerſität zu Ingolſtadt, mit der Befugnis, über Geſchichte und Humaniora, aber auch über Theologie zu leſen. Staph. zog, Mai 1560, feierlich mit 60 Pferden eingeholt, in Ingolſtadt ein, und die theologiſche Fakultät muſste ihre Bedenken gegen theologiſche Vorleſungen eines beweibten Laien mit der päpſtlichen Dispenſation beſchwichtigen. Seine eigentliche Aufgabe aber zeigte ſich, als er noch am Ende desſelben Jares zum Superintendenten (Kurator) der Univerſität ernannt wurde, durch welchen nun alsbald eine Reformation der allerdings geſunkenen Univerſität im Sinne der jeſuitiſchen Reaktion trotz äußerſten Widerſtrebens der in ihren Privilegien verletzten Univerſität begonnen wurde (Prantl, Geſchichte der Univerſität Ingolſtadt, I, 284 ff.; II, die Urkunden Nr. 74. 75. 80). Aber bald nahmen auch die kirchlichen Reformbeſtrebungen Ferdinands in ſeinen Landen und beim widereröffneten Konzil von Trient Staphylus Mitwirkung in Anſpruch. Im Anſchluſs an die in Öſterreich begonnene Viſitation der Klöſter von 1561 ließ ſich der Kaiſer von einer geiſtlichen Kommiſſion bereits im Herbſt des Jares Gutachten zur Reform der in ſtarker Auflöſung begriffenen kirchlichen Verhältniſſe ſtellen. Daſs Staph. ſelbſt eigentliches Mitglied dieſer Kommiſſion war (Reimann in den Forſchungen für d. Geſch. VIII, S. 177 ff.), mag vielleicht mit Sickel (am anzuf. Orte S. 267) bezweifelt werden, daſs aber Staph. in der deliberatio de instauranda religione in archiducatu Austriae (bei Schelhorn, Amoenit. h. e. I, 616—678) jener Kommiſſion ſeine Feder geliehen hat, läſst ſich, wenn man ſeine Streitſchriften vergleicht, in frappanten Zügen nachweiſen; die Prälaten pflegten ja, wie er dem Kaiſer klagt, ihm alle mögliche Arbeit aufzuladen, die ſie ſelbſt mit keinem Finger anrüren wollten (Schelhorn, Ergötzlichk. I, 559).

Gleichzeitig aber wurde Staph., als er am Hofe Ferdinands, warſcheinlich in Wien, erſte Hälfte des September 1561, weilte, von dem päpſtlichen Nuntius Delphinus im Auftrage des Papſtes aufgefordert, im Hinblick auf das im Zuſammentreten begriffene Konzil dem Papſt ein Gutachten zu liefern über das, was zur Reform der Kirche geſchehen könne. Staphylus entledigte ſich dieſer Aufgabe ſo, daſs er dem „Ratſchlag an Pius IV." (Schelhorn, Ergötzlichk. II, 136—154. 337—359. 469—492) zur Erläuterung zugleich die Gutachten jener Kommiſſion beilegte, nämlich das uns nicht erhaltene Consilium de emend. monasteriis und die oben genannte deliberatio, in welcher letzteren mit Rückſicht auf die öſterreichiſchen Verhältniſſe vor vorſchneller Anwendung von Gewalt gewarnt und Laienkelch und Prieſterehe als die wichtigſten Zugeſtändniſſe, um im übrigen die Gemüter des Volks von den ketzeriſchen Prädikanten loszumachen, empfohlen wurden, dazu dann Heranbildung eines beſſeren Klerus, Beſchaffung reiner Lehrbücher, Säuberung der Wiener Univerſität u. ſ. w. In dem Ratſchlag begrüßt er das Konzil mit Freuden, wünſcht aber raſches und energiſches Vorgehen, wenn nicht im ganzen Norden, was noch von katholiſcher Religion vorhanden iſt, untergehen ſolle. Das Konzil dürfe nicht (wie damals von franzöſiſcher Seite verlangt wurde) als ein neues, ſondern müſſe im Intereſſe der kirchlichen Kontinuität und des päpſtlichen Anſehens als Fortſetzung des früheren angeſehen werden, andererſeits aber ſolle man vermeiden, es ausdrücklich als ökumeniſch zu bezeichnen, weil damit die definitive Verdammung der Proteſtanten von vornherein beſiegelt werde, was die proteſtant. Partei zur Gewalt treiben könnte und viele Verfürte ins Verderben ziehen würde. Das Konzil möge ſogleich an Reform des Klerus und Abſtellung kirchlicher Miſsbräuche gehen, wofür ſich Staph. eben auf die Beilagen bezieht. Er wünſcht dies um des Eindrucks auf die Proteſtanten willen, ſtellt aber zugleich die Perſpektive auf Gewinnung der Böhmen, Ruthenen, Moscoviter und Griechen, und empfiehlt dem Großfürſten Iwan Waſſiljewitſch, der kirchliche Unionsgedanken hegte, die Anerkennung als König in Ausſicht zu ſtellen. Dem Konzil aber müſsten Verhandlungen des Kaiſers mit den Proteſtanten zur Seite gehen, um dieſe wo-

möglich zur Einwilligung in ein allgemeines Konzil zu bewegen. Eine Verständigung könne nur herbeigefürt werden, wenn es gelinge, von der beiden Parteien gemeinsamen Anerkennung des Bibelwortes aus die Protestanten zur Anerkennung des allgemeinen katholischen Sinnes der Schrift, d. h. einer authentischen Auslegung, zu gewinnen, wozu römischerseits erforderlich, dass man sich ihnen gegenüber nicht sowol auf die viva vox sedis apostolicae, als auf nachweisbare allgemeine apostolische Überlieferung stelle. Auch von Herausgabe der griechischen Bibel aus der Handschrift der vatikanischen Bibliothek verspricht sich der Verf. viel zur Schlichtung des Streits über Bibelauslegung. In den vom Kaiser zu veranstaltenden vertraulichen Verhandlungen könne man auch auf die innere Differenz der Protestanten spekuliren. Ein geschickter römischer Theolog könne einen lutherischen leicht dahin bringen, gemeinschaftlich mit ihm einen Zwinglianer aus der katholischen Auslegung der Schrift zu widerlegen, wie denn in der Tat Luther selbst schon gegen Zwingli, Oekolampad oder die Anabaptisten sich jener kathol. Prinzipien (d. h. der Berufung auf allgemein kirchl. Konsensus) bedient habe, und eine änliche Stellung z. B. von den Verfassern der Weimarischen Konfutationsschrift eingenommen werde; danach könne man hoffen, die Lutheraner auf dergleichen Umwegen zu bewegen, dass sie den Catholicus sacrae scripturae intellectus als Richter auf einem Konzile anerkennten. — Sickel hat darauf hingewiesen, dass die für Ferdinand bestimmte Denkschrift bei Bucholtz, Ferdinand I. I, 407—412; VIII, 382—386 nur eine durch die Rücksicht auf diesen etwas modifizirte Redaktion des Ratschlags ist. — Ferdinand wünschte auch, Staphylus als theologischen Beirat seiner Oratoren nach Trient zu senden, und auch der Erzbischof Urban von Prag bat einmal, als die Revision des index libr. prohib. in Frage stand, um seine Anwesenheit; aber Staphylus widerstrebte hier entschieden und mit einer gewissen Gereiztheit (Schelhorn, Ergötzl., I, 559, vgl. Sickel, Zur Geschichte des Konzils von Tr. S. 245. 249). Nur wenn die Protestanten wirklich noch aufs Konzil kommen sollten, erklärte er sich bereit; im übrigen stehe er dem Kaiser für seine Verhandlungen mit den Protestanten zur Verfügung. Er wurde aber auch im Frühjare 1862 von Ferdinand gerufen, als aus den verschiedenen Gutachten eine definitive Feststellung dessen gemacht werden sollte, was im Namen des Kaisers dem Konzil als Reformforderung unterbreitet werden sollte: die sogenannte Consultatio imp. Ferdinandi I iussu instituta de artic. ref. in Conc. Trident. prop. (bei Schelhorn, Amoenitat. h. e. I, 501—575, auch bei le Plat, Monum. ad hist. conc. Trid. illustr. V, 232—259. Vgl. besonders Sickel, das Reformationslibell des Kaisers Ferd. I., Wien 1871 [Archiv f. österreich. Geschichte Bd. XLV, Bd. I, Heft 1, S. 1 ff.]).

An Anerkennung seines Eifers fehlte es Staphylus nicht. Der Papst sandte ihm durch den Kardinal Carlo Borromeo ein Gnadengeschenk von 100 Goldgulden (27. Mai 1562). Ferdinand erhob ihn in den Adelstand (15. Juli 1562), der Herzog von Baiern belehnte ihn mit dem Hahnhof in Ingolstadt (1563). In Innsbruck, wo Staph. sich einen großen Teil des Jares 1563 in der Nähe des Kaisers aufhielt, erkrankte er schwer; Ferdinand bestätigte im Juli sein Testament, worin er seine Kinder, wenn sie vom katholischen Glauben abträten, mit Enterbung bedrohte. Noch erholte er sich zwar, machte noch eine Reise nach München, kam aber sehr geschwächt nach Hause, wo er am 5. März 1564 starb. Als sein Vermächtnis darf gelten die nach seinem Tode durch seinen Amanuensis herausgegebene Schrift: Vom letzten und großen Abfall, so vor der Zukunft des Antichrist geschehen soll, Ingolstadt 1565, 4° (lateinisch 1569). Dieser Abfall ist nämlich das Luthertum, d. h. der in sich uneinige Protestantismus. Denn das Luthertum ist vom Papst abgefallen, nicht aber umgekehrt. Das Papsttum aber hat alle Väter, Konzilien und Akademieen hinter sich, bei ihm ist die wahre Kirche, die Protestanten werden immer in dem Gewirr ihrer Privatopinionen stecken bleiben und es nie zur Einheit bringen. Auch hier fehlt es nicht an gehässigen Ausfällen gegen Luther und Bespöttelung der Lutherverehrung, welche nicht müde würde, ihn als den dritten Elias zu preisen; auch hier werden alle drohenden Zeitgefaren mit dem religiösen Riss der Christenheit in Verbindung

gebracht; auch hier fehlt jedes tiefere Verständnis der mächtigen originalen Impulse der Reformation, aber auch hier widerholt sich die schwere Anklage über die epikurische Sicherheit der Prälaten und Religiosen welche, wo schon die Axt dem Baum an die Wurzel gelegt ist, immer nur ihr altes Klagelied singen, aber die Hände in den Schoß tun und leben, als wenn kein Gott im Himmel wäre.

Friderici Staphyli Caesarei quondam Consiliarii in causa religionis sparsim editi libelli in unum volumen digesti, Ingolstadii 1613, Fol. Dazu des Staphylus historia acti negotii inter Fr. Staph. et Andr. Osiandr. bei Strobel, Miscell. I, 219 ff.; II, 225 ff., und die oben erwänten Schriftstücke bei Schelhorn, Amoenitates I, 611 sqq. (vgl. auch II, 564 sqq.) und Schelhorn, Ergötzlichkeiten, II, 136 ff. 337 ff. 469 ff. (vgl. auch I, 555. 123. 331). Über ihn: die vita vor den gesammelten Werken, von seinem gleichnamigen Sone; Strobel, Nachricht von dem Leben ꝛc. in den Miscell., I, 3 f.; Hartknoch, Preuß. Kirchengeschichte S. 295 ff.; Salig, Historie der Augs. Conf., II, 902 ff.; Töppen, die Gründung der Universität Königsberg, 1844, S. 104. 185 ff. u. ö.; mein: Andreas Osiander, Elberf. 1870, S. 309 ff. 362. 414. 449. 552; Raupach, Erläutertes evang. Oesterr., II, 130, Beil. 109 ff. und die oben angefürte Litteratur zur Geschichte Ferdinands I. und des trident. Koncils. Die von Prantl a. a. O. II, 490 angefürte Biographie von Finauer in: hist.-lit. Magazin für Pfalz-Baiern S. 228 ff. kenne ich nicht. **W. Möller.**

Starowerzen, s. Raskolniken, Bd. XII, S. 497.

Starck, Johann Friedrich. Wenn dem Namen Starcks eine Stelle in der Encyklopädie angewiesen wird, so geschieht dies nicht so sehr um seiner Bedeutung als wissenschaftlicher Theologe, als vielmehr um der Verdienste willen, welche er sich durch seine zalreichen erbaulichen Schriften um die Pflege des geistlichen Lebens unseres evangelischen Volkes erworben hat. Bis zur Stunde ist Starcks Name neben dem eines Luther, Joh. Habermann, Joh. Arndt u. a. gekannt und geliebt. Man komme in die Hütten der Armen und schaue die durchgriffenen Blätter des „Starckenbuchs", so wird man sich überzeugen, wie verwachsen Starck mit dem geistlichen Leben unseres Volkes ist.

Johann Friedrich Starck ist am 10. Oktober 1680 in Hildesheim geboren. Sein Vater, vordem Bürger und Bäckermeister in Frankfurt a. M., war unter dem Grafen Montecuculi Stadtsändrich in Hildesheim geworden. Seine Mutter war ebenfalls eine Frankfurter Bürgerstochter. Von den Eltern wurde St. zur Erlernung eines Handwerks bestimmt; durch den sichtlichen Trieb des Knaben nach höherer Bildung bewogen, ließen sie ihn jedoch das Gymnasium zu Hildesheim besuchen. Um seinen Frankfurter Verwandten, zwei Pfarrern, näher zu sein und von ihnen mit Rat und Tat unterstützt werden zu können, bezog Starck 1702 die Universität Gießen, wo u. a. Johann Heinrich May und Joh. Christ. Lange seine theologischen Lehrer wurden und durch ihre Erbauungsstunden einen großen Einfluss auf sein inneres Leben gewannen. Von hier aus begab er sich nach Frankfurt und wurde Informator; zugleich erhielt er die Erlaubnis, auf den Dörfern in der Umgegend Frankfurts zu predigen. Im J. 1707 wurde er unter die Kandidaten aufgenommen, welche im Armen- und Waisenhause predigten. Vom November 1709 bis Februar 1711 stand Starck als Nachmittagsprediger im Dienste der evangelischen Gemeinde zu Genf; wärend dieser Zeit eignete er sich die französische Sprache vollständig an, sodass er, nach Frankfurt zurückgekehrt, im Stande war, auch für die dortige französische Gemeinde zu predigen. Den Rückweg nach seiner Vaterstadt nahm St. durch Frankreich; in Paris hielt er sich längere Zeit auf und benutzte hier jegliche Gelegenheit, seine Kenntnisse zu vermehren. In Frankfurt musste St. zunächst wider bis zum J. 1715 als Informator sich behelfen. In diesem Jare wurde er zum Stadtprediger in Sachsenhausen gewält; acht Jare stand er in diesem Amte. Hierauf wurde er nach Frankfurt berufen, wo er zunächst bei den Barfüßern, später im Hospital das Pre-

digtamt zu füren hatte; 1742 wurde er Mitglied des Konsistoriums. Bis in sein hohes Alter — er starb am 17. Juli 1756 — konnte er mit ungebrochener Kraft in seiner reichen gesegneten Arbeit als Prediger, Seelsorger und Schriftsteller tätig sein.

Seiner theologischen Richtung nach gehört Starck dem Pietismus an. Er ist in Frankfurt allenthalben bemüht, in die Fußstapfen Speners zu treten und den von letzterem ausgestreuten Samen zu begießen und zu pflegen; er gab „Speners Katechismus-Tabellen in Fragen und Antworten zergliedert und in Verse gebracht" heraus und schrieb „Dr. Speners Ausübung des Christentums ꝛc.", Frankfurt 1726. Es ist ein milder praktischer Pietismus, den wir an Starck warnehmen; von Ausschreitungen und Absonderlichkeiten hielt er sich fern. Es brachte dies schon seine ganze natürliche Anlage mit sich. Wegen seines Feststehens im Bekenntnisse der Kirche hatte er manchen Angriff zu erdulden.

Dreißig Jare lang hielt er Sonntags nach dem Nachmittagsgottesdienste eine Privaterbauungsstunde. Für Sonntagsheiligung war er eifrig bemüht. Der einzelnen Seelen suchte er sich in seiner amtlichen Wirksamkeit möglichst anzunehmen. Um z. B. den Dienstboten, welche mit Aufträgen aus der Gemeinde in sein Haus kamen, ein gutes Wort mitgeben zu können, verfasste er kurze Traktate, welche später zu der unten noch zu erwänenden trefflichen Schrift „Lebens-Regeln" vereinigt wurden. Arme und Notleidende wurden in der Stille von ihm reichlich unterstützt.

Wie es eine durchaus praktische Frömmigkeit ist, in welcher Starck sich selbst bewegt, so ist er auch in seinen Schriften bestrebt, eine solche zu wecken, zu verbreiten und zu nären. Man kann nicht sagen, dass Starck geistvoll ist; er will es auch nicht sein. Seine Eigenart wird man in der durchaus schlichten, edelpopulären Biblicität suchen dürfen. Man kann auch nicht sagen, dass er in die Tiefe fürt. Er begnügt sich vielmehr fast durchweg damit, die einfachen Katechismus-Warheiten in verständlicher, allgemein fasslicher Sprache mit durchgängiger Anwendung auf das christliche Leben darzustellen. Mit eschatologischen Fragen, die von manchem seiner Zeitgenossen mit Vorliebe behandelt wurden, und mit anderen ferner liegenden und schwierigeren Fragen des evangelischen Glaubens befasst sich Starck überhaupt nicht; sie ertragen ihm nichts für das christliche Leben. Es wird ihm die Gabe der Erweckung nachgerühmt, weniger der Seelenleitung. Und diese Anschauung gewinnt man auch bald aus seinen Schriften. Er lässt die erweckten Seelen mehr oder minder auf der Kindesstufe stehen, one sie zum christlichen Mannesalter weiterzufüren. Es ist dies die Kehrseite seiner Einfachheit. Aber ob nicht eben darin zum Teil der Grund dafür zu suchen ist, dass das evangelische Volk sich von Starck so angezogen fült? Dem auf der Kindesstufe stehenden Durchschnittschristentum, wie wir es bei dem weitaus größten Teil des Volkes finden, entspricht die Milch des Evangeliums, welche Starck darbietet. Ob es aber geraten ist, immerdar nur diese leichte Speise vorzusetzen, ob darin nicht auch Gefaren liegen, sei dahingestellt.

Starck sucht die Seelen zu erwecken, one sie jedoch dabei im Sturm erobern zu wollen; stürmendes Wesen liegt in Starcks Art durchaus nicht, wenn er auch überall herzandrängend ist und der Appell an die „Seele" immer widerkehrt. Da Starck nicht selten lehrhaft wird, so ist auch seine Darstellung eine wenig bewegte; ruhig und sanft gleitet der Fluss seiner Rede hin. Der rhetorische Schmuck fehlt, Gleichnisse stehen ihm selten zu Gebote, umsomehr greift er ins Wort der heil. Schrift. Seine Predigten, welche den besten aus der pietistischen Schule beizuzälen sind, zeichnen sich durch Klarheit und Einfalt in der Anordnung aus. Sobald der Text nur einigermaßen zu seinem Rechte gekommen ist, geht Starck sogleich zur Applikation über. An Predigten besitzen wir von Starck die „Sonn- und Festtagsandachten über die Evangelien", Nürnberg 1741 (neuere Ausgabe Reutlingen 1854 mit einer kurzen Lebensbeschreibung Starcks), die „Sonn- und Festtagsandachten über die Episteln", 2. Aufl. 1770 (neuere Ausgabe von Heim, Stuttgart 1845 und Nürnberg 1881), „Predigten von dem Abendmal des HErrn", 2 Thle, Frankfurt und Leipzig 1740, „Auserlesene Festpredigten über wichtige

Stellen der hl. Schrift A. und N. Bundes", gesammelt von seinem Sone Joh. Jac. St., Frankfurt 1754.

Die Schrift, durch welche Starcks Name dem evangelischen Volke lieb geworden und bis zur Stunde bekannt geblieben ist, ist das „Tägliche Handbuch in guten und bösen Tagen". Es erschien 1727 zum ersten Male in Frankfurt und zwar zunächst in vier Abteilungen: für Gesunde, für Betrübte, für Kranke, für Sterbende; 1731 kam als 5. und 6. Teil das Gebetbüchlein für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen hinzu. Den längeren Gebeten, welche den weitaus größten Teil des Buches einnehmen, geht jedesmal eine „Aufmunterung" voraus, eine kurze mit einem Schriftworte eingeleitete Belehrung über die Gegenstände, auf welche sich das Gebet bezieht, wodurch der Leser in die rechte Gebetsstimmung versetzt werden und die nachfolgenden Gebetsworte verstehen uud nachbeten lernen soll. An das Gebet schließt sich ein Gesang an. Die Gebete sind lang, oftmals (vgl. z. B. das Gebet auf das Trinitatisfest u. a. m.) geraten sie in Reflexion und Belehrung über göttliche Dinge. Diese Länge berürt besonders in den Gebeten für Sterbende nicht angenehm. Wer indes des Volkes Art und insonderheit seine Art, sich zu erbauen, kennt, wird zugeben müssen, dass Starck mit diesen langen Gebeten das Richtige getroffen hat. Es wird — und dies erklärt uns ebenfalls den einzigartigen Erfolg des Handbuchs — kaum ein Bedürfnis, eine Zeit, eine äußere oder innere Lage des christlichen Lebens geben, wofür nicht Starck eine entsprechende Belehrung nebst einem Gebete darreicht, one jedoch in die ungenießbaren Spezialisirungen der Gebete zu geraten, wie sie das 17. Jarhundert hervorgebracht hat. Starck ist durch sein Handbuch vielen Tausenden ein sicherer Fürer auf dem Lebenswege, ein treuer Seelsorger auf dem Krankenlager, ein bewärter Tröster auf dem Sterbebette geworden. Wie kein anderes Erbauungsbuch der evangelischen Kirche, Joh. Arndts wahres Christenthum nicht ausgenommen, wird das „Starckenbuch" in immer neuen Ausgaben und Auflagen unter dem evangelischen Volke verbreitet und findet immer wider freudige Aufnahme, wobei allerdings auch die bekannte konservative Art des Volkes, welche von dem Brauche der Väter nicht gerne läßt, in Betracht kommt.

Noch vor dem Handbuche hatte Starck 1723 ein Kommunionbuch herausgegeben, welches bis 1750 mehrere Auflagen erlebte, jedoch später nicht mehr gedruckt worden zu sein scheint; die Konkurrenz war auf diesem Gebiete eine starke. Es folgte hierauf eine größere Anzal von Erbauungsschriften, deren näheren Charakteristik wir enthoben zu sein glauben; sie tragen eine große Familienänlichkeit an sich. Es genüge, sie namhaft zu machen. „Frankfurtische Passions-Andachten, d. i. Glaubens-, Lebens- und Trost-Lehren a. d. Geschichte des blutigen Leydens und Sterbens Jesu Christi", Frankfurt und Leipzig 1735 (spät. Ausgabe Frankfurt 1738); wärend Starck hier die Auslegung der Leidensgeschichte selbst zurücktreten läßt, kommt dieselbe mehr zu ihrem Rechte in der „Erklärung der Geschichte des Leydens ꝛc.", neue Auflage Leipzig und Frankfurt 1762. Beide Schriften sind aus Fastenpredigten entstanden; die Predigtform ist jedoch verlassen und der Stoff auf die einzelnen Tage der Fastenzeit verteilt; die pietistische Art Starcks tritt deutlich zu Tage, Weitschweifigkeit und Monotonie machen die Schriften für uns ungenießbar. „Das zwiefache Morgen- und Abendopfer frommer Christen, ein Gebetbuch auf der Reise und zu Hause", erschien Frankfurt und Leipzig 1737; die „Praxis catechetica, Thue das oder Catechismuslehre für Erwachsene", Frankfurt 1740; „die Morgen- und Abendandachten frommer Christen auf alle Tage im Jare", 4 Thle., Frankfurt 1744 (3. Aufl. Frankfurt 1755) mit einer längeren Vorrede Sigmund Jac. Baumgartens; über den Begriff der Erbauung (neuere Ausgaben Stuttgart 1833. 1853. 1854, 2 Bände, bearbeitet von Ehmann 1877), längere auf Grund eines vorangestellten Schriftwortes sich entfaltende Gebete, eine Frucht des reiferen Alters Starcks; „Schriftmäßige Gründe, die Freudigkeit zu sterben... zu erwecken... auf alle Tage im Monat eingerichtet", Nürnberg 1753; Die „Kreuz- und Trostschule in Betrachtungen und Gebeten ꝛc.", Nürnberg 1754. Ferner wird von Starck noch genannt ein „Güldenes Schatz-Kästlein", Stuttgart 1766, mit Vorrede von Ledderhose, Stuttgart 1856. —

Weniger bekannt, aber ebenso, wenn nicht noch trefflicher als Starcks Handbuch, ist die Schrift: „Das Gott-geheiligte Hertz und Leben eines Wahren Christen, oder Lebens-Regeln, wie die wahre innerliche Hertzens-Frömmigkeit sich äusserlich in Worten und Wercken offenbaren müsse", Frankfurt und Leipzig 1743, eine Schrift, welche in entsprechender Bearbeitung heute noch der Verbreitung wert wäre. Die Veranlassung zu derselben wurde oben kurz berürt. In je 12 aus Schriftworten gezogenen „Regeln" wird in durchaus praktischer, wirklich seelsorgerlicher Weise das Christentum von seinem „Anfang" bis zu der „Freiheit der Kinder Gottes" beschrieben. Starck versucht hier, und zwar mit schönem Erfolge, eine Seelenleitung. Möchte sich ein Bearbeiter dieser Schrift finden.

Starck hat sich auch in der christlichen Liederdichtung versucht. Fast alle der genannten Schriften sind mit christlichen Liedern Starcks reichlich ausgestattet — man zält deren die stattliche Zal von 939! Ihr dichterischer Wert ist in der Tat kein bedeutender; nur wenige derselben haben in die Gesangbücher der evang. Kirche Eingang gefunden. —

Litteratur: E. Fr. Neubauer, Nachricht von den jetzt lebenden evang.-lutherischen und reformirten Theologen in und um Deutschl., Züll, 2. Bd. 1746, S. 884—898 (mit dem von Starck selbst verfassten Lebenslaufe); H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands, Neust., 4. Bd. 1835, S. 307—311; Lederhose in der Ausgabe des Handbuchs, Schaffhausen 1850, und des genannten Schatzkästleins, Stuttgart 1856; Die Lebensskizze in der obengenannten Ausgabe der Evang.-Predigten; Koch, Gesch. des Kirchenlieds ꝛc., 3. Aufl., 4. Bd., S. 543 bis 549. **H. Beck.**

Stat, Stat und Kirche. Zu den wichtigsten Beziehungen, welche die Kirche bei ihrem Bestand in der Welt eingehen muss, gehört immer die zum State. Und nicht bloß dieser Beziehung wegen, sondern auch an und für sich muss der Stat, so wenig er etwas spezifisch Christliches oder Erzeugnis der christlichen Heilsoffenbarung ist, zum Gegenstand christlicher Wissenschaft oder der Theologie und bestimmter der Ethik werden. Denn eben auch der Christ erkennt in ihm eine von Gott gewollte Ordnung des sittlichen Gemeinlebens in der Welt.

Jesu Offenbarungswort und Wirksamkeit erstreckte sich nicht aufs statliche Leben. Wie sein Reich nach Joh. 18, 36 nicht von dieser Welt ist, so übt er seine Herrschaft nicht, wie es jedenfalls zum Wesen des statlichen Regimentes gehört, in der Form und mit den Mitteln äußerer Gewalt aus. Seine Gebote und die Auslegung, welche er in ihnen dem schon durch Mose geoffenbarten Gottesgesetze gibt (vgl. besonders Matth. 5—7), sind nicht dazu bestimmt, als Machtgebote, wie dies jedenfalls zu einer statlichen Gesetzgebung gehört, ihrem Buchstaben nach fürs äußere Handeln der Reichsgenossen geltend gemacht zu werden. Sie wenden sich vielmehr an die Gesinnung, damit diese, von den sittlichen Grundforderungen durchdrungen und geleitet, den guten Gotteswillen umfassend, wie kein Machtgebot es vermöchte, und mit Rücksicht auf alle die verschiedenen, konkreten und individuellen Lebensbeziehungen auch äußerlich verwirkliche. Zugleich hat Jesus doch mit seiner durch einen bestimmten Anlass hervorgerufenen Mannung, dem Kaiser zu geben was des Kaisers, und Gott was Gottes ist, seinen Reichsgenossen auch schon eine prinzipielle Weisung für ihr Verhältnis zu dem, was wir Statsordnung nennen, hinterlassen (Matth. 22, 15 ff.; Mark. 12, 13 ff.; Luk. 20, 20 ff.). Sie sollen sich einerseits der Steuerhoheit des Kaisers verpflichtet wissen, welche tatsächlich besteht und welche nach Jesu Sinn one Zweifel vermöge der geschichtlichen Fügung Gottes so geworden ist. Und sie haben so auch in anderen Beziehungen die kaiserliche Herrschaft überhaupt anzuerkennen, deren Ausdruck ja eben das Steuerzalen ist und als deren Ausdruck dasselbe den Juden so zuwider war. Andererseits lag in Jesu Worten der Hinweis auf ein Gebiet des Gehorsams gegen Gott, das zugleich mit jenem bestehen bleiben könne und müsse. Und ein solches lag ja den Jüngern schon klar genug vor teils in den direkt auf ihren Verkehr mit Gott bezüglichen gottesdienstlichen Handlungen, teils in derjenigen gesamten Erfüllung des göttlichen Willens oder des Sitten-

geſetzes, über welche Jeſus in jener Geſetzesauslegung ſie belehrt hat. Weitere Erklärungen über beide Gebiete und ihr Verhältnis zu einander gibt Jeſu Wort nicht; es ſagt namentlich nichts über Umfang und Zweck jener Herrſchaft, der die Beſteuerung zugehört, aus. Aber wir ſehen in ihm ſchon eine Scheidung vollzogen, welche ſowol dem heidniſchen als dem jüdiſchen Standpunkt fremd war. Denn nach jenem fielen gerade auch die höchſten, aufs Verhältnis zur Gottheit bezüglichen Akte der ſittlichen Subjekte unter die ſtatliche Geſetzgebung und ihre Machtgebote, ob dieſe nun in den Händen einzelner Herrſcher oder der ganzen Volksgemeinden ruhen mochte, und der Kultus der Imperatoren ſelbſt wurde jetzt ein Beſtandteil der Statsreligion. Das jüdiſche Volk dagegen wollte eine Theokratie haben und behalten, in welcher auch die politiſchen Ordnungen direkt durch die ihm zu teil gewordene beſondere religiöſe Offenbarung beſtimmt würden und durch welche namentlich eine Unterwerfung der Gottesgemeinde unter ein von Heiden ausgeübtes, ſtatliches Regiment ausgeſchloſſen wäre. So wird dieſes Wort Jeſu „ein Wendepunkt der Geſchichte“ (Geffken, Staat und Kirche, 1875), und Ranke konnte in ſeiner Überſchau über die Entwicklung der Weltgeſchichte („Weltgeſchichte“ 3. Thl., 1. Abth., S. 160 f.) ſagen, unter den herrlichen Worten, die von Jeſus Chriſtus vernommen worden, ſei keins wichtiger und folgenreicher als dieſes.

Aus Jeſu Ausſpruch muſsten wir ſchließen, daſs er jene Oberhoheit des Kaiſers von einem göttlichen Willen, der es ſo habe kommen laſſen, herleitete. Paulus Röm. 13 lehrt dann ausdrücklich, daſs die obrigkeitliche Gewalt, und zwar jede einmal zum Beſtand gelangte Obrigkeit von Gott verordnet ſei. Er bezeichnet auch eine ihr von Gott gegebene ſittliche Aufgabe und Beſtimmung, um deren willen man ihr Gewiſſens halber ſich zu unterwerfen habe, daſs ſie nämlich als Gottes Dienerin und mit der von ihm empfangenen äußeren, bis auf Leben und Tod ſich erſtreckenden Gewalt gegen die Übeltäter einſchreite und ſtrafend an ihnen das Recht vollziehe. Dieſen Dienſt ſieht er die gegenwärtigen Machthaber, obgleich ſie heidniſche ſind, wirklich ausüben. Er fragt hiebei nicht nach der Geſinnung, in welcher dies durch ſie geſchehen möge, fürt aber keinesfalls ihre Tätigkeit und ſo auch das heidniſche Statsweſen überhaupt auf lediglich ſelbſtiſche, ſündhafte Motive zurück; vielmehr ſah er one Zweifel auch hier ein gewiſſes „Werk des Geſetzes, geſchrieben in den Herzen“ (Röm. 2, 15). — Der Anlaſs, den er zu jener Lehrausfürung hatte, brachte ihn nicht auch auf die Grenzen des jener Gewalt zuſtehenden ſtatlichen Gebietes zu reden. Daſs aber auch er dasjenige Gebiet, auf welchem er als Apoſtel zu zeugen und zu wirken berufen war, gegen Eingriffe jener Gewalt verwart haben und hier nicht den Menſchen, ſondern Gott (vgl. Apg. 5, 29) gehorcht haben wollte, verſteht ſich nach ſeiner geſamten Lehre und ſeinem eigenen praktiſchen Verhalten von ſelbſt. — Unberürt bleibt dort die Frage, ob und welche weitere Intereſſen außer jener Übung des Rechtes etwa noch zur Aufgabe der Herrſcher und Staten gehören ſollten, und auch die Frage, ob jene Übung gleichmäßig auf jedes „Tun des Böſen“ und hiemit auf jede Übertretung des Sittengeſetzes oder des heiligen Gotteswillens ſich erſtrecken ſollte.

Für die Chriſten wird in 1 Tim. 2, 2 dem obrigkeitlichen Regiment oder der ſtatlichen Ordnung der Wert beigelegt, daſs ihnen dadurch „Ruhe und Stille“ für ein Leben „in Gottſeligkeit und Ehrbarkeit“ gewärt wird. Kein Recht hat man, in die Worte hineinzulegen (wie z. B. Calvin), daſs hiernach auch die Förderung der Gottſeligkeit ſelbſt oder eine allgemeine Fürſorge für die Religion und nicht bloß die Herſtellung eines äußeren Zuſtandes des Rechtes und Friedens, innerhalb deſſen ſie gepflegt werden kann, zur Aufgabe der Obrigkeit gemacht werde.

Kein weſentliches neues Moment enthalten die Worte 1 Petr. 2, 13 f. So wenig hat die neuteſtamentliche Reichsoffenbarung auf dieſe Weltreiche, deren auf göttlichem Willen ruhendes Beſtehen und Recht ſie doch anerkennt, überhaupt Bezug genommen.

Daſs die Obrigkeiten insgemein von Gott verordnet ſeien und man ihnen

in weltlichen Dingen Gehorsam schuldig sei, blieb bei den Christen anerkannt, auch als der römische Stat gemäß dem oben bezeichneten Standpunkt gegen sie als eine neue, unerlaubte religiöse Gemeinschaft mit seinen Verboten und Verfolgungen sich wandte. Selbst die sogenannten clementinischen Homilien lassen, wärend sie die gegenwärtige Welt samt dem Stat kurzweg als Reich des Teufels bezeichnen, diesem doch sein Reich von Gott zugeteilt sein und zwar mit dem Gesetze, wonach er die Vollmacht habe, die Übeltäter zu bestrafen (Homil. 15, 7). Auf dem religiösen Gebiet aber wird christlicherseits nicht bloß den Machtgeboten des heidnischen States der Gehorsam versagt, sondern es wird jetzt auch allgemein der Grundsatz ausgesprochen, dass der religiöse Glaube und Kultus frei sei; so von Tertullian ad Scap. 2: „Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio, sed nec religionis est cogere religionem". Für die Frage, ob, wenn der Stat doch eine von Gott gesetzte Ordnung sei, die Christen nicht auch aktiv als Glieder desselben tätig werden und einem hier ihnen von Gott angewiesenen Beruf nachkommen sollten, ließ die Intoleranz des bestehenden States gegen das Christentum und auch schon die Durchdringung des ganzen politischen Lebens mit heidnisch religiösen Elementen noch keinen Raum.

Inzwischen gab die Kirche sich selbst eine feste Organisation in dieser Welt. Es gestalteten sich in ihr äußere Ordnungen, für welche eine Einsetzung durch die besondere christliche Heilsoffenbarung und hiemit noch ein höherer Ursprung als für jene aus Gottes allgemeinem Weltregiment hervorgegangenen politischen Obrigkeiten und Satzungen behauptet wurde; namentlich die Ordnung des hierarchischen, priesterlichen und bischöflichen Standes. Vgl. den Art. „Kirche" Bd. VII, S. 685. Die Kirchenzucht griff in ein Gebiet ein, auf welches zugleich der Arm der weltlichen Obrigkeit sich erstreckte. Ferner war es Grundsatz für die Christen nach 1 Kor. 6, 1, ihre bürgerlichen Streitsachen anstatt vor jenen heidnischen Obrigkeiten, vielmehr unter einander abzumachen und auch sie dem Urteil jener kirchlichen Organe zu unterstellen; namentlich durften Kleriker gar nicht an weltliche Behörden des Rechtes halber sich wenden und sollten in Allem, so viel an ihnen war, nur unter den geistlichen Vorgesetzten stehen. Zu diesem Leben der Kirche in der Welt gehörte auch ein durch fromme Gaben schon reichlich anwachsendes Vermögen. — Zugleich nahm mehr und mehr eine negative, asketische, weltflüchtige Sittlichkeit unter den Christen zu. So weit dann sittliche Aufgaben, die wir uns von Gott im Weltleben gestellt sehen und in denen wir so trotz der nur indirekten Beziehung ihres Inhaltes auf Gott doch einen göttlichen Beruf für uns erkennen, auch von jener Christenheit noch gewürdigt wurden: höher gewertet wurde doch teils der direkte Dienst an dem in der Kirche realisirten Gottesreich, teils die mönchische Erhebung über alles Weltliche. Nicht bloß die Funktionen des Priesters erschienen höher als die eines das weltliche Recht handhabenden Machthabers, sondern mit ihnen stieg auch die Person dessen, der ganz ihnen geweiht war.

In jener Gestaltung, zu welcher die Kirche selbständig gelangt war, wurde sie unter Konstantin von seiten des States gesetzlich zugelassen und anerkannt und sofort auch schon in eine positive Verbindung mit dem State gesetzt, vermöge deren sie dann mehr und mehr auch politische Vorrechte und für ihre Verfügungen die Unterstützung der Statsgewalt erhielt, zugleich aber auch das Statsoberhaupt in ihr selbst und ihren Angelegenheiten seine Autorität geltend machte. Wenn hiebei doch noch ganz anders als beim heidnischen Statswesen das kirchliche Gebiet seine Besonderheit neben und im State behauptete, so hatte die Kirche dies vorzüglich jenem festen Bestande, zu welchem sie schon vorher gelangt war, zu verdanken, wärend klare prinzipielle Erörterungen über das Verhältnis der beiden Gebiete und über die darauf bezüglichen spezifisch christlichen Grundsätze uns nirgends begegnen. Dass die Statsgewalt, sobald ihre Träger dem Christentum Freund wurden, sich zu diesem in ein dem Verhältnis des bisherigen States zum heidnischen Kult entsprechendes Verhältnis setzen müsse, war den bisher heidnischen Politikern von ihrem bisherigen Standpunkt her selbstverständ-

lich. Die Vertreter der Kirche und Träger der Kirchengewalt machten, one erſt prüfend auf Charakter und Prinzip der urſprünglichen chriſtlichen Offenbarung zurückzugehen, bereitwillig im eigenen Intereſſe davon Gebrauch. Die Mittel und Waffen, welche dadurch die Kirche erhielt, entſprachen ja auch derjenigen Richtung, welche bisher ſchon in ihr ſelbſt, ihrer Verfaſſung und Regierung mächtig geworden war.

Unter dem Einfluſs des Chriſtentums und der Kirche änderte der Stat ſeine Geſetzgebung mit Bezug auf Dinge, welche entſchieden in ſein eigenes Gebiet fielen; ſo bezüglich der Sklaverei, der unmenſchlichen Cirkusſpiele, der Beſtrafung der Verbrecher, welche z. B. nicht mehr auf dem eine höhere Würde an ſich tragenden menſchlichen Angeſicht gebrandmarkt werden ſollten, der Pflichten der Eltern gegen die Kinder, der Ehehinderniſſe und anderer Dinge. Wir können dabei nicht auseinander halten, wie weit hiezu der freie Einfluſs des chriſtlichen Offenbarungswortes und Geiſtes auf die ſittlichen Anſchauungen der ſtatlichen Geſetzgeber, wie weit direkt die Autorität der Kirche als ſolcher wirkte. — Den Heiden wurden bürgerliche Rechte entzogen. Noch beſondere bürgerliche Vorrechte erhielt der Klerus; überſchwängliche äußere Ehrenbezeugungen, die ſeiner geiſtlichen Würde und Hoheit entſprechen ſollten, der Epiſkopat. — Kirchlichen Entſcheidungen, Urteilen und Verurteilungen gab die Statsgewalt bürgerliche Folgen. Biſchöfe, welche den dogmatiſchen Feſtſetzungen der im Konzil verſammelten Kirche widerſprachen, wurden nicht bloß kirchlich abgeſetzt, ſondern auch ins Exil verwieſen; ſo ſchon nach der Synode von Nicäa 325. Gegen die Donatiſten ſchritt nicht bloß deswegen, weil ſie die bürgerliche Ordnung bedrohten, ſondern auch ſchon wegen ihrer Widerſetzlichkeit gegen die katholiſche Kirche die Statsgewalt ein. Ein kaiſerliches Dekret vom J. 410 erklärte für den vornehmſten Gegenſtand der kaiſerlichen Fürſorge die „catholicae legis reverentia“ oder die Obhut über die wahre Gottesverehrung. Die kirchlichen Kanones wurden (namentlich vollends durch Juſtinian) ſtatliche Geſetze.

Die Kaiſer aber waren keineswegs hiebei gemeint und geneigt, nur die Beſchlüſſe ſelbſtändiger kirchlicher Organe anzuerkennen und auszufüren. Die oberſten Organe und Vertreter der Kirche, die Biſchöfe, wurden vielmehr teils geradezu durch ſie, teils wenigſtens unter ihrem Einfluſs eingeſetzt. Jene Synoden wurden durch ſie zuſammenberufen und verhandelten unter dem Vorſitz und ſteten Einfluſs ihrer Komiſſäre; ſie hatten auch Mittel genug, ihre eigenen Stimmungen und Neigungen und ihre politiſchen Rückſichten bei den Beſchlüſſen der Mitglieder zur Geltung zu bringen, und nur von Mitgliedern der hiegegen unterliegenden Minoritäten hören wir dann eine Einſprache gegen kaiſerliche Eingriffe.

Grenzbeſtimmungen zwiſchen den Gebieten lagen in den bisherigen Lehren und Geſetzen der Kirche nicht vor, indem eine beſtimmte Weiſe der Einſetzung der Biſchöfe und ihrer Berufung zu Synoden und eine Selbſtändigkeit ihrer Verhandlungen und gar Untrüglichkeit ihrer Beſchlüſſe, wodurch ein Eingreifen eines über die Kirche und ihre Ordnungen wachenden chriſtlichen Herrſchers ausgeſchloſſen worden wäre, nicht ſchon Beſtandteil der Kirchenlehre war. Und ſolche Beſtimmungen wurden auch jetzt nicht feſtgeſtellt. Ein gelegentliches Wort Kaiſer Konſtantins, an das man ſpäter die Lehre vom Unterſchied zwiſchen jus circa sacra und jus in sacra knüpfen zu können meinte, ermangelt ſelbſt viel zu ſehr der Beſtimmtheit und Klarheit, um hiezu dienen zu können (nämlich ſeine Äußerung gegen Biſchöfe: *ὑμεῖς τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην*, vgl. oben Bd. VIII, S. 205).

Sehr verſchieden geſtaltete ſich dann die weitere Entwicklung einesteils im Orient, andernteils im Occident, und zwar weſentlich unter dem Einfluſs der äußeren Verhältniſſe. Zunächſt hören wir nicht bloß im Abendland von Biſchöfen, welche, wie ein Ambroſius, im Hochgefül ihres prieſterlichen Berufs auch einem Kaiſer entgegentraten (Näheres darüber bei Förſter, Ambroſius, 1884, S. 66f., eine Exkommunikation war es nicht), ſondern auch ein Chryſoſtomus erklärt, daſs das Prieſtertum über die Königswürde ſo erhaben ſei, wie der Geiſt über das Fleiſch, die geiſtliche Gewalt ſo hoch über der weltlichen, wie der Himmel

über der Erde (de sacerdot 3, 1; Homil. 15). Aber in der abendländischen Kirche trieb schon das ihr eigene energische praktisch sittliche Streben auf eine kräftigere Ausgestaltung und Wirksamkeit jener der Kirche eigenen Ordnungen hin. Und insbesondere halfen die äußeren und politischen Verhältnisse dazu, dass hier das Gebäude der Hierarchie den für seine Einheit und Kraft so wichtigen Abschluss im Papsttum fand und dieses, der Gewalt des oströmischen Kaisertums entzogen, wirklich zum gewaltigen Vertreter eines selbständigen Kirchentums werden konnte. Dagegen fürte im Orient der Druck, welchen hier eine despotische Kaisergewalt auf die Bischöfe und den ganzen Klerus übte, im Zusammenhang mit einem Mangel der Kirche an jenem praktisch sittlichen Geist, mit einer einseitigen Richtung derselben auf die Lehrformulirungen und Lehrspekulationen und mit einem Interesse, das die Kaiser auch persönlich hiefür zu hegen pflegten, vollends zu derjenigen Stellung der Kirche unter einem sie tatsächlich beherrschenden und dabei von ihr selbst hoch und heilig gehaltenen christlichen Kaisertum, die wir als Byzantinismus zu bezeichnen gewont sind.

Wol stellte gerade Justinian, bei welchem man diesen mit Recht auf den Höhepunkt gelangt sieht, 535 das Priestertum und das Kaisertum in einer Erklärung neben einander, wornach das eine dem Göttlichen dient, das andere dem Menschlichen vorsteht und beide aus einem und demselben principium, nämlich von Gott her, stammen (Nov. Justinian. 6 praef.; Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, Bd. 1, S. 79, sieht fälschlich schon in diesen Worten Byzantinismus). Aber eben er stattete nicht bloß die für jenes Gebiet zu erlassenden Verfügungen mit seiner kaiserlichen Autorität aus, sondern er erließ sie auch selbst und formulirte namentlich auch die von jenem Priestertum vorzutragenden Dogmen. In feierlichen Ansprachen wurde dem Kaiser jetzt auch geradezu höchste priesterliche Würde beigelegt. Mit Nachwirkungen des alten heidnischen States, in welchem das Oberpriestertum mit dem Kaisertum geeint war, verband sich hier eine überspannte christliche Verehrung des von Gott stammenden und ihm sich weihenden Herrschertums. Schon 448 begrüßte so den Kaiser die Synode von Konstantinopel als „Hoheprieſter". Später wurde er auch geradezu als Herrscher und Oberpriester in Einer Person nach Melchisedeks Vorgang bezeichnet (so von Monotheleten 635). — Über die weitere Geschichte der morgenländischen Kirche und ihrer Verfassung im Verhältnis zum Stat vgl. die soeben angefürte Schrift von Pichler und den Artikel „Griechische und griechisch-russische Kirche" Bd. V, S. 409 ff. mit den dort S. 429 f. angefürten Hilfsmitteln.

Diejenige Auffassung von der Kirche und so auch vom Stat, welche bei den Hauptvertretern der abendländischen Kirche herrschend wurde, finden wir in der bedeutsamsten Weise bei Augustin ausgeprägt (über seine Auffassung der Kirche vgl. Bd. VII, S. 702 ff.). Hier wird uns auch ein bestimmter Unterschied in Bestimmung, Ursprung und Würde der Kirche und des States vorgetragen, — aber keineswegs derjenige, welchen wir in Übereinstimmung mit den Grundideeen der Reformation und gemäß dem ursprünglichen Sinn und Wesen des Christentums vom evangelischen Standpunkt aus aufstellen müssen. Übrigens bezieht sich die Hauptausfürung Augustins in seiner Schrift de civitate Dei nur auf den Stat, wie er im Heidentum vor dem Herabkommen des Gottesreiches durch Christus bestand; für die Frage, wie der Stat bei einem Volk, das diese christliche Offenbarung aufgenommen hat, sich hiernach gestalten könnte und sollte, und welche Stellung er zur Kirche, der Trägerin dieser Offenbarung, einzunehmen habe, erhalten wir zwar auch genügend deutliche Antworten und Winke, aber keine zusammenhängende, eingehende Erörterung. Vgl. dazu A. Dorner, Augustinus, sein theolog. System u. s. w. 1873, S. 295 ff.

Jener Stat oder die terrena civitas, wie sie namentlich im römischen Stat repräsentirt war, ist nach Augustin die Einigung der ein Volk bildenden Persönlichkeiten für irdische Interessen. Sie sind darin mit ihrem Willen untereinander geeinigt, um so Frieden zu haben und im Frieden das irdische Wolsein zu genießen: rationalis coetus rerum quas diligit concordi communione sociatus; de

rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum; in temporali pace ac felicitate quiescens (de civit. Dei XIX, 17. 21. 24. XV, 17). Die Menſchen leben hier secundum hominem und secundum carnem; das Beſtimmende iſt für ſie und ihren Stat Selbſtliebe bis zur Verachtung Gottes (XIV, 4. 8). Ausgegangen iſt die Statengründung von Kain, dem Brudermörder.

Dagegen iſt das Prinzip der civitas Dei oder civitas coelestis der amor Dei usque ad contemtum sui. Ihr Zweck iſt der himmliſche Frieden, das ewige, ſelige Leben im Genuſſe Gottes; die Gemeinſchaft, welche hier ſtatt hat, iſt concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Hiezu ſammelt ſie ihre Mitglieder aus allen Völkern und Zungen. Daneben bedarf übrigens auch ſie für ihre Pilgrimſchaft in dieſer Welt des irdiſchen Friedens, für welchen die weltliche, ſtatliche Geſellſchaft beſorgt iſt, und erkennt auch in den irdiſchen Gütern, welche dieſe ſchützt, Geſchenke Gottes, lehrt Gehorſam gegen ihre Geſetze, ſo weit dieſelben nicht der chriſtlichen Religion widerſtreiten, und iſt auch ſelbſt auf ihre Förderung bedacht: de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit. Vgl. a. a. O. XIV, 4. 28. XIX, 11. 13. 17. XV, 4. — Zum Weſen dieſes Gottesſtates ſelbſt aber, der in der chriſtlichen, katholiſchen Kirche ſeinen Beſtand hienieden hat, gehören nach Auguſtin auch die äußeren, geſetzlichen, hierarchiſchen Ordnungen dieſer Kirche. Wärend ferner in ihm die Liebe das Beſtimmende ſein ſoll, dürfen und ſollen doch zum Eintritt in denſelben oder in die katholiſche Kirche und zur Unterwerfung unter ſie die Menſchen auch mit Gewalt genötigt werden (nach Luk. 14, 23) und kirchliche Sektirerei, Ketzerei u. ſ. w. ſollen nicht minder den äußeren Strafen verfallen, als Mord und andere „Werke des Fleiſches“ (Gal. 5, 19); vgl. Epist. 93 ad Vinc., Epist. 185 ad Bonif, c. epist. Parmen. I, 16. c. Gaudent. Donat. I, 20.

Mit ſeiner Gegenüberſtellung der beiden Reiche erinnert Auguſtin mehr an jenen Satz der clementiniſchen Homilien, als an die pauliniſchen Ausſagen über die von Gott eingeſetzten, zu einem Dienſt Gottes beſtimmten und auch wirklich in dieſem Dienſt begriffenen Obrigkeiten. Den Grundunterſchied ſeiner und der apoſtoliſchen Anſchauung aber finden wir darin, daſs er nicht wie Paulus den eigentlich ſittlichen Wert der bürgerlichen Ordnung würdigt, welchen dieſe auch dann noch hat, wo ſie von ſchlechten Perſonen und unter Einfluſs ſchlechter Motive gehandhabt wird, und namentlich nicht den ſittlichen Wert jener Handhabung der Gerechtigkeit, welche nach Paulus eben Hauptgegenſtand jenes Dienſtes iſt. Er würdigt und kennt überhaupt nicht den Begriff und Wert der aufs äußere Zuſammenleben und auf die verbrecheriſchen Störungen desſelben bezüglichen Rechtsordnung und Rechtsübung im Unterſchied von dem auf unſer Inneres und unſer Verhalten zu Gott ſelbſt bezüglichen und von hier aus dann unſer ganzes Leben umfaſſenden Gotteswillen, — nicht Begriff und Wert des Rechtsgeſetzes, wie es auch von Heiden erkannt und geübt wird, im Unterſchied von der chriſtlichen Religioſität und Sittlichkeit. So erklärt er einer ciceronianiſchen Definition gegenüber, nach welcher man unter „res publica“ rem populi und unter „populus“ „coetum juris consensu et utilitatis communione sociatum“ verſtehen ſollte: Gerechtigkeit ſei die Tugend, welche Jedem das Seinige gebe; von Gerechtigkeit könne alſo da keine Rede ſein, wo man, wie im römiſchen Stat, den Menſchen dem wahren Gott wegnehme und den Dämonen untertan mache (de civit. Dei II, 21. XIX, 21). Das Erſte und weſentlich Treibende in der Statenbildung und dem ſtatlichen Leben bleibt ihm ſo nur der aufs Weltliche und Selbſtiſche gerichtete, ungöttliche, ſündhafte Trieb, wenn dann gleich der hieraus hervorgegangene irdiſche Frieden und Schutz auch den Genoſſen des Gottesſtates zugute kommt, welche jene irdiſchen Güter in gottgefälliger Weiſe genießen möchten.

Haben endlich Völker und weltliche Herrſcher das Chriſtentum angenommen oder dem Gottesſtate ſich unterworfen, ſo dürfen und ſollen dann eben auch chriſtliche Herrſcher des irdiſchen States für die Förderung jener Güter, ſofern man

in denſelben ja doch auch göttliche Gaben ſehen darf, tätig ſein. Und ſie erhalten nun weiter auch den Dienſt jener ganzen, warhaften Gerechtigkeit zu ihrer Aufgabe; ſie habe ihre Gewalt vor Allem zur Ausbreitung und Erhaltung der rechten Gottesverehrung zu gebrauchen (IV, 3. V, 24). Entſprechend jener Nichtunterſcheidung zwiſchen dem Gebiete des bürgerlichen Rechts und dem der Sittlichkeit und Religioſität wird ihnen ganz allgemein zur Pflicht gemacht: bona jubeant, mala prohibeant, non solum quae pertinent ad humanam societatem, verum etiam quae pertinent ad divinam religionem (c. Crescon. III, 51). Zur Pflicht gemacht wird eben ihnen jetzt namentlich jenes Einſchreiten mit Zwang und Strafe gegen Ketzer und Schismatiker. Die höchſten ſittlichen und religiöſen Grundſätze und Forderungen aber ſind gegeben im Worte der göttlichen Offenbarung, welches jene hierarchiſch organiſirte Kirche beſitzt und auslegt. In jener Tätigkeit für die wahre Gottesverehrung haben die Herrſcher ihr zu dienen; in ihrem Dienſt und nach ihrer Weiſung hat der Stat namentlich gegen die Ketzer zu verfaren. So erhebt ſich bei Auguſtin der irdiſche Stat über jene Region der Ungöttlichkeit und Sünde nur, indem er von der den Gottesſtat repräſentirenden katholiſchen Kirche über die höheren Aufgaben Licht bekommt und mit ihnen ſich ihr zu Dienſten ſtellt. Die Konſequenzen dieſer Grundanſchauung ſind in ſpäteren Jarhunderten gezogen worden.

Zur wirklichen Behauptung der Hoheit, welche die Kirche und ſpeziell das Papſttum ſich beilegte, trug im Abendland ſehr die Schwäche des Kaiſertums bei und das Anſehen, welches die einbrechenden germaniſchen Völker zugleich mit ihrem Eintritt in die katholiſche Kirche dem Papſttum zuerkannten. Ein ſtarkes Schwanken fand in jener Hinſicht unter den wechſelnden Beziehungen Italiens und des römiſchen Biſchofs zum oſtrömiſchen Kaiſertum ſtatt. Den Boden für die weitere weltgeſchichtliche Entwickelung dieſes Kirchentums und ſeines Verhältniſſes zum Stat und für die hiemit verbundenen Kämpfe bot das fränkiſche und deutſche Reich dar.

Seinen Aufbau im Frankenreiche hatte das katholiſche, unter dem römiſchen Primat ſtehender Kichentum vorzüglich den karolingiſchen Herrſchern zu verdanken. Sie ſchätzten es in ſeiner hohen Bedeutung fürs ſittlich religiöſe Leben des Volkes überhaupt, wie um der religiöſen Weihe willen, welche ihrer eigenen Herrſcherſtellung von ihm her zu teil wurde. Es trat hiemit ganz in den Statsorganismus ein. Die großen Kleriker waren königliche Lehensleute, ausgeſtattet mit weltlichem Beſitz und ſtatlichen Rechten, an den politiſchen Verſammlungen und Beratungen ebenſo wie die weltlichen teilnehmend. Andererſeits kam auf ſolchen gemiſchten Verſammungen auch Kirchliches zur Beratung. Die Biſchöfe wurden durch den König beſtätigt, dann auch geradezu durch ihn eingeſetzt. In ſeinen Händen war die oberſte Gerichtsbarkeit auch auf kirchlichem Gebiete. Karl der Große beſchäftigte ſich auch mit liturgiſchen und dogmatiſchen Fragen; er berief nicht bloß fränkiſche Synoden für ſie, wie im Streit über die Bilder und im adoptianiſchen Streit, ſondern erließ auch eigene Verfügungen, z. B. über die Einfürung neuer Engel in die Liturgie. Zu dem Einfluſs aber, welchen dem Klerus im Volk und Stat ſeine allgemein anerkannte, geiſtliche, heilige Würde gab, und zu den allgemeinen Vaſallenrechten kam ſchon jetzt ein gewaltig anwachſender Grundbeſitz. Als unter Karls Nachfolgern die Kraft und Einheit des States zerfiel, nahm die Geiſtlichkeit ganz eigene Gerichtsbarkeit auch in weltlichen Angelegenheiten für ſich in Anſpruch. Die Selbſtändigkeit der Biſchöfe der weltlichen Gewalt gegenüber war ein Hauptzweck, auf welchen die damals entſtandenen pſeudoiſidoriſchen Dekretalen hinwirkten (oben Bd. XII, S. 367 ff.).

Von der größten Wichtigkeit wurde endlich jetzt für das Verhältnis zwiſchen Kirche und Stat die direkte Beziehung der Monarchie zum Papſttum ſeit der Erhebung der Karolinger auf den Königsthron, und für jenes Verhältnis und zugleich für die Idee des States ſelbſt vollends die Übertragung der römiſchen Kaiſerkrone auf dieſelben.

Als Pipin 752 ſich auf den Thron der Merovinger ſetzte, ſtützte er ſich auf

die Zustimmung der fränkischen Reichsversammlung und hätte one Zweifel für seine eigene Person und Rechtsanschauung eine Bestätigung anderwärts her nicht bedurft. Aber um vor der Öffentlichkeit und für die religiösen Überzeugungen der Untertanen seinen Schritt zu rechtfertigen, ließ er ihn durch Papst Zacharias billigen, der gern mit kräftigen fränkischen Herrschern sich verband, um durch sie gegen den Andrang der Longobarden in Italien Hilfe zu bekommen und von der noch nach Italien sich erstreckenden byzantinischen Kaisermacht sich loszumachen. Anerkannt war hiemit tatsächlich eine Befugnis des Papstes, in jener höchsten politischen Frage ein Urteil zu fällen, und zwar eine Befugnis, die ihm nur vermöge seiner besonderen geistlichen Hoheit, wie einem besonderen Organe des göttlichen Lichtes und Willens, zukommen konnte. Nicht anders ließ es sich begründen, dass Papst Stephan 754 sich berufen fand, dem fränkischen Volke für alle Zeiten die Wal eines Königs aus einem anderen als aus Pipins Geschlecht bei Strafe des Bannes zu verbieten.

Eben dieser Papst brachte dem neuen Frankenkönig die Würde eines sogenannten Patricius von Rom. Das war vordem ein Statthalter des Kaisers gewesen. Jenem übergab der Papst dieses Patriciat und hiemit eine Schutzherrlichkeit über Rom und die römische Kirche wol als ein Vertreter des römischen Volkes, aber jedenfalls auch im Bewusstsein seiner von Gott empfangenen höheren Befugnisse. — Darauf folgte im J. 800 Karls Krönung zum Kaiser durch Papst Leo III. Vgl. darüber besonders: Döllinger, Das Kaiserthum Karls des Großen, im Münchener histor. Taschenbuch 1865. So weit aus den ältesten Berichten sich ersehen und schließen lässt, handelte der Papst auch hier als Vertreter des Volkes von Rom, nach Verabredungen mit den geistlichen und weltlichen Großen, in Übereinstimmung auch mit der Menge des Volkes, die den plötzlich von ihm in der Kirche vorgenommenen Krönungsakt nicht so jubelnd aufgenommen, ja schwerlich so im Augenblick verstanden hätte, wenn sie nicht schon darauf vorbereitet gewesen wäre. Über das Recht, sich einen Kaiser zu bestellen, wärend das römische Kaisertum in Konstantinopel forbestand, konnte man in Rom damit sich wegsetzen, dass dort das Kaisertum jetzt unzulässigerweise in die Hände eines Weibes geraten sei und längst tatsächlich Rom und der Christenheit nicht mehr leiste, was es leisten sollte; tatsächlich war auch Rom schon vorher in Karls Händen. Dahingestellt muss bleiben, wie weit der Papst, der diesem wie auf höhere Eingebung hin in jenem weltgeschichtlichen Moment die Krone aufs Haupt setzte und ihn salbte, hierin eben auch als Träger einer mit dem höchsten geistlichen Amt verbundenen Vollmacht gehandelt haben wollte. Die Beziehung des Kaisertums zur Kirche drückte er in einer Urkunde jenes Tages so aus: er habe zur Verteidigung und Erhöhung der Kirche Karl zum Augustus geweiht. Erst weit spätere Päpste aber haben geradezu zu erklären gewagt, dass der Papst als Stellvertreter Christi und Gottes es gewesen sei, der das Kaisertum auf die fränkische Dynastie und weiterhin auf die deutsche Nation übertragen habe. Karl selbst war nach Einhards (Eginhards) Bericht durch den Akt des Papstes überrascht und hatte ihn nicht so gewünscht. Man hat kein Recht, diese Angabe für unwahr zu erklären. Gewünscht aber hatte er dann wol, womöglich vorher noch eine Verständigung mit Konstantinopel zu erzielen, und wol auch, bei der Annahme der Krone selbsthandelnd und nicht bloß wie ein Empfänger aus der päpstlichen Hand zu erscheinen. — Seinen Son Ludwig ließ Karl 813, als er ihn zu seinem Nachfolger im Kaisertum einsetzen wollte, selber die Krone vom Altar nehmen und sich aufsetzen, worauf indessen 816 ihn auch noch der Papst in Rheims mit einer aus Rom hergebrachten Krone krönte und ihn salbte. Dagegen holte sich Karl der Kahle (875) die Kaiserkrone, um damit andern nach ihr trachtenden Karolingern zuvorzukommen, beim Papst in Rom, und kurz vorher (871) berief sich Ludwig II., um gegen Kaiser Basilius in Konstantinopel die Übertragung des Kaisertums auf sein Geschlecht zu rechtfertigen, selbst darauf, dass der Papst hiebei mit ebenso gutem Recht gehandelt habe, wie Samuel bei der Salbung Davids an Sauls Statt.

Mit dem Kaisertum verband sich immer noch die Vorstellung einer Ober-

hoheit über die gesamte Christenheit, wenn man auch keine bestimmten positiven Rechte auffüren konnte, welche der Kaiser als solcher über die occidentalischen Länder, abgesehen vom römischen Gebiet, auszuüben gehabt hätte. Im Kaisertum, das namentlich auch die christliche Kirche beschirmen und die Christenheit gegen die Ungläubigen verteidigen sollte, erschien die Idee des christlichen und des von Gott gewollten States überhaupt verwirklicht. Ein Bewusstsein der sittlichen Gemeinschaft, zu welcher die durch Christus erlöste und von ihm beherrschte Menschheit bestimmt sei, hat in dieser Idee änlich mit Bezug auf die weltlichen Gewalten sich seinen Ausdruck gegeben, wie die geistliche Einheit in der unter dem Einen Papst stehenden Kirche realisirt sein sollte, wärend freilich diese Kirche schon einen ganz anderen Grund und Bestand in der Wirklichkeit hatte, als das Kaisertum vermöge der realen Verhältnisse und namentlich der nationalen Unterschiede jemals besaß oder erlangen konnte. Als Gegenstand besonderer göttlicher Offenbarung in der heiligen Schrift erschien auch dieses, und zwar eben das römische Kaisertum, denn allgemein wurde die Danielsche Weissagung von dem vierten Weltreich, das bis zur großen Offenbarung des Himmelreichs am Ende dieser Welt bestehen sollte, auf das römische imperium bezogen.

Gerade auch als Kaiser übrigens und als kaiserlicher Schutzherr der Kirche hielt Karl an seinen auf diese bezüglichen Vollmachten fest. Und der Papst hatte ihm bei jener Krönung die vordem bei den Kaisern übliche „Adoration" kniefällig erwiesen (vgl. Döllinger a. a. O. S. 364). Die Stellung des Kaisertums und Papsttums nebeneinander, um welche es dann das ganze Mittelalter hindurch bei der Frage über die Stellung von Kirche und Stat vorzüglich sich handelte, trat ein, one dass bestimmtere Erklärungen über die beiderseitigen Befugnisse erfolgt wären.

Wärend in der folgenden Zeit unter den Kämpfen der italienischen Großen mit einander das Ansehen und der Charakter des Papsttums tief darniederlag, konnte doch die Macht und der Einfluss der Bischöfe vermöge der Stellung, die ihnen im Lehensstate zukam, und auch vermöge neuer ihnen von den Königen gewärter Privilegien sich erhalten und noch zunehmen.

Seine neue Erhebung verdankte dann das Papsttum dem aufrichtigen reformatorischen Eifer, mit welchem deutsche Kaiser die höchste geistliche Gewalt der Christenheit wider in Stand zu setzen und würdigen Männern zu übertragen bemüht waren. Dabei haben Otto I. und Heinrich III., unter welchen das römische Kaisertum deutscher Nation in seiner eigenen Geltung und namentlich auch in seinem schutzherrlichen Wirken für die Kirche einen Höhepunkt erreichte, auch selbst Päpste eingesetzt und die Römer mussten ihnen versprechen, keine one ihre Zustimmung zu wälen (vgl. Bd. XI, S. 214). Auf innerkirchliche Angelegenheiten und theologische Fragen haben sie indessen ihre Fürsorge nicht so, wie Karl der Große, ausgedehnt.

Mit jener Erhebung des Papsttums aber begann sofort auch das mächtigste Streben desselben, sich selbst über die kaiserliche und jede weltliche Gewalt zu stellen. Und es setzte sich mit Konsequenz durch, vertreten durch die energischsten, geschicktesten Persönlichkeiten, hervorgegangen aus religiösen Ideeen, welche aus der allgemein herrschenden kirchlich religiösen Grundanschauung erwuchsen, und unterstützt durch äußere Verhältnisse, von denen jene Päpste one Bedenken in der Weise der weltlichsten politischen Klugheit Gebrauch machten, nämlich besonders durch Heinrichs IV. Schwäche und Blößen, durch Auflehnung von Fürsten und Städten gegen die königliche und kaiserliche Gewalt auch unter den besten Kaisern, durch Verbindung mit den Normannen u. s. w. Die Grundidee war immer der allgemeine Satz, dass das Geistliche über dem Weltlichen stehe. Zum Geistlichen aber gehörte nach jener Anschauung eben die äußere, unter dem römischen Haupt stehende Hierarchie mit ihren aufs äußere Leben bezüglichen Satzungen und Ordnungen. Zu ihrer Selbständigkeit und Oberhoheit gehörte nicht bloß die Freiheit und Macht eines geistigen durchs Wort vermittelten Wirkens, sondern eine Freiheit des die Kirche repräsentirenden Klerus auch auf dem Gebiete des äußeren, weltlichen Lebens von den Rechtssprüchen und Gesetzen weltlicher Obrigkeit

und eine Unterwerfung dieſer Obrigkeiten auch mit ihrem Wirken auf dieſem Gebiet unter das Urteil jener Hierarchie darüber, was hier Gottes Wille und Gebot ſei. Zum Geltendmachen dieſer „geiſtlichen“ Anſprüche gehörte nicht blos ein geiſtkräftiges Bezeugen und Einbilden derſelben in die ſittlich religiöſen Überzeugungen der Völker, ſondern ein gewaltſames Durchſetzen derſelben, ſoweit ein ſolches möglich erſchien, und eben hiemit auch der rückſichtsloſeſte Gebrauch aller Mittel der Politik. Jene Hoheit wurde geradezu dahin gedeutet, daſs die Chriſtenheit, ja die Menſchheit überhaupt auch bezüglich aller äußeren Rechtsordnung und Gewalt unter dem Papſt als göttlichem Stellvertreter ſtehe, daſs erſt in der Unterordnung unter ihn durch die geiſtliche Weihe die Staaten und ihre Häupter den Charakter göttlicher Ordnungen erlangen und daſs er, wenn ſie ihm dieſe Unterordnung verſagen, ſolche Obrigkeiten entſetzen und ihre bisherigen Untertanen zum Kampf gegen ſie rufen könne und ſolle. Wir können dieſe Tendenzen und Anſchauungen Hildebrandismus nennen; ſchon bei Gregor VII. (Hildebrand) entfalten ſie ſich.

Vor Allem ſollte die Beſetzung des päpſtlichen Stuhles von der weltlichen Gewalt unabhängig werden und durch rein kirchliche Wal erfolgen, ſo nach dem ſchon unter Nikolaus II. 1059 erlaſſenen Walgeſetz (Bd. XI, S. 214). Ein Recht, die Wal zu beſtätigen, ſollte den Kaiſern verbleiben, welche dieſes Recht perſönlich vom päpſtlichen Stul empfangen haben würden, eine wunderlich klingende Beſtimmung, welche es den Päpſten möglich machte, das Recht, das den Kaiſern prinzipiell keineswegs zuſtehen ſollte, ihnen doch aus Opportunitätsgründen einzuräumen. — Der Unabhängigkeit des Epiſkopats von jener Gewalt widerſprach die Inveſtitur der Biſchöfe und ebenſo der Äbte mit Ring und Stab, den Inſignien ihres geiſtlichen Amtes, durch die weltlichen Machthaber, wärend dieſe zuſammenhing mit der Stellung der geiſtlichen Herren als großer Lehensträger im State, auf welche dieſe doch keineswegs zu verzichten geneigt waren. Gregor verbot jede ſolche Inveſtitur. Im Verlaufe des hierüber ausgebrochenen Streites (Bd. VI, S. 778 ff.) war Papſt Paſchalis II. 1111 willens, jene ſtatliche Stellung des hohen Klerus preiszugeben und ihn auf den großen Grundbeſitz, die Regalien u. ſ. w. verzichten zu laſſen; eine gewaltige Veränderung im Verhältnis der Kirche zum Stat, bei der übrigens der Papſt erwarten konnte, daſs die Biſchöfe um ſo mehr auch in Abhängigkeit von ihm ſelbſt und in den Dienſt ſeiner Intereſſen geraten würden. Die geiſtlichen und weltlichen Stände des deutſchen Reichs proteſtirten aber. Im Wormſer Konkordat 1122 wurde endlich die Löſung darin gefunden, daſs der kanoniſch Gewälte die Belehnung vom König mittelſt des Scepters erhalten und dann erſt geweiht werden ſollte; bezüglich der mit der Belehnung übernommenen Pflichten enthält das Konkordat die vieldeutbare Erklärung: „exceptis omnibus quae ad Romanam ecclesiam pertinere noscuntur“. — Ein Hauptmittel, die Kirche von der weltlichen Gewalt zu emanzipiren und aus dem Klerus ebenſo wie aus den Mönchen eine für die Rechte der Kirche und des Papſttums kämpfende Streitmacht zu ſchaffen, war ferner für Gregor und ſeine Nachfolger der Cölibat der Geiſtlichen.

Die poſitive Gewalt des Papſttums über die Staten meinten Gregor und ſeine Nachfolger ſchon mit dem Einen Worte Chriſti an Petrus: „Weide meine Schafe“ begründen zu können; die Könige ſeien ja hievon nicht ausgenommen. Der Papſt fällte das Urteil über dieſe, wie wegen perſönlicher Unſittlichkeiten und Vergehungen, die er ihnen vorzuwerfen fand, ſo auch wegen Regierungshandlungen, in welchen eine Verletzung der Kirche und göttlicher Geſetze enthalten ſei; und die geiſtliche Strafe der Exkommunikation, die er verhängte, ſollte unmittelbar die politiſche Folge des Verluſtes der Herrſcherrechte haben, weil ein Exkommunizirter dieſe nicht unter Chriſten ausüben dürfe. Seit Gregor wird das Verhältnis der geiſtlichen zur weltlichen Gewalt mit dem der Sonne zum Monde verglichen, der von jener erſt ſein Licht empfange, und wird dafür, daſs beide Gewalten in dieſem Verhältnis zu einander über der Menſchheit ſtehen ſollen, der bibliſche Schöpfungsbericht als Beweis angefürt. Innocenz III. geht darin voran, auch die Worte Jeſu von der Gewalt, die ihm im Himmel und

auf Erden gegeben ſei, auf die weltliche Regierungsgewalt zu beziehen, für die man dann auch ſchon im irdiſchen Wirken Jeſu Exempel aufſuchte (z. B. Jeſu Herrſcherrecht über den Eſel, den er zum Einzug in Jeruſalem ſich herbeiholen, oder über die Schweineheerde, in welche er die Dämonen faren ließ). Gregor IX., Innocenz IV., Bonifaz VIII. u. ſ. w. argumentiren aus dem Wort von den zwei Schwertern Luk. 22, 38, daſs die beiden Gewalten Chriſtus und ſeinen Nachfolgern zukommen. Innocenz III. beruft ſich für die Einheit der beiden in des Papſtes wie in Chriſtus Hand auf den Prieſterkönig Melchiſedek. Das Kaiſertum läſst Innocenz einfach durch päpſtliche Verfügung auf die deutſche Nation übergehen; ja auch die deutſchen Kurfürſten ſollen vom Papſt in ihr Amt, vermöge deſſen ſie den Kaiſer erwälen, eingeſetzt ſein. Über den Urſprung der Monarchieen ſprach Gregor VII. aus: Sie ſtammen von Menſchen her, welche hochmütig, räuberiſch und überhaupt mit allen Verbrechen auf Antrieb des Teufels, des Fürſten dieſer Welt, die Herrſchaft über ihre Mitmenſchen ſich angemaßt haben; nach Innocenz III. beſteht das Prieſtertum per ordinationem divinam, das Königtum per extorsionem humanam, wenn auch nach göttlicher Fügung. Am größten in der praktiſchen Behauptung jener Machtanſprüche war vermöge der Kraft ſeines Geiſtes und der Gunſt der Umſtände Innocenz III. Den ſtärkſten Ausdruck in Worten hat ihnen, obgleich damit nichts Neues ausſagend, Bonifaz VIII. feierlich ex cathedra in der Bulle Unam Sanctam 1302 gegeben (nach des Katholiken Phillips Kirchenrecht wollte ſie „das Verhältnis zwiſchen Kirche und Stat nach allgemeinen Prinzipien dogmatiſch entwickeln"): das weltliche und geiſtliche Schwert ſind beide in potestate ecclesiae, jenes zwar in der Hand der Könige, aber ad nutum et patientiam sacerdotis; beide Gewalten ſind nach Röm. 13, 1 ordinatae a Deo, ſie wären aber nicht ordinatae, wenn nicht die eine unter die andere geſtellt wäre; die geiſtliche hat die weltliche einzuſetzen (instituere) und, wenn ſie nicht gut war, zu richten — gemäß dem Worte des Apoſtels, daſs der geiſtliche Menſch Alles richtet und ſelbſt von Niemand gerichtet wird; „subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis". Dazu tat Bonifaz den Ausſpruch: Romanus pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere" (in c. 1 de constitutionibus in 6° I, 2).

Vergl. hiezu und zu den mittelalterlichen Anſchauungen und Theorieen überhaupt: Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche, in Dove und Friedberg, Zeitſchr. für Kirchenrecht Bd. 8; Friedberg, De finium inter eccles. et civitat. regundorum judicio etc., 1861; von Schulte, Die Macht der römiſchen Päpſte über Fürſten, Länder u. ſ. w. 1871; Joh. Delitzſch, Lehrſyſtem der römiſchen Kirche, 1. Thl., 1875.

Unter den ſcholaſtiſchen Theologen des Mittelalters hat der größte, Thomas von Aquin, auch das Weſen und die Beſtimmung des States an ſich beſprochen; beſonders in ſeiner Schrift: De regim. principum (von welcher nur das 1. Buch und vier Kapitel des 2. echt ſind), ſeiner Summa adv. gentiles und ſeiner Summa theolog.; vgl. Baumann, Die Staatslehre des h. Thom. v. Aquino, 1873. Bezüglich des Verhältniſſes der beiden Gewalten zu einander iſt er ein Hauptvertreter der kirchlichen und päpſtlichen Oberhoheit. Dem Stat aber wird bei ihm doch eine andere Würdigung zu teil als in jener Auffaſſung Auguſtins und in jenen Sätzen Gregors und Innocenz über den Urſprung der Monarchieen, und zwar vertritt er hierin die eigentümliche Richtung der Scholaſtik überhaupt: es macht ſich darin die ſcholaſtiſche Auffaſſung von einem natürlich Sittlichen und relativ Guten neben dem übernatürlichen und dem chriſtlich Guten (vergl. hiezu beſonders auch ſchon Petrus Lombardus) und der Anſchluſs an den philoſophiſchen Meiſter Ariſtoteles in der Betrachtung jenes Guten geltend. Schon in jenem Natürlichen erkennt Thomas und die ſcholaſtiſche Ethik überhaupt auch beim Stande der ſündhaften, unerlöſten Menſchheit doch nicht bloß eine Herrſchaft des Böſen oder ein Walten der Weltliebe und Selbſtſucht. Es iſt hier ein Gutes möglich und wirklich, welches der natürlichen menſchlichen ratio zugänglich iſt und für welches die der ſündhaften Menſchheit verbliebenen ſittlichen Kräfte aus-

reichen. Zum ewigen Leben aber, zur Seligkeit, zum Genuſs Gottes u. ſ. w. kann man damit noch nicht gelangen. Hiezu, als zu etwas, was überhaupt über die Natur hinaus liegt, kann die Menſchheit erſt vermöge der durch Chriſtus erfolgenden übernatürlichen Offenbarung und Mitteilung gelangen, wofür Gott das Inſtitut der Kirche eingeſetzt hat.

Der Stat nun hat auch ſchon in der natürlichen Menſchheit ſittliche Beſtimmung und ſittlichen Urſprung. Sein Zweck iſt bene vivere, ein Leben, das in ſich Genüge hat. Die Menſchen einigen ſich hiezu als geſellige Weſen und bedürfen eben für jenen Zweck der Gemeinſchaft. Zum Gutleben aber gehört nicht bloß der natürliche Lebensunterhalt, zur Aufgabe des States nicht bloß die ökonomiſche Fürſorge hiefür. Das Gutleben iſt vielmehr, wie ſchon Ariſtoteles ſagt, weſentlich vivere secundum virtutem. Damit ergeben ſich dann auch die zeitlichen Güter, Eintracht, Friede, irdiſches Glück. Die Aufgabe des States iſt ſo überhaupt dieſelbe wie die eines jeden Einzelnen. Demgemäß hat denn der Stat Geſetze zu geben, durch welche das Leben der Bürger auf die Tugend hingerichtet wird. Es ſind menſchliche Geſetze, welche das in der lex naturalis Enthaltene im einzelnen ordnen. Inſoweit erſcheint alſo bei Thomas als weſentliche Aufgabe des States die Realiſirung der Sittlichkeit überhaupt durch ſeine — mit Strafen und Belonungen verbundene — Geſetzgebung. Er fügt indeſſen bei: wegen der ſittlichen Unvollkommenheit der Menſchen, die zur Tugend nur ſtufenweiſe hingeleitet werden können, werde doch nicht alles das, was gegen das natürliche Geſetz ſei, auch durchs menſchliche Geſetz verwehrt, noch werden alle tugendhaften Akte durch dasſelbe geboten. — Jene Bezeichnung des Statszweckes iſt, wie geſagt, dem Ariſtoteles entnommen. Mit dieſem unterſcheidet Thomas auch die praktiſche und die theoretiſche oder kontemplative tugendhafte Tätigkeit und weiſt dieſer die höhere Stelle an, wärend er als ihren höchſten Gegenſtand das Göttliche bezeichnet. — Für die Eigentümlichkeiten der mittelalterlichen Statsbildung hat er kein Auge.

Über jenem tugendhaften Leben aber und über den natürlichen und ſittlichen Gütern der ſtatlichen Gemeinſchaft lehrt nun Thomas als Chriſt und Theolog ein höheres, von Gott uns geoffenbartes Ziel erkennen und erſtreben, nämlich jenes ewige Leben im Genuſſe Gottes. Und dieſes iſt nicht durch jene menſchlichen Tugenden zu erreichen, ſondern nur durch die übernatürliche Kraft und Gnade Gottes und die aus ihr ſtammenden Tugenden und Früchte. Es bedarf außer dem natürlichen und menſchlichen Geſetz eines göttlichen, um die Menſchen hiezu zu füren. Die Kirche aber, das Prieſtertum und der Papſt haben dieſes zu vertreten und die himmliſchen Güter auszuſpenden. Auch hiefür gilt dann, daſs das Enziel der menſchlichen Geſellſchaft dasſelbe ſein ſoll, wie das der Einzelnen. Und ſo ſollen auch die ſtatlichen Regenten für das bene vivere in der Weiſe ſorgen, wie es fürs Erlangen jenes ſeligen himmliſchen Lebens angemeſſen iſt, und das hiezu Fürende möglichſt zum Gegenſtand ihrer Geſetzgebung machen. Eben von den Prieſtern aber haben ſie die Weiſungen des göttlichen Geſetzes hiefür zu empfangen, ihnen ſind ſie durch dieſes Geſetz unterworfen. Dabei lehrt Thomas mit Entſchiedenheit die Infallibilität des Papſtes, indem er ihn über die Glaubensſachen endgiltig, damit man mit unerſchütterlichem Glauben daran feſthalte, entſcheiden läſst. Die Kirche und der Papſt können einen weltlichen Regenten zur Strafe auch abſetzen; die Untertanen eines exkommunizirten ſind ſchon durch das Faktum ſeiner Exkommunikation ihres Untertaneneides entbunden. Ungläubige verdienen überhaupt nicht über Gläubige zu herrſchen; die Kirche kann ihnen dieſe Herrſchaft abſprechen, findet dies nur nicht immer opportun; ſie hat es z. B. dem Kaiſer Julian gegenüber unterlaſſen, weil größere Gefaren dabei drohten. In Übereinſtimmung mit der Kirche und dem göttlichen Geſetz ſollen Ketzer auch von der weltlichen Gewalt zum Glauben gezwungen werden, obgleich dies nicht ebenſo von Juden und Heiden gilt; denn jene werden hiemit zur Erfüllung deſſen, wozu ſie beim Eintritt ins Chriſtentum ſich verpflichtet haben, mit Recht genötigt.

Am keckſten wurden die in der Bulle Unam Sanctam enthaltenen Grundſätze

über die Unterordnung aller irdiſchen Gewalten unter die Kirche und den Papſt von Alvarus Pelagius (oben Bd. XI, S. 431) und Auguſtinus Triumphus während des Streites zwiſchen Ludwig dem Baiern und dem Papſttum verfochten (vgl. Riezler, Die litterariſchen Widerſacher der Päpſte zur Zeit Ludwigs d. Baiern, 1874). Die Fürſten beſitzen hiernach ihre Gewalt nur als eine ihnen vom Papſt übertragene; den Kaiſer iſt der Papſt nach eigener Wal einzuſetzen berechtigt. Man hat dann auf dieſem Standpunkt noch darüber geſtritten (vgl. Joh. Delitzſch a. a. O. S. 288 f.), ob die Gewalt des Papſtes über das Weltliche potestas directa oder indirecta ſei, d. h. ob ſie ihm (wie nach Pelagius und Triumphus) unmittelbar zukomme, wenn er ſie auch irdiſchen Obrigkeiten zu delegiren habe, oder ob das ſtatliche Gebiet ihm nur in der Weiſe untergeben ſei, daſs er gegen die ihre Gewalt miſsbrauchenden Statsregenten mit Manung, Strafe, Abſetzung einzuſchreiten habe. Die Unterſcheidung hat wenig zu bedeuten, denn einerſeits hat ja der Papſt die Gewalt, wenn ſie ihm auch unmittelbar zukommen ſollte, doch immer in jener mittelbaren Weiſe üben müſſen, andererſeits gibt ihm auch die zweite Auffaſſungsweiſe genügenden Raum, nach Gutbefinden einzugreifen, da ja die Frage, wo jenes Einſchreiten am Platze ſei, ganz dem Urteil der Kirche und des Papſtes ſelbſt anheimgegeben wird.

Allgemein angenommen war indeſſen dieſe abſolutiſtiſch päpſtliche Theorie über das Verhältnis von Kirche und Stat in der abendländiſchen Kirche des Mittelalters keineswegs. Zur Kirchenlehre war ſie auch durch päpſtliche Erklärungen wie die jener Bulle noch nicht geworden, denn eben auch die endgültige Autorität und Infallibilität päpſtlicher Erklärungen, war ja noch nicht allgemein anerkannt. Praktiſch verwarten ſich Fürſten und Völker dagegen und Schriftſteller traten begründend für Recht und Selbſtändigkeit des States ein. Vgl. hiezu Riezler a. a. O.; Friedberg a. a. O.; G. Lechler, J. v. Wiclif und die Vorgeſchichte der Reformation 1873, Bd. 1 (worein aufgenommen iſt: Lechler, Der Kirchenſtat und die Oppoſition gegen den päpſtl. Abſolutismus u. ſ. w., Leipz. 1870); Köhler, Die Statslehre der Vorreformatoren, Jahrbb. f. deutſche Theologie 1874, S. 353 ff.; auch: F. Förſter, Die Staatslehre des Mittelalters, (Kieler) allgemeine Monatsſchrift u. ſ. w. 1853, S. 832 ff. und S. 922 ff. Die wichtigſten Sammlungen der hierher gehörigen alten Schriften (mit vielfach unſicherem Text und auch unſicheren Angaben der Verfaſſer) ſind: Goldasti Monarchia Sacri Romani Imperii 1612, 3 Tom., und Schardii syntagma tractatuum de jurisdictione imperiali 1609.

Man erinnerte ſich nicht bloß bezüglich des Urſprungs der Staten jenen Äußerungen eines Gregor gegenüber doch allgemein daran, daſs nach der heiligen Schrift jede Obrigkeit von Gott eingeſetzt ſei, ſondern ſchon ſeit Heinrichs IV. Kampf mit Gregor wurde auch jener Unterordnung des States in wiſſenſchaftlichen Ausfürungen widerſprochen (ſo von Biſchof Wolfram von Naumburg 1093, bei Schard a. a. O., und von Anderen). Unter den deutſchen Rechtsbüchern läſst zwar der Schwabenſpiegel die beiden Schwerter dem Petrus übertragen ſein. Dagegen ſtellt der Sachſenſpiegel das dem Kaiſer zukommende weltliche Schwert neben das geiſtliche des Papſtes und will, daſs jede der beiden Gewalten je nach Bedarf der anderen Hilfe leiſte; ſeine gegen die päpſtliche Allgewalt gerichteten Sätze ſind von Gregor XI. förmlich verdammt worden.

Die ſtärkſte Widerſtandskraft gegen jene Theorie zeigte ſich da, wo den weltlichen Herrſchern das durch die Stände vertretene Intereſſe nationaler Selbſtändigkeit zur Seite ſtand, während in Deutſchland das Widerſtreben einzelner Stämme und Landesherren und in Italien das der Städte gegen die kaiſerliche Gewalt zur ſtärkſten Waffe für den Papſt wurde. Die engliſchen Großen behaupteten ihre Magna Charta vom J. 1215 auch gegen Innocenz III. In Frankreich erfolgte nach der Begründung einer feſten nationalen Monarchie auch eine Warung der Rechte gegen die päpſtlichen Übergriffe in der pragmatiſchen Sanktion Ludwigs IX. 1269, ſ. oben Bd. XIII, S. 372 f., und ſodann die energiſchſte Zurückweiſung Bonifaz VIII. durch den mit ſeinen Ständen hierin einigen Philipp IV., oben Bd. II, S. 544 ff. In Deutſchland erhoben ſich endlich 1338 die

Kurfürſten in Renſe zu der Erklärung, daſs die kaiſerliche Würde nicht in der Vollmacht des Papſtes ſtehe, ſondern allein von Gott herſtamme und durch die Wal der Kurfürſten übertragen werde, wärend der letzten Kaiſerwal gegenüber (1317) Papſt Johann XXII. behauptet hatte, beim Abſcheiden eines Kaiſers gehe die kaiſerliche Gewalt jedesmal wider an den Papſt über, welchem das irdiſche und himmliſche Imperinm von Gott zugeteilt ſei.

Unter den Kämpfen, welche Philipp und Ludwig zu füren hatten, erwachte auf dieſer Seite auch die bedeutendſte ſchriftſtelleriſche Forſchung und Tätigkeit. In den Streit Philipps mit dem Papſt fallen namentlich eine Schrift Johanns von Paris, eine dem Wilhelm Ockam zugeſchriebene Disputatio inter clericum et laicum (oben Bd. X, S. 687) und die vielleicht von Peter Dubois verfaſste Quaestio de potestate papae (denſelben Verfaſſer vermutet Riezler für jene Disputatio); wol in die Zeit des Romzuges Kaiſer Heinrichs VII. die nicht direkt auf ſolche Kämpfe bezügliche Monarchia Dantes (oben Bd. III, S. 487; das dritte wichtigſte Buch dieſes merkwürdigen Werkes iſt von K. Witte mit Anmerkungen als Univerſitätsſchrift, Halle 1871, beſonders herausgegeben worden); in die Kämpfe Ludwigs die politiſch kirchlichen Schriften Ockams und der „Defensor pacis“, von Marſilius von Padua in Gemeinſchaft mit Johann von Jandun verfaſst (oben Bd. IX, S. 358); erſt Ockam und Marſilius ſind tief kritiſch in die kirchlichen Prinzipien eingedrungen (über Ockam werden die Theol. Stud. u. Krit. 1884 eine Ausfürung von A. Dorner bringen).

Die Auffaſſung des States an ſich zeigt auch hier überall dieſelben Grundzüge, wie bei Thomas von Aquino in ſeinem Anſchluſs an Ariſtoteles: der Stat eine in ſich geſchloſſene und vollkommene Gemeinſchaft, auf das commune bonum und bene vivere hingerichtet. Sein Gebiet iſt das irdiſche, weltliche, wärend die Kirche den Weg zum ewigen Leben weiſt und eröffnet. Aber auch er oder die Obrigkeit hat nicht bloß fürs Leibliche, Materielle zu ſorgen, ſondern zum bene vivere gehört das vivere secundum virtutem, was ja die Seelen angeht. So lehrt z. B. Johann von Paris ſo gut wie Thomas; mit Berufung auf Ariſtoteles ſagt er, die Geſetzgeber haben die Abſicht, gute Menſchen zu machen und zur Tugend anzuleiten. Nach Dante bedurfte der Menſch eines doppelten Direktivs — zur beatitudo hujus vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, und zur beatitudo vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini aspectus; zu dieſem hat ihm Gott den summus pontifex, zu jenem den Kaiſer gegeben. Nachdem endlich jener Weg zum ewigen Leben geöffnet iſt, wird, obgleich auf ihn nur die Kirche füren kann, doch die Fürſorge der Obrigkeit und ſtatlichen Geſetzgebung, entſprechend dem ganzen wirklichen Verhalten des mittelalterlichen States, auch hierauf ausgedehnt, — ſowie nach Dante auch „mortalis ista felicitas ad immortalem felicitatem ordinatur“. Auch ſoll nach Dante der Kaiſer ſelbſt, — ut virtuosius orbem terrae irradiet, — ſich durch das Licht der väterlichen Gnade des im Papſte vertretenen Petrus erleuchten laſſen. Eine Grenze zwiſchen demjenigen Guten, welches der Stat mit ſeinen Machtgeboten und Strafen herzuſtellen ſuchen ſollte, und demjenigen, welches Sache freier Selbſtbeſtimmung der Bürger und Chriſten wäre, wird auch hier nicht gezogen. Auch Marſilius, der dagegen, daſs die Kirche den Glauben erzwingen ſollte, proteſtirt, redet doch von weltlichen Geſetzen oder Geſetzen des States gegen die Ketzerei, durch deren Übertretung die Ketzer dem weltlichen Gerichte verfallen. Ebenſowenig wurde an der Notwendigkeit der bürgerlichen Folgen, welche für einen dem Bann Verfallenen eintraten, gezweifelt, ſondern nur daran, ob man jenen von einem kirchlichen Gericht verhängten Bann one Weiteres für gültig anzuſehen habe. Darauf aber halten nun alle jene Schriftſteller, daſs dieſe weltliche Gewalt von Gott komme und nicht erſt durch päpſtliche Übertragung, und daſs ihr in weltlichen Dingen (wobei im Streite Philipps beſonders der materielle Beſitz und die Beſteuerung in Betracht kam) auch der Klerus trotz ſeiner hohen geiſtlicheu Würde und Aufgabe unterſtehe. Die entgegenſtehende Berufung auf die beiden Lichter am Himmel, die beiden Schwerter und Anderes wurde zurückgewieſen. Die po-

ſitive Begründung ſtützte ſich auf den Charakter der geiſtlichen Gewalt eben als geiſtlicher.

Die Hauptvorkämpfer des Kaiſertums ſehen dann in dieſem die höchſte weltliche Gewalt für die ganze Chriſtenheit zuſammengefaſst, wärend dagegen die franzöſiſchen Gegner der päpſtlichen Obergewalt im Intereſſe der Selbſtändigkeit der einzelnen Völker und Staten hievon nichts wiſſen wollten. Zu jener Theorie vom Kaiſertum trug, wärend ihrer Realiſirung der Boden der Wirklichkeit nur immer mehr ſich enzog, ſehr das Aufleben des Studiums des römiſchen Rechtes und die Beſchäftigung mit dem klaſſiſchen Altertum überhaupt bei. Warhaft großartig ſtellt ſie ſich in der chriſtlich ſittlichen Geſamtanſchauung Dantes dar. Sie iſt ihm eins mit der Idee einer von Gott gewollten ſittlichen Gemeinſchaft der Chriſtenheit und Menſchheit überhaupt in der irdiſchen Welt, wärend dabei die einzelnen Völker doch beſondere, durch ihre Individualität geforderte Geſetze haben ſollen. Ebenſo bedarf nach Ockam die Menſchheit als Eine Heerde und Ein Leib Eines weltlichen Hauptes, welches der die Völker zertrennenden Bosheit und der Störung des Friedens durch einzelne Machthaber wehre. Hiegegen erinnert Johann von Paris: eine Scheidung in verſchiedene Staten werde ſchon durch die natürlichen Unterſchiede der Völker und Länder gefordert, und eine weltliche, mit der Hand geübte (manualis) Gewalt, könne ſchon als ſolche nicht überall hin ſich erſtrecken, wärend der geiſtlichen Gewalt mit ihrer Wirkung durchs Wort dies möglich ſei.

Die Selbſtändigkeit der kaiſerlichen und weltlichen Gewalt überhaupt und die Berechtigung, welche ſie auf ihrem Gebiet auch der geiſtlichen Gewalt gegenüber beſitzt, ſoll dann alſo eben vermöge des geiſtlichen Charakters, welcher dieſer und ihrer ganzen Wirkſamkeit zukomme, gewart bleiben. Sie ſpendet Gottes Gnadengaben in den Sakramenten aus, verſagt ſie in geiſtlicher Zuchtübung, trägt die über unſere natürliche Vernunft und das Naturgeſetz hinausgehende, fürs ewige Leben notwendige Offenbarung der chriſtlichen Heilswarheit und des Geſetzes Chriſti vor. Beſonders nachdrücklich ſpricht ihr Marſilius eine coactiva jurisdictio oder Zwangsgewalt ab. Wird von der anderen Seite her auf die Allgewalt, die Chriſtus zukomme und auch ſchon in ſeinem irdiſchen Leben zugekommen ſei, verwieſen, ſo wird hier entgegnet, daſs derſelbe doch dem Petrus nur ſeine geiſtliche Gewalt übertragen habe. Weiter wurde, was den Anſpruch des Klerus auf äußeren Beſitz betrifft, mit einem gerade den katholiſchen ſittlichen Anſchauungen entſprechenden Nachdruck daran erinnert, daſs ja die Nachfolge der Apoſtel vielmehr Armut mit ſich brächte. Johann von Paris wollte nicht, wie es waldenſiſche Lehre ſei, ihm jeden Beſitz verſagen, ſeinen Beſitz aber auf Verleihung durch die weltliche Gewalt zurückfüren, Marſilius ihm wenigſtens keinen Beſitz liegender Güter geſtatten; bei Dante finden ſich darüber waldenſiſch klingende Äußerungen.

Schwer, ja unmöglich war es aber doch, eine Selbſtändigkeit des States zu behaupten, ſo lange auch nur an der allgemein katholiſchen Auffaſſung der Kirche, der Hierarchie und des ſogenannten geiſtlichen Gebietes und der geiſtlichen Befugniſſe feſtgehalten wurde. Denn einerſeits ſollte ja doch die weltliche Gewalt für die Handhabung des ganzen göttlichen Geſetzes eintreten, alſo z. B. auch Ketzerei beſtrafen und Exkommunizirte nicht mehr in der Gemeinſchaft dulden. Andererſeits erſtreckte das aus der übernatürlichen Offenbarung ſtammende göttliche Geſetz, welches die geiſtliche Gewalt auszulegen und geltend zu machen hatte, ſeine Konſequenzen in das ganze ſittliche Leben hinein, auch in die ſchon der natürlichen Vernunft vorliegenden ſittlichen und bürgerlichen Gebiete. Und ſo lange hier der kirchlichen Hierarchie, ſeis dem Papſt oder auch ihr im ganzen, höchſte Autorität und Infallibilität zugeſtanden wurde, verblieb ihr auch die letzte Entſcheidung darüber, für was alles ihr der Stat ſeinen Arm zu leihen und in was allem er bei ſeiner Geſetzgebung ihren Weiſungen zu folgen habe. Daſs wenigſtens wegen gewiſſer Vergehen, namentlich wegen Abirrungen vom rechten Glauben, ſogar der Kaiſer exkommunizirt werden könne, erkannten auch z. B. der Sachſenſpiegel, Johann von Paris und Ockam an. — Da bricht nun Ockam und

vollends Marſilius auch mit jener Anſchauung von der Kirche. Jene biſchöfliche und päpſtliche Hierarchie iſt nach Ockam ein Ergebnis wandelbarer geſchichtlicher Bildungen, nicht eine göttliche Einſetzung. Es kann ferner möglicherweiſe die Majorität der Kleriker dem Irrtum anheimfallen, und im Fall des Irrtums gilt auch eine Exkommunikation nichts. Nach Marſilius hat in Glaubensſachen die zu einem Konzil vereinigte Geſamtheit der Gläubigen zu entſcheiden. Von der Gemeinde oder der Geſamtheit der Gläubigen jedes Ortes und jeder Provinz oder von ihren Repräſentanten ſind die Kleriker, die Pfarrer und Biſchöfe zu erwälen, wärend der Stufenunterſchied zwiſchen dieſen nur menſchliche Ordnung iſt. Nicht minder iſt das Exkommuniziren Sache der Gemeinden und ihrer Repräſentanten. Dem entſprechend ſteht nach Marſilius die weltliche Gewalt urſprünglich bei der Geſamtheit der Bürger eines Landes; die Gewalt der Regenten iſt als eine von ihr übertragene zu betrachten; der Geſetzgeber iſt ihm das Volk. Die bürgerliche und religiöſe Gemeinde aber iſt ihm unmittelbar mit einander identiſch; ſo kann er auch ſagen, die geiſtlichen Stellen mögen durch die Regenten übertragen werden. Und für die dem Volk und in chriſtlichen Ländern dem chriſtlichen Volk zuſtehende, durch die Regenten ausgeübte Gewalt kennt nun Marſilius keine Schranken, — namentlich keine, vermöge deren ſie ſich nicht ebenſo auf alle die äußeren Ordnungen des religiöſen Lebens wie des bürgerlichen und des ſittlichen überhaupt erſtrecken ſollte. Man hat in ſeinen künen Ausfürungen ſchon ganz moderne Ideeen gefunden; wir finden darin vor Allem das Wiederaufleben eines vorchriſtlichen Statsabſolutismus, bei welchem die Anſprüche des dem Stat wie ein höherer Stat gegenüberſtehenden Kirchentums mit Hilfe chriſtlicher Ideeen gründlich abgetan ſind, der tiefere Gehalt der chriſtlichen Warheit aber noch nicht verſtanden wird (vgl. Berger, Luther u. Marſiglio in d. Zeitſchr. für kirchl. Wiſſenſchaft u. kirchl. Leben 1884, S. 276 ff.). Nachfolger hat Marſilius zu ſeiner Zeit keine gefunden.

Im weiteren Verlauf der Geſchichte des Papſttums wurde für dieſes ſelbſt ein Einwirken der weltlichen Gewalten zum dringenden Bedürfnis. Vornehmlich ihnen verdankte die Kirche das zur Aufhebung des Schisma und zu kirchlichen Reformen beſtimmte Konſtanzer Konzil, und für dieſe Zwecke wurde auch den Fürſten und ihren Geſandten Stimmrecht auf demſelben zugeſtanden. Es beſchäftigte ſich nicht mit der Frage über das Verhältnis der beiden Gewalten zu einander, ſondern nur darüber, wem in der Kirche die höchſte geiſtliche Gewalt zuſtehe, ob einem Konzil oder den Päpſten. Doch traten die Hauptvertreter des Rechts der Konzilien oder der epiſkopaliſtiſchen Richtung (vgl. Bd. IV, S. 274) in Konſtanz und Baſel zugleich für die Berechtigung der weltlichen Gewalt zu einer Aufſicht über die Kirche ein.

Mehr praktiſchen Erfolg hatte das Vorgehen der Obrigkeiten einzelner Länder gegen Eingriffe, welche die Kirche z. B. in die weltliche Rechtspflege ſich erlaubte, und bezüglich der Ausdehnung dieſer Rechtspflege auch über die Kleriker ſelbſt, bezüglich der Vermehrung der kirchlichen Güter, bezüglich der Beſteuerung des Klerus u. ſ. w. Die Veröffentlichung kirchlicher Erlaſſe wurde dem landesherrlichen Placet (Bd. XII, S. 53) unterworfen; ſo im 15. Jarhundert in Frankreich und Portugal, ſchon vorher in Spanien, in Deutſchland wenigſtens durch Herzog Georg von Baiern 1491. Schon vorher wurde in verſchiedenen Fällen einer Exkommunikation die Anerkennung ſeitens der weltlichen Gewalt verſagt und ihre Publikation verboten. In der Fürſorge für das öffentliche Wol und als Schutzherrn der Kirche ſelbſt ſchritten ferner Landesherren und ſtädtiſche Magiſtrate, auch one erſt eine päpſtliche Genehmigung einzuholen, dazu, Viſitationen verderbter Klöſter zu veranſtalten, Reformen derſelben zu veranlaſſen und durchzuſetzen, mit Geſetzen und Strafen ein unzüchtiges, ſkandalöſes Leben des Klerus zu zügeln. Von einem gewiſſen jus reformandi der Obrigkeit iſt wol ſchon vor der großen evangeliſchen Reformation des 16. Jarhunderts mehr Gebrauch da und dort gemacht worden, als man meiſt beachtet, — nur immer auf Grund und im Intereſſe mittelalterlich katholiſcher Kirchlichkeit und Religioſität (vgl. O. Mejer, Die Grundlagen des luther. Kirchenregiments, Anm. zu S. 19 f.).

Das Papsttum aber und die absolutistisch päpstliche Richtung blieb sich in ihren Prinzipien und Forderungen völlig gleich. Die Bulle unam sanctam ist 1516 durchs Laterankonzil feierlich bestätigt worden. Vermöge dieser päpstlichen Allgewalt ermächtigten Nikolaus V. und seine Nachfolger den König von Portugal, die heidnischen Länder Westafrikas mit den Waffen einzunehmen und die Bewoner in ewige Sklaverei zu bringen. Alexander VI. verschenkte und verteilte 1493 die neuentdeckten Inseln und Festlande „kraft der ihm in St. Petrus verliehenen Autorität des allmächtigen Gottes und als Stellvertreter Jesu Christi".

Die lutherische Reformation sprach dann sehr nachdrücklich mit ihren Sätzen über die geistliche und die weltliche Gewalt eine Scheidung des statlichen und kirchlichen Gebietes aus; so vor Allem durch Beschränkung des Begriffs der geistlichen Gewalt aufs wirklich Geistliche. Vgl. Augsburg. Konf. Art. 28: die kirchliche oder geistliche Gewalt wird ausgeübt praedicando verbum et porrigendo sacramenta; sie bezieht sich aufs Ewige, ewige Gerechtigkeit, den hl. Geist u. s. w., die weltliche Gewalt oder Gewalt des Schwertes aufs Äußere, Leibliche, Irdische. Dabei handelt sichs in der Kirche wesentlich um Darbietung des geistigen Heils oder der göttlichen Heilsgnade durch eben diese Mittel, nicht um eine Aufrichtung äußerer Ordnungen, die dann etwa mit dem Anspruch auf höhere Würde und Autorität ins Gebiet der weltlichen oder statlichen Ordnungen hineingreifen möchten. Und wärend hiernach die Gefar solcher Eingriffe von seiten der Kirche aufgehoben erscheint, erscheint zugleich das geistliche, sittlich religiöse Gebiet als Gebiet des inneren Lebens und der freien inneren Hingabe ganz der äußeren, leiblichen Gewalt entzogen. Die grundlegenden Sätze hiefür hat so energisch wie kein anderer der Reformatoren Luther, und zwar besonders in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" 1523 ausgesprochen; die Gesetze des weltlichen Regiments erstrecken sich nur über das Äußerliche, über Leib und Gut; über die Seelen läßt Gott Niemand regieren, als sich selbst; vermißt sich jene, den Seelen Gesetz zu geben, so greift sie in Gottes Regiment ein und verfürt und verderbt die Seelen; — es ist ein frei Werk um den Glauben; — so ist auch Ketzerei ein geistlich Ding, das man mit keinem Eisen hauen kann; die Kirche soll nur mit dem Worte, das weltliche Regiment oder der Stat mit der Faust oder dem Schwert regieren. — Der Stat seinerseits wird mit dieser seiner Befugnis durch die Reformatoren in seine selbständige Würde eingesetzt als eine göttliche Ordnung und Stiftung, die nicht etwa erst durch die Kirche und eine kirchliche Hierarchie ihr Recht und einen höheren Charakter erlange und in der man seinem Berufe gemäß ebensogut als in irgend welchem sogenannten geistlichen Amt und viel besser als in einem weltflüchtigen scheinheiligen Mönchsleben Gotte dienen könne und solle.

Aber auch die Kirche, diese geistliche Gemeinschaft, hat ja doch ein äußeres, leibliches Leben in dieser Welt. Sie bedarf gewisser äußerer Ordnungen — der Verfassung, des Kultus u. s. w., obgleich keinerlei bestimmte Formen derselben durch die göttliche Offenbarung eingesetzt und hiemit für die Kirche wesentlich sind. Bei jedem Glied der Kirche ist von jenem, wesentlich freien inneren Verhalten des Glaubens doch das äußere Kundgeben des Inneren und Wirken auf andere Personen zu unterscheiden. Von hier aus erklärt es sich, dass jene Prinzipien über den Grundunterschied zwischen Stat und Kirche doch keineswegs zu einer solchen wirklichen Scheidung beider fürten, wie man erwarten möchte, ja wie es Neuere als ganz notwendige innere Konsequenz ansehen wollten. Gerade jetzt tritt vielmehr zunächst eine eigentümliche Verschmelzung ein. Besonders wirkte hiezu einesteils eine Geringachtung eben jener äußeren Ordnungen der Kirche neben ihren wesentlichen geistlichen Aufgaben und Lebensbetätigungen, andernteils eine weite Auffassung der Statsaufgabe oder der Bestimmung weltlicher Obrigkeiten, nämlich eine unbeschränkte Ausdehnung derselben über alles das Äußere, auch gerade über dasjenige, was mit jenem Inneren, Geistlichen, Freien am unmittelbarsten zusammenhängt. Wol sagt Luther: Wärend das geistliche Regiment fromm mache, schaffe das weltliche äußeren Frieden und Einigkeit, wehre bösen Werken, erhalte Zucht und Ehrbarkeit. Aber das Böse, welchem die Obrigkeit

wehren soll, fasst er so weit, dass jede Verletzung des göttlichen Sittengesetzes, sobald sie in die Äußerlichkeit und Öffentlichkeit tritt, darunter fallen kann; es verhält sich hier mit dem Begriff des States und statlichen Gesetzes und Strafrechts noch wesentlich wie bei Thomas von Aquin (oben S. 630). Im positiven Wirken für äußere, dem göttlichen Willen entsprechende Ordnungen heißt er ferner die christlichen Obrigkeiten dahin weiter gehen, dass sie auch für äußere Bedürfnisse des kirchlichen christlichen Lebens sorgen, sofern es innerhalb der Kirche selbst an solcher Fürsorge noch fehle, — dass sie so zwar nicht selbst predigen, wol aber Prediger bestellen u. s. w. Und bei dem Allem haben dann die Obrigkeiten nach ihrer eigenen, selbständigen, auf Gottes Wort sich gründenden Überzeugung zu handeln, über welcher ja für sie kein äußeres, kirchliches, hierarchisches Tribunal mehr besteht. So hat Luther schon in seiner Schrift: „An den Adel“ es der Obrigkeit zur Pflicht gemacht, ein Konzil für die Reform der Kirche zu berufen. So fordert er nachher ein Einschreiten evangelischer Obrigkeit gegen die Messe und andere götzendienerische Greuel, so gut als man gegen öffentliche Gotteslästerung und so gut als man gegen Verbrechen überhaupt mit weltlicher Gewalt und Strafe einschreite. So verwart er sich zwar in seiner Schrift „Von weltlicher Gewalt“ noch dagegen, dass man ein Einschreiten der weltlichen Gewalt gegen Ketzer durch die Gefar der Verfürung, welche sie Anderen bringe, rechtfertige, hat aber nachher verfürerische öffentliche Predigten von Schwärmern u. s. w. im eigenen Lande nicht mehr zulassen wollen. Zugleich berief er sich für ein Einschreiten gegen kirchliche Irrgeister auch schon auf jene Pflicht der Obrigkeit, Frieden im Land zu erhalten (vgl. den späteren Territorialismus mit seinen polizeilichen Gesichtspunkten). So blieb am Ende von jener Freiheit eben nur die des Glaubens selbst, zusammen mit der Erlaubnis für Andersgläubige, sich anderswo Raum auch für freie äußere Betätigung des Glaubens zu suchen, — allerdings schon ein großer Gegensatz gegen den katholischen und päpstlichen Glaubenszwang.

Andere Aussichten möchten sich eröffnen, wenn wir Luther unter den Reichsverhandlungen seit 1530 nach einer politica concordia neben der kirchlichen Spaltung streben sehen. Er ist hier der Erste, der insoweit mit Bestimmtheit die Idee eines verschiedene Konfessionen friedlich in sich einigenden States verfolgt. Aber er denkt nicht daran, sie auch für die einzelnen Territorien anzuwenden. Sie erscheint so dort doch nur wie ein Notbehelf.

Luther ferner spricht, indem er die Obrigkeiten nicht bloß zur Berufung einer reformirenden kirchlichen Versammlung oder zu Bestellung echt evangelischer kirchlicher Organe auffordert, sondern sie selbst die reformirenden kirchlichen Visitationen vornehmen und auf die Dauer die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung in Händen behalten lässt, doch zugleich noch das Bewusstsein aus, dass jene Visitationen nicht zu den Pflichten der Obrigkeiten als solcher gehörten, sondern von ihnen nur des Notstandes wegen „aus Liebe“ übernommen werden sollten, und bezeichnet dieselben auch nachher noch als „Notbischöfe“. Dass aber, was hiernach als Notstand erscheint, zur bleibenden Ordnung wurde, hängt doch schon mit jenen ursprünglichen Auffassungen zusammen.

Noch stärker macht bei Melanchthon jene Auffassung des States sich geltend, welche one Weiteres das ganze an die Öffentlichkeit tretende äußere sittliche und sittlich religiöse Verhalten oder das ganze äußere Verhalten zum göttlichen Gesetz unter ihn stellt. Sie kommt jetzt und ebenso bei den späteren Dogmatikern in dem Satz zum Ausdruck, dass die Obrigkeit Wächterin der beiden Tafeln des göttlichen Gesetzes sei, — executor legis divinae in externa disciplina. Er lässt sie dabei an die Stelle der Eltern treten.

Vgl. zu Luther: Köstlin, Luthers Theologie; Martin Luther, sein Leben u. s. w.; M. Luther, Der deutsche Reformator, Festschrift; Luthardt, Die Ethik Luthers. Zu Melanchthon: Herrlinger, Die Theologie Melanchthons.

Vom juristischen Standpunkt aus berief man sich für das kirchliche Eingreifen und Reformationsrecht der Obrigkeit auf die Rechte des Patronats und der kirchlichen Advokatie, welche schon bisher in Übung gewesen seien, und gewann

einen Rechtsboden in dem Speierer Reichstagsbeschluss vom J. 1526, dann einen definitiven im Augsburger Religionsfrieden 1555 (oben Bd. I, S. 777).

Die nachfolgenden Theologen der Kirche gehen übereinstimmend von jener allgemeinen und höchsten Aufgabe der Obrigkeit aus. Diese soll vor Allem, wie z. B. Joh. Gerhard ganz allgemein sich ausdrückt, dafür sorgen, dass die Untertanen pie vivant et debitum honorem et cultum Deo promte exhibeant. Sie verwaren sich wol gegen Cäsaropapie, fordern ein gewissenhaftes Hören der Obrigkeit nicht bloß auf Gottes Wort überhaupt, sondern namentlich auf das Zeugnis, welche von diesem die ordentlich bestellten, mit der geistlichen Gewalt betrauten Diener des Wortes geben. Aber da sie jener doch immer das Recht und die Pflicht eigener Beurteilung und Entscheidung belassen müssen und diesen keine Infallibilität oder höchste entscheidende Autorität beilegen können, wird die Verwarung tatsächlich kraftlos.

Wärend die lutherische Reformation in ihrer geschichtlichen Entwickelung hiezu fürte, legte Zwingli und der reformirte Protestantismus schon von Anfang an die kirchlichen Aufgaben einfach in die Hände der mit der weltlichen Gewalt ausgestatteten Obrigkeit, one zwischen dem politischen und kirchlichen Gemeinwesen zu scheiden. Es hing dies hier zusammen mit dem lebhafteren Streben nach einer von den christlich religiösen Motiven ausgehenden Reform des gesamten öffentlichen sittlichen und sozialen Lebens für das christliche Volk als einheitliches Ganzes. Vgl. besonders Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik ꝛc., 1864. So werden dann auch alle Sittengebote, die die Obrigkeit erlässt, ausdrücklich als in der Schrift begründete Forderungen Gottes und zu Ehren Gottes aufgestellt. Von Anfang an wird aber die Durchfürung des göttlichen Gesetzes im äußeren Leben zur Aufgabe der Obrigkeit gemacht. In gleichem Sinn lehrt dann Calvin: officium magistratus extendi ad utramque legis tabulam. Die Konsequenz zeigte sich besonders auch in einer entsprechenden Ausdehnung und scharfen Ausübung des öffentlichen Strafrechtes (vgl. z. B. oben Bd. III, S. 91). Dass die bürgerliche Gemeinschaft und Obrigkeit in ihren Gesetzen und Strafen den im Neuen Testament geoffenbarten Willen doch nicht in seinem ganzen Umfang zur Geltung zu bringen habe, sondern Gott hier mit einer „bresthaften" bürgerlichen, menschlichen Gerechtigkeit, die nur die größten Übel verhüte, sich genügen lasse, erklärt Zwingli (Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, Opp. I, 425 ff.) aus der nun einmal vorhandenen Sünde und Schwäche der Menschen (vgl. wider oben bei Thomas). — Zu dieser theokratischen Gestaltung des Gemeinwesens gehörte vollends, dass in Zürich Zwingli, der hochangesehene Verkündiger des göttlichen Wortes und Gesetzes, regelmäßiger Beisitzer des heimlichen Rates der Stadt und hier vom stärksten Gewichte war. Calvin wurde wenigstens in wichtigen Angelegenheiten regelmäßig vom kleinen Rate befragt. An die Stellung eines Propheten wie des Elias in der alttestamentlichen Theokratie erinnert besonders Knox in Schottland. Immer müssen wir übrigens hiebei gedenken einerseits, dass wesentlich gleiche Tendenzen bei lutherisch orthodoxen Theologen sich regten, und andererseits, dass doch auch bei jenen reformirten Dienern des Wortes der Anspruch auf höheren Geistesbesitz und hiemit auf entscheidende persönliche Autorität ausgeschlossen war.

Calvin und der Calvinismus im Unterschied von Zwingli forderte nun für die evangelische Kirche, welche mit Ausschluss jeder anderen durch die obrigkeitliche Gewalt aufgerichtet und gestützt werden sollte, doch eine eigentümliche Organisation mit den die Zucht übenden Ältesten und weiterhin mit dem synodalen Regiment für die Landeskirchen. Aber eingesetzt wurden auch die Ältesten in Genf (vgl. oben Bd. XII, S. 182) durch jene Obrigkeit. Im Kampf gegen Landesherrn, welche das evangelische Bekenntnis nicht dulden wollten oder wenigstens (wie englische Regenten in Schottland) der presbyterialen Verfassung und ihrem göttlichen Recht widerstrebten, behauptete sich dann die calvinische presbyteriale Kirche auch im Gegensatz gegen die Statsgewalt. Ferner wurde jetzt von diesem Standpunkt aus auch da, wo der Stat dieses Kirchentum anerkennen und selbst „etabliren" wollte (die presbyteriale Kirche als established church), energisch

darauf gedrungen, daſs innerhalb des kirchlichen Gebietes rein nur die aus der neuteſtamentlichen Offenbarung hervorgegangenen presbyterialen und ſynodalen Organe oder der in ihnen vertretene Chriſtus regieren (headship of Christ) und alle Eingriffe der die Kirche ſchirmenden Statsgewalt in deren eigenes Gebiet gemäß der göttlichen Ordnung fern gehalten werden ſollten (ſo namentlich in Schottland, vgl. in der 1. Aufl. dieſer Encykl. Bd. XIII, S. 712 ff.; J. Köſtlin, Die ſchottiſche Kirche ꝛc., 1852). Auch hiebei blieb jedoch urſprünglich die Meinung immer noch die, daſs es Pflicht der Obrigkeit ſei, eben dieſes Kirchentum mit ſeiner Verfaſſung und ſeinen Anſprüchen mit Ausſchluſs jedes anderen aufzurichten, ihm die äußeren Exiſtenzmittel darzureichen und ſeinen auf Gottesdienſt und Disziplin bezüglichen Beſchlüſſen auch mit äußerer Gewalt Nachdruck zu geben.

Der Grundſatz, daſs der Stat mit ſeiner Gewalt vom religiöſen Gebiet als einem geiſtigen und freien die Hand überhaupt abziehen ſollte, wurde zunächſt nur von Widertäufern und zwar namentlich von den Mennoniten behauptet; ferner von den Browniſten, aus welchen der engliſche Independentismus hervorgegangen iſt (oben Bd. II, S. 646 ff., Bd. VI, S. 715). Erſt ſpäterhin iſt der Voluntarismus und die Forderung der Trennung zwiſchen Kirche und Stat innerhalb der reformirten Kirche überhaupt mächtig geworden.

In Deutſchland hatten vermöge jenes Augsburger Religionsfriedens die zum Proteſtantismus übergetretenen und noch übertretenden Reichsſtände das Recht, dieſes Bekenntnis allein bei ihren Untertanen zuzulaſſen, und desgleichen die katholiſchen oder zum Katholizismus zurückkehrenden das Recht, evangeliſche Untertanen auszuweiſen. Im weſtfäliſchen Frieden aber wurde das jus reformandi religionem zwar als ein im jus territorii enthaltenes ausdrücklich den „statibus immediatis“ zuerkannt, jedoch ſehr weſentlich reſtringirt, indem diejenigen evangeliſchen Untertanen katholiſcher und diejenigen katholiſchen Untertanen evangeliſcher Reichsſtände, welche im J. 1624 im Beſitz der Ausübung ihrer Religion geweſen waren, hiebei auch unter ihren andersgläubigen Landesherrn verbleiben und auch denjenigen, welche einen ſolchen Beſitz nicht nachweiſen könnten, wenigſtens freie Hausandacht und Ausübung bürgerlicher Gewerbe oder wenigſtens Auswanderung one Einbuße am Vermögen geſtattet werden ſollte. Schon vorher hatte Kurfürſt Johann Sigismund von Brandenburg 1614 freiwillig darauf verzichtet, ſein landesherrliches Reformationsrecht zu Gunſten der von ihm angenommenen reformirten Konfeſſion gegen die lutheriſche anzuwenden.

Seither kamen bei den Männern des States, im öffentlichen Leben überhaupt und wenigſtens teilweis auch bei Theologen ſtatt jener Lehre, nach welcher die Aufrichtung und Behauptung einer beſtimmten Form der chriſtlichen Religion und des Kirchentums Aufgabe, ja höchſte Pflicht der Obrigkeit oder des States ſein ſollte, allmählich andere Anſchauungen zur Herrſchaft. Auf dem Boden des Proteſtantismus und Humanismus erwuchs in philoſophiſcher Reflexion eine Theorie, welche zwar in ihrer Art auch den Urſprung des States und der einzelnen Staten aus göttlichem Willen anerkannte, welche ihn aber betrachtete als hervorgegangen aus freier Vereinigung der Volksgenoſſen unter der Einen höchſten obrigkeitlichen Gewalt vermöge des natürlichen Geſelligkeitstriebes und zur Warung und Förderung der gemeinſamen Intereſſen überhaupt und welche dann, was das religiöſe Leben betrifft, einerſeits für die religiöſen Subjekte und Gemeinſchaften eine zum Weſen der Religion gehörige Freiheit der Überzeugungen und ihrer Betätigung im Kultus vorbehalten haben wollte, andererſeits ſolche Gemeinſchaften ganz gleich anderen einzelnen innerhalb der Geſellſchaft beſtehenden Genoſſenſchaften ſo unter die höchſte Gewalt des States ſtellte, daſs dieſer im Intereſſe der allgemeinen Ordnung, des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Wolfart ſie überwache und je nach Bedarf und gemäß ſeinem Ermeſſen auch ſelbſt unterſtützend und geſtaltend auf dieſem Gebiete wirke. In Betracht kommen hiefür beſonders die Ausfürungen von Grotius, der dieſes Naturrecht begründete (oben Bd. VIII, S. 119), ſodann von Pufendorf und Thomaſius, welche zu den Ausſagen über Religion und Kirche im State weiter gingen

(Bd. VIII, S. 119 f.; Bd. XII, S. 385 ff.; Encykl. 1. Aufl. Bd. XVI, S. 95 f.; Bd. XV, S. 534 f.). Thomasius handelte namentlich auch vom Unterschiede der Rechtspflichten, welche erzwingbar seien, und der moralischen Pflichten, oder von einem prinzipiellen Unterschiede des Rechtes, mit welchem der Stat zu tun habe, und der Sittlichkeit, welche nach jenen theologischen Theorieen als Inhalt des Dekalogs ganz allgemein dem Stat zugewiesen war, wärend sie doch auch nach ihnen der vorhandenen Zustände wegen nie ganz Sache der statlichen Gesetzgebung werden konnte. Zu den Rechtspflichten gehörte ihm, was zum äußeren Frieden diene. Eben diesen Frieden und das durch ihn bedingte gemeine Wol soll die statliche Obrigkeit schirmen. Von diesem Gesichtspunkt aus und nicht etwa auf Grund der Anerkennung einer höheren Autorität, auf die eine Religion sich stützen könnte, soll dieselbe bei ihrem Verhalten zu den verschiedenen religiösen Kulten und Gemeinschaften ausgehen.

An sich scheint diese Theorie einer eigenen Entwickelung und Tätigkeit der Kirchen freien Raum zu lassen, da nach ihr nur Störungen des Friedens und allgemeinen Interesses durch dieselben statlicherseits gewehrt werden müsste. Aber es verband sich mit ihr gemeiniglich Verkennung des zum Wesen der Kirche gehörigen Bedürfnisses einer gewissen selbständigen Gestaltung auch nach außen und des wahren Wertes, den die Kirche hat und um deswillen diesem ihrem Bedürfnis genügt werden sollte. In Wirklichkeit fürte sie zu einem dieser Verkennung entsprechenden statlichen und wesentlich polizeilichen Eingreifen und Regieren auf kirchlichem Gebiet. — Über die Stellung, welche bei dieser Theorie die Statsgewalt oder der Landesherr zu der eines eigenen Regimentes entbehrenden protestantischen Kirche einnimmt, vgl. die Art. über „Kollegialsystem“ und „Territorialsystem“ Bd. VIII u. (1. Aufl.) Bd. XVI a. a. O., ferner Bd. VII, S. 794; über die nähere Bestimmung der sogen. kollegialistischen Theorie durch Pfaff: Bd. VIII, S. 120. — Innerhalb des Katholizismus verband sich die von Grotius ausgegangene Richtung mit der dem päpstlichen Absolutismus widerstrebenden episkopalistischen und wirkte so im Josephinismus und den Rechten und Pflichten, welche in ihm die Statsgewalt der Kirche gegenüber sich beilegte (oben Bd. IV, S. 275; Bd. VII, S. 103 ff.).

Vom größten Einfluss — im Gegensatz gegen jene frühere Auffassung von Stat und Kirche — mussten dann die realen politischen Verhältnisse und Ordnungen seit Beginn unseres Jarhunderts werden; die territorialen Veränderungen in Deutschland, mit der durch sie hergestellten Mischung der katholischen, lutherischen und reformirten Bevölkerung; weiterhin die Entwickelung der konstitutionellen Ideeen und Statsformen, die Teilnahme an der Gesetzgebung, welche hiemit Vertretern verschiedener Konfessionen one Rücksicht auf die Konfession zusteht, und zugleich die freie Bewegung, welche gemäß denselben Statsideeen innerhalb dieses States den verschiedenen Vereinigungen für religiöse und Kultur-Interessen gelassen werden soll.

Endlich ist auch in streng christlichen und theologischen Kreisen gegenüber einer natürlichen Neigung die statliche Ordnung und Gewalt für die Religion, die ja das Höchste sei, zu gebrauchen, doch mehr und mehr ein Bewusstsein von den Konsequenzen erwacht, welche aus den schon von Luther wider ans Licht gehobenen Prinzipien eines warhaft religiösen Lebens und der Kirche als geistlicher Gemeinschaft sich ergeben. Jene Teilnahme anderer Konfessionen am statlichen Regiment und gar die ausgesprochene Unchristlichkeit mancher Teilnehmer schreckt davon ab, engere Beziehungen zur Statsgewalt für die Kirche zu fordern. Von jener freieren Bewegung möchte man den Gewinn auch da haben, wo man sonst noch schwer in jene Statsideeen sich findet.

Überall behaupten jetzt unsere Staten das Recht, nach eigener Vollmacht in den rein weltlichen Dingen zu verfügen, weisen also den Anspruch der katholischen Kirche auf Exemtion des Klerus von der bürgerlichen Rechtspflege, von der Besteuerung u. s. w. zurück. Dagegen geben sie das religiöse Bekenntnis als solches frei, machen die politischen Rechte von ihm unabhängig, erkennen auch den verschiedenen religiösen Gemeinschaften grundsatzmäßig eine selbständige innere Ver-

waltung zu. In dieser Hinsicht hat auch die katholische Kirche durch jene — von ihr selbst verdammte — Statsanschauung gewonnen; sie war durch landesherrliches Placet und Überwachung des Verkehrs mit Rom auch unter streng katholischen Regierungen oft weit mehr gehemmt als durch moderne Statsgewalten. Überall behält der Stat zugleich gewisse jura circa sacra, die zugleich als Verpflichtungen desselben aufzufassen sind, — nach herkömmlicher Unterscheidung jus advocatiae oder protectionis und jus inspectionis. Das jus reformandi, wie es noch der westfälische Friede aussprach und doch schon nicht mehr im früheren Sinne zuließ, ist aufgegeben; noch entscheidet jedoch der Stat, welchen neu auftretenden Religionsgenossenschaften Korporationsrechte zukommen sollen. — Auseinander gehen die Ansichten und Bestimmungen darüber, wie viel der Stat positiv durch Darbietung äußerer Mittel und Rechte für religiöse Gemeinschaften zu tun und wie weit er jene Inspektion über Äußeres, das doch zum Innerkirchlichen gehört, z. B. über die Bestellung der geistlichen Ämter, die Vorbildung der Geistlichen u. s. w. auszudehnen habe. Hierauf beziehen sich besonders die Streitigkeiten mit der römischen Kirche, die unvermeidlich bleiben, weil diese prinzipiell das Grundrecht des States bestreitet. — Unterschieden werden muss jetzt von der Frage über das Verhältnis zwischen Stat und Kirche die Frage über ein in der Kirche selbst, nämlich in den evangelischen Landeskirchen, durch den Landesherrn zu übendes Regiment, vgl. Bd. VII, S. 796. Wärend dieses sich von jener Gestaltung der Reformation her forterhalten hat, hat es jetzt wesentlich andern Charakter; der Landesherr übt, was die innere Begründung der Sache betrifft, dasselbe nicht mehr aus vermöge jener Verpflichtung der Statsgewalt, das ganze göttliche Gesetz durchzufüren, sondern weil es (wenigstens unter den geschichtlich so gewordenen Verhältnissen) angemessen erscheint und so auch von den jetzt hergestellten Vertretungen der evangelischen Landeskirchen für angemessen erachtet wird, eine solche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten derselben Person zu übertragen, welche von Gott zur Leitung des States berufen ist und welche so zugleich auch jenen äußeren Schutz und jene äußere Aufsicht auszuüben hat. Praktisch kommt der Unterschied namentlich darin zum Ausdruck, dass der Landesherr als Träger des Kirchenregiments innerkirchliche Ordnungen one Mitwirkung der konstitutionell organisirten statlichen Gesetzgebung erlässt und daneben solchen Punkten derselben, welche bürgerliche und statliche Rechte berüren, die Sanktion eben dieser Gesetzgebung zu teil werden läst.

Die größte Scheidung zwischen Statlichem und Kirchlichem überhaupt besteht gegenwärtig in den Vereinigten Staten von Nordamerika, herbeigefürt vornehmlich durch die Art, wie dieses große Gemeinwesen entstanden ist, gut befunden von seiten tiefster und strengster Religiosität nicht minder als von seiten religiöser Gleichgiltigkeit, verbunden mit großer und tatsächlich auch das ganze Gemeinwesen durchwirkender Macht des christlichen Geistes, vgl. oben Bd. X, S. 634 ff. und besonders J. P. Thompson, Kirche und Staat in den Verein. Staaten ꝛc., Berlin 1873. Für andere Länder und Völker aber würde sie sich ebensowenig empfehlen als der Umfang, in welchem dort auch andere allgemeine Interessen und Aufgaben, z. B. die der Wissenschaft und Kunst, individueller freiwilliger Tätigkeit überlassen werden.

Über die gegenwärtige Gestaltung des Verhältnisses in den verschiedenen deutschen und europäischen Ländern siehe die Artikel der Encyklopädie über die betreffenden Landeskirchen.

Unter den Schriften, welche jene Scheidung vom streng religiösen, evangelisch-christlichen Standpunkt aus fordern, ragt durch diesen ihren Geist und durch die Schärfe und Unbedingtheit ihrer Forderung A. Vinets Essai sur la manifestation des convictions religieuses etc. 1842 (deutsch: Über die Darlegung der relig. Überzeugungen ꝛc., von Spengler 1845) hervor — freilich mit einseitiger Betonung derjenigen Versuchungen und Gefaren, welche stattliche Vorteile wie Zwangsmittel der Lauterkeit der Religiosität bereiten, und mit niederer Auffassung des Statszwecks überhaupt.

Die Auffassung der neueren deutschen evangelischen Theologen

vom Stat und sodann auch von seinem Verhältnis zur Kirche zeigt sich besonders in den Gesamtdarstellungen der Ethik. Im allgemeinen geht sie dahin, ihn umfassend als die gesetzliche Organisation eines Volkes für die Realisirung der Sittlichkeit oder der sittlichen Gemeinzwecke zu betrachten und hiernach vorzüglich sein positives Verhältnis zu Religion und Kirche zu betonen. Großenteils wird hiebei das nicht genügend beachtet und scharf bestimmt, dass es sich bei ihm wesentlich um äußeres, von einer äußeren Autorität aufgestelltes, in Machtgeboten sich entfaltendes, durch Macht und Zwang durchzuführendes Gesetz handelt (so ganz besonders auch bei Rothe, in dessen Statsabsolutismus zugleich der Einfluss der Hegelschen Auffassung vom Stat als der objektiven Sittlichkeit waltet). Der Stat wird gewiss nicht etwa bloß dasjenige Recht, durch welches die Tätigkeiten und Sphären der einzelnen zum Volk gehörigen Individuen und Gemeinschaftskreise in ihrem Zusammenwirken formell gesichert werden, festzustellen und zu wahren, noch etwa bloß für materielles Gemeinwol zu sorgen, sondern auch ein Zusammenwirken für die höchsten sittlichen und religiösen Zwecke als solche zu beschirmen und je nach Bedarf mit äußeren Mitteln zu unterstützen, ja auch selbst zu leiten haben. Aber gerade von einem echt christlichen und theologischen Standpunkt aus muss nicht minder daran erinnert werden, wie wichtig und notwendig vor allem fürs religiöse Leben, seine Lauterkeit und Fruchtbarkeit die Freiheit des Gewissens, die freie Entfaltung des religiösen Geistes überhaupt und die Freiwilligkeit des aus ihm hervorgehenden Wirkens ist und wie sehr hier allerdings bei einer vermeintlichen Förderung durch statliches Gesetz, Zwang und andere äußere Mittel die vorhin angedeuteten Gefaren drohen. Wie weit der Stat neben dem Schutz, welchen er durch sein festes Recht den Grundordnungen des ganzen sittlichen Zusammenlebens und Wirkens zu gewären hat, auch in jener weiteren positiven Förderung gehen solle und dürfe, wird von den jeweiligen Zuständen und geschichtlichen Bedingungen abhängen. Gegen eine falsche Idee von „christlichem" Stat vergl. besonders Harleß, Staat und Kirche u. s. w. 1870; über Stat, Recht und Kirche überhaupt und ihre Auffassung bei den neueren Ethikern meine Abhandlung in den Theolog. Studien und Kritiken 1877; 1879 S. 645 ff.; wertvolle theoretische und praktische Gedanken, doch one die volle Strenge wissenschaftlicher Ausfürung, bietet H. W. J. Thiersch, Über den christlichen Staat 1875 dar.

Allen diesen Ideeen und Rechtsgestaltungen gegenüber behauptet der päpstliche Absolutismus unverrückt seine alten Ansprüche, nur dass er mit ihnen nach Umständen zurückzuhalten für gut findet, und ist jetzt gar infolge der Infallibilitätserklärung vom Jare 1870 zum Dogma für die katholische Kirche geworden.

Den Augsburger Religionsfrieden und den westfälischen Frieden haben die Päpste Paul IV. und Innocenz X. für ungiltig und verdammlich erklärt wegen der den Ketzern darin gemachten statlichen Zugeständnisse. Eine Bulle desselben Paul vom 15. Febr. 1559 erklärt, dass jeder der Häresie schuldig befundene Fürst ipso facto seiner Herrschaft verlustig sei (vgl. oben S. 630), und zugleich, dass der Papst die Fülle der Gewalt und das Recht zu richten über alle Reiche besitze. Clemens XI. protestirte 1701 gegen die Erhebung Preußens zum Königtum, weil Könige zu ernennen nur dem Papst zustehe.

Die Meinung, dass die Statsgewalt die violatores catholicae religionis nicht durch Strafen zwingen sollte, hat namentlich noch Pius IX. in seiner Encyclica vom 8. Dez. 1869 verurteilt als „gottlosen und absurden Naturalismus". Benedikt XVI. und Pius VI. widerholten die alte Lehre, dass auch die Ketzer der Kirche durch die Taufe verbunden seien und deswegen gezwungen und gestraft werden können. Pius VII. erinnerte 1805 bei den Sekularisationen von Kirchengütern durch Ketzer, dass nach kirchlichem Recht vielmehr die Ketzer als solche mit Güterkonfiskation bestraft und ketzerische Fürsten abgesetzt werden sollten (Mejer, Die Propaganda in England 1851, S. 10 f.). Pius IX. hat (vgl. Bd. VII, S. 708) sogar den Kaiser Wilhelm an jene Zugehörigkeit aller Getauften zur römisch-katholischen Kirche erinnert, von jener Konsequenz freilich geschwiegen.

Was in Konkordaten die Kirche einer Statsgewalt zugeſteht, das ſind nach einer von Pius IX. belobten Ausfürung bloß „Indulte“, die ſie ihrerſeits gewärt (oben Bd. VIII, S. 175). Der Stat hat namentlich auch zu einer Ausübung des bürgerlichen und kriminellen Rechts gegen Kleriker nicht an ſich ein Recht, ſondern nur ſofern es ihm der Papſt zu gewären beliebt: ſo wollte es Pius IX. im öſterreichiſchen Konkordat vom J. 1855 mit Rückſicht auf die Zeitumſtände gewären. Die bürgerlichen Geſetze überhaupt dürfen nach Pius IX. Syllabus vom J. 1864 von der kirchlichen, im Papſt ruhenden Autorität nicht abweichen.

Nach dem vatikaniſchen Dogma, wornach der Papſt, wenn er ex cathedra ſpricht und ſo vermöge ſeines Amtes eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre für die Kirche entſcheidet, die Unfehlbarkeit beſitzt und jeder Zeit beſeſſen hat, haben nun an dieſer Unfehlbarkeit auch die maßloſeſten Ausſagen früherer Päpſte, namentlich jene feierlich erlaſſenen des Bonifaz VIII. Teil. Der Syllabus verdammt auch ausdrücklich den Satz, daſs die Päpſte je die Grenzen ihrer Gewalt überſchritten hätten. Unter die „Sitten“, von welchen das Vatikanum redet, fällt nach den Auffaſſungen der katholiſchen Ethiker und dem Inhalt des kanoniſchen Rechts das ſittliche Leben überhaupt, und der Umfang, in welchem der Papſt hier Entſcheidungen zu geben hat, hat er eben auch als der Unfehlbare ſelbſt zu beſtimmen.

Die thomiſtiſche Theologie der Gegenwart, welche päpſtlicherſeits als die echt kirchliche bezeichnet wird, hat ganz die alten Sätze und Beweiſe widerholt, wornach die Kirche über dem Stat ſteht, wie das Ewige über dem Zeitlichen oder wie die Seele über dem Leib.

Namentlich ſollen dieſe Theorieen auch im Unterricht eingeprägt werden. So wird im Collegium Germanum in Rom nach den offiziellen, in den letzten Jaren erſchienenen Lehrbüchern (vgl. Grenzboten, Juni 1883, S. 633 ff.) z. B. vorgetragen: die Kirche habe, obgleich eine bezüglich ihres Zweckes geiſtliche Geſellſchaft, doch allen den Getauften und hiemit unter ihr Stehenden gegenüber auch äußere Zwangsgewalt, ja das jus gladii, und dürfte dieſes im Fall der Not ſogar unmittelbar, d. h. nicht bloß durch den von ihr aufzubietenden Arm der weltlichen Obrigkeit gebrauchen. Aber freilich müſſe von der Ausübung der Rechte unter Umſtänden, wo ſie ſchädliche Folgen haben könnte, abgeſtanden werden; man müſſe da von zwei Übeln das geringere vorziehen.

Weitere Belege ſiehe z. B. in den oben angefürten Schriften von J. Delitzſch (das Lehrſyſtem der röm. Kirche) und v. Schulte (die Macht der röm. Päpſte). Wie der Ultramontanismus über das Recht des Papſtes ſpeziell dem Kaiſertum gegenüber noch jetzt denkt und das Volk belehrt, zeigt z. B. ein jüngſt erſchienener Artikel der „Tiroler Stimmen“ (widergegeben in der „Nationalzeitung“ 1884, Nr. 349): der Papſt habe noch heute das Recht, einem katholiſchen Fürſten das römiſch-deutſche Kaiſertum zu übertragen, und es müſſe, wenn auch dieſe Idee heutzutage „mehr als inopportun“ ſei, doch die Zeit dazu noch kommen.

Hiernach wird die oben gemachte Bemerkung über die Unmöglichkeit wirklichen Friedens zwiſchen dieſem Kirchentum und dem Stat gerechtfertigt ſein. Ein Haupthilfsmittel aber findet es für ſeinen Kampf in der Blindheit von Proteſtanten, welche gegen die höchſten hier in Frage geſtellten Intereſſen gleichgiltig ſind oder gar in ihm einen Verbündeten für die evangeliſche Kirche und eine Stütze für den Stat ſuchen, wärend es unſeren kirchlichen und ſtatlichen Ordnungen das Recht der Exiſtenz abſpricht und nur wegen der Ungunſt der Zeiten auf ihren Umſturz noch verzichtet.

Zur ganzen Geſchichte des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Stat vgl. beſonders F. H. Geffken, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geſchichtlich entwickelt, 1875; auch das reiche Material mit Belegſtellen bei Jacobſon in der 1. Aufl. dieſer Encykl. Bd. XXI. S. 98—139. **J. Köſtlin.**

Stationen. Das Wort kommt in der Kirchenſprache in verſchiedenem Sinne vor. 1) hießen ſo in der alten Kirche die mit Gebet verbundenen Faſten, die an den beiden dem Gedächtnis des Leidens Chriſti geweihten Wochentagen, am

Mittwoch und hauptſächlich am Freitag (feria quarta et sexta, — „dies, in quibus ablatus est sponsus“, Tert. de jejunio c. 2 nach Matth. 9, 15), bis zur None (3 Uhr Nachmittags) gehalten wurden, ſogenannt als Wachen der milites Christi auf ihren Poſten, nach der bekannten Vergleichung des Chriſtenlebens mit einem Kriegsdienſte (Tert. de orat. c. 14: statio de militari exemplo nomen accipit; nam et militia Christi sumus). Der Ausdruck statio (στάσις) findet ſich in dieſer Bedeutung zuerſt im Hirten des Hermas, lib. III, simil. V, und häufig bei Tertullian. Er wurde zum terminus technicus für dieſes Halbfaſten (stationum semijejunia, Tert. de jejun. c. 13) im Unterſchiede von den eigentlichen jejunia, die den ganzen Tag, a vespera ad vesperam, währen ſollten, ebenſo wie von den Xerophagieen, der Enthaltung von gewiſſen Speiſen, beſonders von Fleiſchſpeiſen und Wein, welche in der alten Kirche einzelne Aſceten beobachteten, wärend der ſpätere kirchliche Sprachgebrauch gerade dieſe als semijejunium bezeichnet. Die beiden Tage, an welchen etwa auch wie z. B. zu Alexandria (Socrat. h. e. V, 21) die Gemeinde zuſammenkam und Alles zur σύναξις Gehörige vorgenommen wurde, jedoch δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς (one Abendmalsfeier, womit als Freudenakt das Faſten nicht vereinbar war), hießen daher dies stationum. Aus der bis dahin in das freie Belieben geſtellten Beobachtung derſelben machten zuerſt die Montaniſten eine bindende Vorſchrift, Anfangs noch unter dem Widerſpruch der Kirche (ex arbitrio agenda, non ex imperio, wogegen Tert. de jejun. c. 13); aber der kirchliche Gebrauch wurde auch hier immer mehr zum kirchlichen Geſetz. Noch jetzt ſind die alten dies stationum beibehalten in der morgenländiſchen Kirche, wärend in der katholiſchen Kirche des Abendlandes nur noch der Freitag als wöchentlicher Faſttag, an dem man ſich des Fleiſchgenuſſes enthalten ſoll, geblieben iſt. 2) gibt es Stationen der via crucis oder Calvariae, Standorte, Haltpunkte für die frommen Waller bei Gnadenorten, Calvarienbergen, auf Prozeſſionswegen, durch Kreuze, Heiligenbilder u. dgl. bezeichnet. Insbeſondere heißen (oder hießen?) in Rom Stationen, resp. ecclesiae stationales, templa stationum die Kirchen und Altäre, in welchen der Papſt an gewiſſen Tagen pontifizirte. Daher crux stationalis, calix stationaria, das Kreuz, der Kelch, der von einer Station zur andern mitgenommen wurde, indulgentiae stationariae, der bei den Stationen, beſonders an den ecclesiae stationales publizirte Ablaſs. — Das Wort kommt außerdem vor als Bezeichnung der aufrechten Stellung beim Gebet, als Gegenſatz der γονυκλισία, ferner als Bezeichnung ſolcher Schriftlektionen, wärend deren Leſer und Zuhörer ſtehen muſsten, opp. καθίσματα, sessiones u. ſ. w.

Die Litteratur ſ. bei Siegel, Handbuch der chriſtl.-kirchl. Alterthümer, Bd. 4, S. 371 ff., Leipzig 1838. — Vergl. außerdem die Archäologieen von Bingham, Binterim, Auguſti, Böhmer, Rheinwald, Guerike; Gieſeler, Kirchengeſchichte Bd. 1, S. 197; Neander, Kirchengeſch. Bd. 1 S. 509, Bd. 2 S. 897. **Mallet.**

Statiſtik, kirchliche. Den Begriff der Statiſtik hat man hundertfach definirt (vgl. John, Der Name Statiſtik, Bern 1883). und noch immer „ſteht dieſe jüngſte Tochter der Wiſſenſchaft infolge der Konkurrenz ihrer Bewerber mit etwas verſchleierten Zügen vor uns“. Aber man trifft wol das Richtige, wenn man die Statiſtik als diejenige Wiſſenſchaft bezeichnet, welche auf Grund ſyſtematiſch geordneter Maſſenbeobachtung die Volkszuſtände durch Zalen darſtellt und durch Erfarungsgeſetze erklärt. Sie muſs eine Hilfswiſſenſchaft genannt werden, denn „ſie ſucht und findet nur ſolche Warheiten, welche von anderen Wiſſenſchaften weiter verarbeitet werden“. Hiernach iſt es die Aufgabe der kirchlichen Statiſtik, das kirchliche Leben der verſchiedenen Zeiten durch ſyſtematiſch geordnete Zalen zu beſchreiben und die aus der Erfarung reſultirenden Geſetze über Aufgang und Niedergang des kirchlichen Lebens zu proklamiren. Solche kirchliche Statiſtik als Wiſſenſchaft iſt erſt im Werden, daher auch ihr Einfluſs auf die Kirchengeſchichte, der ſie doch als Hilfswiſſenſchaft dienen ſoll, bis jetzt noch ein geringer. Zwar kann, wie die Statiſtik überhaupt in ihren erſten Anfängen bis auf die bibliſchen Volkszälungen — 4 Moſ. 1; 2 Sam. 24; Eſra 2. 8. 10; Nehemia 7. 12; Luc. 2 — zurückgeht, auch die kirchliche Statiſtik ſchon aus den

Schriften der Kirchenväter und aus den seit dem 7. saec. vorkommenden Kloster-annalen ihre Bausteine herbeiholen, und in der Zeit des Mittelalters sind diese noch reichlicher vorhanden; gleichwol darf gewiss, wenn es überhaupt erst seit Achenwall († 1772) eine statistische Wissenschaft gibt, erst in unseren Tagen von kirchlicher Statistik als einer Wissenschaft die Rede sein. Die früher erschienenen, den Namen „Statistik der Kirche" auf dem Titel zeigenden Werke geben mehr oder weniger wichtige Beiträge zur Kenntnis des status der Kirche ihrer Zeit, aber erst jetzt scheint aus der Methode sich eine Wissenschaft herauszubilden. Dem Zuge der Zeit zur Statistik folgend, werden auch die Theologen trotz aller gerechten Polemik gegen jede tendenziöse Verwertung der Zalen sich der Überzeugung nicht entziehen können, wie sehr oft systematisch geordnete Zalen ein warheitsgetreueres Bild vom kirchlichen Leben darstellen als volltönige Phrasen, und wie viel man von solchen Bildern für das Verständnis und für die Pflege des kirchlichen Lebens lernen könne. Worauf im vorigen Jarhundert wie ein auf der Warte einsam stehender Prophet der Propst von Cölln an der Spree, Oberkonsistorialrath Süßmilch in Berlin, hingewiesen, woran in unserem Jarhundert der Dorpater Professor Alexander von Oettingen seine beste Kraft gewendet, das dürfte in nicht zu ferner Zeit dem allgemeinen theologischen Studium eingereiht werden, sodass vielleicht in den kirchenhistorischen Lehrbüchern die Statistik zu jeder Epoche der Kirchengeschichte den Schlussparagraphen schreibt. Mag immerhin dieser Paragraph, so weit die ältere Zeit in Frage kommt, aus Mangel an einschlagendem Material etwas dürftig erscheinen: er wird auch in solchem Falle den Wert haben, manches Vorurteil zu klären und die vorausgehende Darstellung des Werdens der Kirche in ein kurzes, klares Resultat zusammenzufassen. In neuerer Zeit aber sorgen vor Allem die statistischen Bureaux und die amtlichen tabellarischen Berichte der Kirchenbehörden für ein genügendes Material, um eine Wissenschaft auszubauen, zu der in den vorigen Perioden nur der Grund gelegt werden konnte.

Die kirchliche Statistik wird im wesentlichen in eine *Missionsstatistik*, eine *Verfassungsstatistik* und eine *Moralstatistik* zu teilen sein. Die erstgenannte, eine kirchliche Geographie, hat die Grenzen der Ausbreitung des Christentums in jeder Periode festzusetzen, sowie die numerische Stärke der einzelnen Konfessionen und Sekten anzugeben. In vielen theologischen Werken werden die kirchliche Geographie und die kirchliche Statistik als zwei besondere, wenn auch zu einander in naher Beziehung stehende Wissenschaften bezeichnet; in der ersten Auflage dieser Realencyklopädie handelt der Artikel „Kirchliche Statistik" zumeist nur von kirchlicher Geographie; in Zöcklers „Handbuch der theologischen Wissenschaften" (Nördlingen 1883) wird als kirchenhistorische Hilfswissenschaft angefürt (S. 23): „Die kirchliche Geographie nebst Statistik", sodass man die Statistik für ein Anhängsel zu der Geographie halten möchte. Dem gegenüber scheint mir die oben gegebene Einteilung, nach welcher die kirchliche Geographie einen Teil der kirchlichen Statistik bildet, die richtigere zu sein. Zur Verfassungsstatistik gehören Angaben über die Größe der Einzelgemeinden, über Zal, Einkünfte und Amtswirksamkeit der Geistlichen und anderer Kirchendiener, über die Art der Aufbringung des kirchlichen Budgets, über Mitwirkung der Laien bei der Verwaltung der Kirchgemeinde, über den Umfang der einzelnen, derselben Leitung unterstellten Kirchensprengel, über die Organisation des Kirchenregiments, über behördlich eingefürte oder doch im allgemeinen Gebrauch befindliche Agenden, Gesangbücher ꝛc. In der Moralstatistik endlich ist zu handeln von der Zal der Geburten, der ehelichen und unehelichen, der Eheschließungen und Ehescheidungen, der Widerverehelichungen Geschiedener, der wilden Ehen und der Prostituirten, vom Stand des Religionsunterrichts in den Schulen, vom Kirchenbesuch, von der Zal der Kommunikanten, von Verweigerung und Verzögerung der Taufen und Trauungen, von Zeugnissen der Religion in der Volkssitte und dem öffentlichen Leben, von Vergehen und Verbrechen, von geordneter freiwilliger Liebestätigkeit ꝛc.

Die Eisenacher Kirchenkonferenz hat zwar 1878 beschlossen, von der Heraus-

gabe einer kirchlichen Statiſtik vorläufig abzuſehen, aber einheitliche Schemata für die Regiſtrirung der kirchlichen Handlungen in den einzelnen Landeskirchen Deutſchlands angefertigt.

Litteratur. Ältere Werke: Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statiſtik, Tübingen 1804; Wiggers, Kirchliche Statiſtik, Hamburg und Gotha 1842. 43; Wiltſch, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statiſtik von den Zeiten der Apoſtel bis zu Anfang des 16. Jarh.'s Berlin 1846. Neuere Werke: Grundemann, Miſſionsatlas, Gotha 1867—72; Chriſtlieb, Der gegenwärtige Stand der ev. Heidenmiſſion, eine Weltüberſchau, 4. Aufl., Gütersloh 1880; Warneck, Allgemeine Miſſionszeitſchrift. Kirchliche Chronik von Matthes, fortgefürt von Gerlach; Allgem. Kirchenblatt für das evangel. Deutſchland (vgl. beſonders 1880, S. 570 ff.); Neher, Kirchliche Geographie und Statiſtik, Regensb. 1864; v. Oettingen, Moralſtatiſtik, 3. Aufl., Erlangen 1882. Übrigens vgl. die Spezialartikel über die Statiſtik der einzelnen Länder. **D. Dibelius.**

Staudenmaier, Franz Anton, wurde am 11. September 1800 zu Donzdorf, einem Marktflecken im württembergiſchen Oberamt Geißlingen, als der Son eines einfachen Handwerkers geboren und widmete ſich auch eine zeitlang als Lehrling dem Gewerbe ſeines Vaters, bis dieſer endlich durch die Bitten des Knaben dazu bewogen wurde, ihn ſtudiren zu laſſen. Schon auf der lateiniſchen Schule zu Gmünd, in welche er 1815 eintrat, erwarb er ſich die höchſte Zufriedenheit ſeiner Lehrer, ebenſo auf dem Obergymnaſium zu Ellwangen, das er vom Jare 1818 an bis 1822 beſuchte. Seine Nebenſtunden verwendete er hier in Gemeinſchaft mit einigen Freunden zur Lektüre der deutſchen Klaſſiker, unter denen ihn Leſſing und Winckelmann beſonders anzogen. Wenn Staudenmaier nachmals einen ſehr offenen Sinn für das Ideale bekundete und eben hiedurch ſeine theologiſche Wirkſamkeit eine ſo erfolgreiche wurde, ſo wird man den Grund hievon gutenteils in dieſen zunächſt äſthetiſchen Beſtrebungen zu ſuchen haben. Gegen Ende des Jares 1822 wurde er in das Wilhelmsſtift in Tübingen aufgenommen, wo er den Unterricht von Drey, Hirſcher, Möhler, Herbſt und Feilmoſer genoſs, von denen Möhler den mächtigſten und nachhaltigſten Einfluſs auf ihn ausübte. Unter philoſophiſchen Schriftſtellern beſchäftigte er ſich damals vorzüglich mit den Schriften von F. H. Jacobi, unter den Hiſtorikern aber mit den Werken von Johannes v. Müller, welche ihm auch ſpäterhin immer ſeine Lieblingslektüre in dieſem Fache verblieben. Nachdem er im Jare 1825 eine von der Univerſität Tübingen geſtellte theologiſche Preisfrage ſo glücklich gelöſt hatte, daſs ſeine Arbeit als „eine ſehr ausgezeichnete Abhandlung" mit dem Preiſe gekrönt worden war, trat er im Jare 1826 in das Prieſterſeminar zu Rottenburg ein, und wirkte hierauf, nachdem er 1827 die Prieſterweihe erhalten, als Hilfsprieſter in den Städten Ellwangen und Heilbronn. Doch ſchon im Herbſte 1828 wurde er zum Repetenten im Wilhelmsſtifte ernannt und ihm hiemit derjenige Berufskreis eröffnet, zu welchem er ſich ſelbſt von Gott ganz eigentlich beſtimmt glaubte. Nachdem er auf Möhlers Rat ſeine Preisſchrift noch weiter ausgefürt und unter dem Titel: „Geſchichte der Biſchofswahlen", Tübingen 1830, im Druck hatte erſcheinen laſſen, erhielt er alsbald, ſchon gegen Ende eben dieſes Jares, einen Ruf als ordentlicher Profeſſor der Theologie an die neuerrichtete katholiſch-theologiſche Fakultät in Gießen, welchem er mit Freuden folgte. Er entwickelte hier bei der Gediegenheit ſeiner Lehrvorträge, obwol dieſelben an einer äußeren Monotonie litten, eine ungemein fruchtbare akademiſche, zugleich aber auch eine ſehr erfolgreiche ſchriftſtelleriſche Tätigkeit, von welcher letzteren unter anderen die im Jare 1834 von ihm in Verbindung mit ſeinen Kollegen Kuhn, Locherer und Lüft begründeten „Jarbücher für Theologie und chriſtliche Philoſophie" Zeugnis geben. Obwol er ſich in Gießen ſo glücklich fülte, daſs er noch im letzten Abſchnitt ſeines Lebens die Erinnerungen an ſeinen dortigen Aufenthalt für die ihm teuerſten und ſchönſten erklärte, ſo nahm er doch ſchon Ende des Jares 1837 eine ſehr ehrenvolle Vokation als Profeſſor der Theologie nach Freiburg im Breisgau an, wo er nun noch mit dem berühmten Hug und mit ſeinem früheren Lehrer Hirſcher zuſam-

menwirkte und im Jare 1839 mit seinen jetzigen theologischen Kollegen abermals eine gelehrte Zeitschrift für Theologie unternahm. Es fehlte ihm auch wärend seiner Wirksamkeit in Freiburg nicht an Beweisen der ehrenvollsten Anerkennung seiner Leistungen als Lehrer und seiner Bedeutung als Gelehrter. Der Erzbischof Hermann ernannte ihn zum Ehrendomherrn und bald darauf zum wirklichen Domkapitular der Erzdiözese Freiburg; der Großherzog verlieh ihm den Titel eines geistlichen und später eines geheimen Rates, auch berief er ihn in die erste Kammer der badischen Stände; von der Universität Prag erhielt er bei deren Säkularfeier das Diplom eines Ehrenmitgliedes; auch ergingen an ihn von außen her mehrfache Berufungen, die er jedoch alle ablehnte. Nachdem aber Staudenmaier schon seit Jaren infolge allzugroßer geistiger Anstrengung an Andrang des Blutes nach dem Kopfe und an heftigem Kopfweh gelitten hatte, so zeigten sich nun seit dem Schlusse des Sommersemesters 1852 auch seine Augen so angegriffen, dass er sogar Erblindung befürchtete. Die hiegegen angewendeten Heilmittel minderten zwar seine Leiden, dafür trat nun aber bei ihm eine allgemeine geistige Abspannung ein; eine wahre Scheu vor allem Studiren, verbunden jedoch mit der schmerzlichsten Sehnsucht nach ebendemselben bemächtigte sich seiner, und im Jare 1855 sah er sich genötigt, geradezu um seine Enthebung vom Lehramte nachzusuchen. Seit Beginn des neuen Jares 1856 steigerte sich sein Leiden in sichtlicher Weise, und auf einem abendlichen Spaziergange, den er am 19. Januar unternommen, fand er durch einen unglücklichen Sturz in den Stadtkanal seinen Tod.

Infolge seiner langwierigen Kränklichkeit und seines allzufrühen Dahinscheidens konnte Staudenmaier zwei, sogar drei seiner Werke, und gerade die bedeutendsten unter allen, nicht zum Abschluss bringen, ein viertes blieb aus anderen Gründen unvollendet. Was uns aber wirklich ausgefürt von ihm vorliegt, läßt uns doch deutlich genug den geistigen Standpunkt erkennen, welchen er einnimmt, und berechtigt uns, ihm unter den Theologen seiner Konfession eine sehr hervorragende Stelle, nicht so gar tief unter seinem freilich noch bedeutenderen Lehrer Möhler zuzuerkennen. Staudenmaier wollte sich — und das verleiht gerade seinen Arbeiten einen so besondern Wert und sicherte ihnen auch eine so große Wirksamkeit — nicht daran genügen lassen, das ihm angewiesene Feld, die Theologie, bloß an und für sich selbst anzubauen, unbekümmert darum, was auf anderen wissenschaftlichen Gebieten gelehrt und behauptet würde. Die Würde der Theologie schien ihm damit noch nicht hinreichend gewart, dass sie in der ganzen Reihe der Wissenschaften nur den ersten Platz einnehme; seiner Überzeugung zufolge sollte sie vielmehr — man vergleiche seine kleine Schrift „Ueber das Wesen der Universität", Freiburg 1839 — das Centrum der Wissenschaften, die Sonne, gleichsam darstellen, von welcher dieselben ihr wares Licht und Leben und ihren eigentlichen Schönheitsglanz erst zu gewinnen hätten.

Über dem eifrigen und beharrlichen Studium aber der älteren und neueren Philosophen, der Kirchenväter, Scholastiker und anderer Theologen versenkte er sich immer tiefer in die Welt der Ideeen, als der lebendigen Ur- und Grundformen alles Seins. Eben hiebei zeigte sich ihm aber, wie häufig das Verhältnis jener Ideeenwelt zur Gottheit, insonderheit zum ewigen Worte, teils völlig unbeachtet geblieben, teils schief und unrichtig aufgefasst worden sei, teils auch, wie dessen richtige Auffassung die gebürende Anerkennung nicht gefunden habe. Durch diese dreifache Warnehmung sah er sich zu drei, zunächst in das Gebiet der Philosophie einschlagenden Werken veranlasst. In seinem „Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaften seiner Zeit", Frankfurt 1834, und zwar im zweiten Teile dieses Buches, gedachte er eingehend nachzuweisen, dass Erigena das Verhältnis der Ideeen zum ewigen Worte ganz richtig erfasst habe; doch ist von dem Buche nur der erste Teil erschienen. Auch das zweite hiehergehörige Werk, „Die Philosophie des Christentums oder die Metaphysik der heil. Schrift als Lehre von den göttlichen Ideeen und ihrer Entwickelung in der Natur, im Geist und in der Geschichte", welches eben diesem Titel zufolge auf vier Hauptteile angelegt war, ist unvollendet geblieben, und nur der erste Teil: „Die Lehre

von der Idee, in Verbindung mit einer Entwickelungsgeschichte der Ideeenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos", Gießen 1840, ans Licht getreten. Hier wird denn nun das System des Erigena doch noch in ziemlicher Ausfürlichkeit zur Darstellung gebracht, und mit dem Nachweis, dass in demselben der Logos keineswegs mit der Ideeenwelt identifizirt oder in selbe aufgelöst, somit geleugnet werde, dass der Logos hier vielmehr als deren Träger erscheine, der Vorwurf des Pantheismus von jenem Systeme mit vielem Glück abgewendet. Das dritte große Werk Staudenmaiers in dieser Reihe, die „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems", Mainz 1844, lässt es uns als ein durchaus unbefugtes Vorurteil erkennen, dass nur die Idee, nicht aber der dieselbe in sich befassende Logos existiren solle, und weist ausfürlich nach, wie aus eben dieser seiner Verkennung die innere Haltungslosigkeit sich ergebe, mit welcher der Pantheismus überhaupt behaftet ist.

Mit dem allen hatte sich Staudenmaier einerseits Raum gemacht für dasjenige, was er eigentlich beabsichtigte, andererseits aber eben hiefür teilweise auch schon eine positive Grundlage gewonnen. Wenn er eine streng wissenschaftliche, eine genetische Darstellung der christlichen Glaubenslehre geben wollte, so musste ja freilich vor allem die Lehre von den göttlichen Ideeen und deren Verhältnis zum ewigen Worte festgestellt sein; eben hiezu ist aber auch die richtige Erkenntnis von ihrem Verhältnis zur Natur erforderlich. Staudenmaier hat den zweiten Teil seiner „Philosophie des Christenthums", der sich eben hiemit befassen sollte, nicht geliefert; es ist aber Grund vorhanden anzunehmen, dass wenn er es auch getan hätte, jene Aufgabe doch nicht in völlig befriedigender Weise von ihm gelöst worden wäre. Obwol er nämlich in seinen Werken öfters von einer Verklärung oder Verherrlichung der Natur redet, so begegnet uns in denselben doch nirgends eine Spur davon, dass er zwischen der Gestaltung derselben in zeitlich räumlich-materieller Weise und zwischen eben derselben in ihrer Erhöhung zur Übermaterialität, Überräumlichkeit, Überzeitlichkeit unterschieden hätte. Dass die himmlische Welt als auf der völligen Kongruenz der Natur mit der Idee beruhend, über die Schranken, welchen erstere unterliegt, geradezu hinausrage, das war ihm nicht klar geworden. Der weite Umblick aber, in welchem er immerhin die Glaubenswarheiten erfasste, gab sich schon in seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie", Mainz 1834, dann in zwei kleineren Schriften, die gewissermaßen als Vorläufer der Dogmatik angesehen werden können, in dem Büchlein: „Pragmatismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen und in der Menschheit", Tübingen 1835, und in der Schrift: „Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christenthums", Gießen 1837, zu erkennen. Erst seit 1844 ließ Staudenmaier als sein Hauptwerk „Die christliche Dogmatik" selbst erscheinen, von welcher der erste und zweite Band in eben diesem Jare, der dritte 1848, vom vierten Bande aber, mit dem das Ganze noch lange nicht abgeschlossen worden wäre, nur die erste Abteilung 1852 zu Freiburg im Breisgau ans Licht trat. Eine freilich nur dürftige Ergänzung findet dieses Werk im ersten Bande der sehr erweiterten Ausgabe der theologischen Encyklopädie vom Jare 1850, welchem der zweite Band nicht nachfolgte. Als ein durchaus populäres Unternehmen haben wir den „Bildercyklus für katholische Christen" zu bezeichnen, der 1843 und 1844 zu Karlsruhe in neun Heften mit Erläuterungen und einer Vorrede aus Staudenmaiers Feder erschien. Ebenso ist auch die Schrift: „Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst", Mainz, 2 Bände, auf ein größeres Publikum berechnet.

Schließlich haben wir, nach den streng wissenschaftlich und den populär gehaltenen noch auf eine dritte Gruppe theologischer Arbeiten Staudenmaiers hinzuweisen, welche durch besondere Zeitverhältnisse hervorgerufen worden. Dahin gehört vor allem das im Jare 1845 zu Freiburg in zwei Auflagen erschienene Buch: „Das Wesen der katholischen Kirche", mit welchem Staudenmaier, ausgehend von der Überzeugung, dass nur die dermalige „jämmerliche Unwissenheit" über

die wahre Natur dieser Kirche einen Abfall von derselben möglich erscheinen lasse, dem Umsichgreifen des sogenannten Deutsch-Katholizismus entgegenzuwirken bemüht war. Als aber die Zeiten immer düsterer wurden und die Gefaren für die europäische Menschheit, besonders aber für unser deutsches Vaterland immer schrecklicher drohend heranzogen, da erhob er abermals seine Stimme in einem größeren, aus drei Teilen bestehenden Werke, welchem er den allgemeinen Titel gab: „Zum religiösen Frieden der Zukunft", Freiburg 1846—1851, wärend die ersten zwei Teile den besonderen Titel füren: „Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung", der dritte Teil aber: „Die Grundfragen der Gegenwart mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Prinzipien in intellektueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnostizismus an bis auf uns herab" überschrieben ist. In die Zeit nach Erscheinen der ersten beiden und des dritten Teils dieses Werkes fiel indessen noch die Abfassung einer anderen kleinen Schrift verwandten Inhalts: „Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart", Freiburg 1849, welche Staudenmaier dem eben damals in Würzburg versammelten Episkopat zusendete und die sich bei diesem einer wolwollenden und beachtenden Aufnahme zu erfreuen hatte. Der hier wie dort ausgesprochenen Behauptung, dass die Rettung aus dem uns bedrohenden Untergange nur in dem „aufrichtigen, festen, innigen und freudigen Ergreifen des positiven Christentums" liegen könne, wird freilich jeder Einsichtige seinen vollen Beifall schenken; im augenscheinlichsten Irrtume aber befindet sich Staudenmaier, wenn er das positive Christentum geradeswegs mit dem römischen Katholizismus identifizirt. Ebenso gewärt es zwar eine gewisse Befriedigung, dass er, wie wir gesehen haben, die theologischen Lehren in so großartiger Weise aufgefasst wissen wollte, und es tut wol, warzunehmen, dass er wie der protestantischen Frömmigkeit, so auch der protestantischen Wissenschaft freudige Anerkennung nicht versagte; betrübend aber ist es, dass auch er gerade so wenig als Möhler in das wahre Wesen des Protestantismus sich zu finden wusste, dass sich ihm dieser doch nur als ein Zerrbild gestaltete. So lange die Mitglieder der einen Konfession es nicht über sich gewinnen können, in die Eigentümlichkeit der anderen vorurteilsfrei einzudringen, so lange wird „der religiöse Friede", wird die so wünschenswerte Vereinigung der Gläubigen, der Welt des Unglaubens gegenüber, immer nur der „Zukunft" vorbehalten bleiben müssen, wird sie nicht zur Gegenwart, zur Wirklichkeit werden können. Dr. **J. Hamberger.**

Staupitz, Johann von, Augustiner-Generalvikar, der bekannte edle Gönner und Freund Luthers, — stammte aus einem alten adeligen Geschlecht im Meißnischen. Eltern, Geburtsort und -jar sind unbekannt, ebenso sein früherer Lebens- und Bildungsgang wie auch die Zeit seines Eintritts in den Augustinerorden. 1497 wurde er, bereits magister artium und lector theologiae, dem Konvent zu Tübingen einverleibt, ließ sich am 3. Mai dieses Jares bei der Universität immatrikuliren, um sich nach Beschluss des Generalkapitels zu Rom die theologischen Würden zu erwerben, wurde 1498 am 29. Oktober, vorher zum Prior des Klosters erwält, zum baccalaureus biblicus, 1500 am 6. Juli zum Licentiaten und am folgenden Tage zum Doktor der Theologie promovirt. 1502 finden wir ihn, nachdem er inzwischen Prior in München geworden war, im Auftrag des Landesherrn seiner Heimat, Kurfürst Friedrich des Weisen, mit Pollich von Mellerstadt bei der Einrichtung der neuen Universität Wittenberg tätig, die hauptsächlich mit Augustinern besetzt und unter das Patronat der Schutzheiligen des Ordens, der hl. Jungfrau und des hl. Augustin gestellt, fast zu einem studium generale der Augustiner wurde. Staupitz selbst wurde Professor und erster Dekan der theologischen Fakultät. Durch Geist und Beredsamkeit unter den Ordensgenossen hervorragend, vermutlich schon damals ein gern gehörter Prediger, dazu von praktischer Tüchtigkeit und weltmännischer Gewandtheit, nicht minder als durch seine vornehme Herkunft und hohen Konnexionen durch Lauterkeit des Charakters und mönchische Strenge empfohlen, wurde er dann im Sommer 1503 nach der Resignation von Proles (vgl. den Artikel Bd. XII, S. 240), auf dessen Wunsch an

seiner Statt zum Generalvikar der deutschen Kongregation der Observanten erwält und war nun, ganz in die Fußtapfen seines Vorgängers tretend, mit demselben ebenso rastlosen wie manchmal rücksichtslosen Eifer wie dieser, für die Sache der Ordensreformation durch Befestigung und Ausbreitung des Verbands der reformirten Klöster bemüht. Unter den hier nicht weiter zu verfolgenden Kämpfen, die er teils mit den Konventualen, teils auch gegen manchen Widerstand innerhalb der Kongregation mit wechselndem Glücke zu füren hatte, wurde auch die pflichtmäßige Fürsorge für das leibliche und geistige Wol der einzelnen ihm untergebenen Klöster und Brüder von ihm nicht versäumt. Aber von einer nennenswerten akademischen Tätigkeit konnte unter diesen Umständen, zumal auch die järlichen durch ganz Deutschland zu machenden Visitationsreisen ihn immer wider auf längere Zeit von Wittenberg entfernten, nicht die Rede sein. Doch war er, indem hier das Interesse des Ordensoberen mit dem des Universitätslehrers zusammentraf, forwärend darauf bedacht, die Augustiner, welche er dazu geeignet fand, zum Studium nach Wittenberg zu senden und solche, die als Lehrer eine Zierde der Hochschule werden konnten, im Senat derselben unterzubringen. Sein größtes Verdienst um sie und sein eigentlich weltgeschichtliches Verdienst hat er sich dadurch erworben, dass er ihr den jungen Luther zusürte.

Bei Besuchen im Augustinerkloster zu Erfurt, in welches Luther im Jare 1505 eingetreten war, hatte er ihn kennen gelernt und sich des schwermütigen jungen Mönchs, seine hohe Begabung erkennend, väterlich angenommen. In vertrauten Gesprächen und Briefen suchte er ihn durch freundlichen, seelsorgerlichen Zuspruch aufzurichten. So verwies er ihm, dass er sich aus jedem „Humpelwerk“ und „Bombart“ eine Sünde mache, und zeigte ihm dagegen, was Luther, wie derselbe in einem Brief vom 30. Mai 1518 (de Wette I, S. 116) schreibt, „wie eine Stimme vom Himmel“ vernahm, was die ware Buße sei, nämlich allein diejenige, die von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott ausgehe. Er lehrte ihn, in Christus nicht den zürnenden Richter, sondern den barmherzigen Heiland zu sehen; „eure Gedanken sind nicht Christus“, rief er ihm einmal zu, „denn Christus schreckt nicht, sondern tröstet“. Und wider forderte er ihn auf, statt mit selbstquälerischen Gedanken und hohen Spekulationen über die Gnadenwal sich zu ängstigen, auf die Wunden Christi zu sehen, darin die Vorsehung Gottes erscheine, und wies ihn an, auch in den Anfechtungen den Gnadenwillen Gottes zu erkennen. Durch solche und änliche, aus christlicher Erfarung geschöpfte praktisch-nüchterne Vorhaltungen, nicht durch theologische Belehrung, sondern durch den Eindruck seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit, vermochte er so anregend auf Luther zu wirken, dass derselbe aus seinem verderblichen Brüten herausgerissen wurde und den Anstoß zu seiner reformatorischen Denkweise empfing. Und nun war es auch wider Staupitz, der ihn aus der Erfurter Klosterzelle auf den öffentlichen Lehrstul fürte und damit an den Platz versetzte, auf welchem er später den Kampf für die Reformation aufnehmen konnte. Nachdem er auf Staupitz' Veranlassung 1507 die Priesterweihe empfangen hatte, wurde er 1508 unter dem Dekanat des Vikars, das dieser damals zum zweiten Male bekleidete, zunächst als Lehrer der Dialektik und Ethik nach Wittenberg berufen.

Im Herbst 1512 legte Staupitz, nachdem noch vorher auf seinen Antrieb Luther zum Dr. theol. promovirt war, seine Wittenberger Professur nieder. Hatte er schon vorher mit Vorliebe in süddeutschen Konventen sich aufgehalten, so verlegte er jetzt seinen Aufenthalt ganz nach Süddeutschland und lebte, wenn er nicht auf Visitations- oder sonst in Geschäften auf Reisen war, — so war er 1513 in Rom im Auftrage des Erzbischofs Leonhard von Salzburg; so beschäftigte ihn 1516 auf einer Visitationsreise in den Niederlanden auch der Auftrag seines Kurfürsten, Reliquien für die Schlosskirche in Wittenberg zu erwerben *), — in München, Salzburg und besonders gern, wie es scheint (trotz vorhergegangener

*) Für das wolvollbrachte Geschäft wollte ihn der Kurfürst mit einem Bistum belonen, Luther aber riet dringend davon ab (Brief an Spalatin, de Wette I, S. 25).

momentaner Zerwürfnisse mit dem dortigen Rat und Kloster), in Nürnberg, wo sein ausgesprochenster Freund Scheurl seit 1512 Ratskonsulent war und ein Kreis von Verehrern, aus den angesehensten Männern und humanistisch gebildeten Patriziern bestehend, eine sodalitas Staupitiana, sich um den Vikar sammelte, die mit Begeisterung seine Predigten hörten und an seiner geistreichen Unterhaltung sich erfreuten. Nach wie vor aber blieb er in vertrautem Verkehr mit Luther und verfolgte mit lebhafter Teilnahme und Sympathie, nicht mehr bloß lehrend, sondern auch lernend den Studien- und Entwicklungsgang desselben. Auch das reformatorische Auftreten Luthers wurde anfangs von ihm mit Freuden begrüßt. Es gefiel ihm, dass die von demselben verkündeten Lehre des Evangeliums Gott allein die Ehre gebe und den Menschen nichts. „Nun ists aber ja am Tage und offenbar, dass man unserm Herrn Gott nimmermehr zu viel Ehre und Güte beilegen kann." So trat er denn auch mehrfach kräftig für Luther ein, lud ihn noch in einem Briefe vom 14. September 1518 (s. denselben bei Grimm, de Joanne Staupitio, Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1837, Heft 2, S. 121) ein, zu ihm seine Zuflucht zu nehmen, ut simul vivamus moriamurque, und fand sich im Oktober darauf mit Wenzel Link zu Augsburg ein, um Luther in den Verhandlungen mit Cajetan zur Seite zu stehen, sprach ihm hier noch ermunternd zu: „Sei eingedenk, mein Bruder, dass du diese Sache im Namen Jesu Christi angefangen hast", und scheute sich nicht, den Unwillen des Kardinals auf sich zu laden. Am Ende aber wurde er durch das scharfe Auftreten Luthers gegen den römischen Primat doch bedenklich und fing an sich von ihm zurückzuziehen. Gleichwol sah er sich bald, auch von dem neuen Ordensgeneral Gabriel Venetus, der um diese Zeit dem Staupitz befreundeten Aegidius von Viterbo folgte, für das Auftreten Luthers, dafür, dass er demselben nicht wehre, verantwortlich gemacht. Neue schwierige Verwickelungen der Ordensangelegenheiten kamen hinzu und brachten endlich seinen Entschluss zur Reife, seine Stellung, der er sich nicht mehr gewachsen fülte, aufzugeben und sich in die Stille zurückzuziehen. Um nicht durch den Gehorsam gegen seine Oberen zur Auslieferung Luthers genötigt zu werden und doch in Frieden mit der Kirche zu bleiben, legte er am 28. August 1520 auf dem Kapitel zu Eschwege das Vikariat, das ihm immer wider übertragen worden war, nieder, erhielt Wenzel Link zum Nachfolger und begab sich zufolge einer Einladung des Kardinals Matthäus Lang, der, seit 1514 Koadjutor des Erzbischofs Leonhard, 1519 demselben gefolgt war, nach Salzburg, um dessen Hofprediger und 1522, nachdem er mit päpstlicher Bewilligung den Orden gewechselt hatte, unter dem Namen Johannes IV. Abt des dortigen Benediktinerklosters St. Peter zu werden. Anfechtungen ist er dadurch doch nicht entgangen. Noch gedrängt, die in der Bannbulle gegen Luther verworfenen Sätze desselben zu verdammen, verstand er sich wenigstens dazu, seine Unterwerfung unter das Urteil des Papstes zu erklären, wofür er von Luther (Brief vom 9. Februar 1521, de Wette I, S. 556) ernst zur Rede gestellt wurde. Auch darin, dass Staupitz wider Abt werden wollte, konnte Luther sich nicht finden. Aber wenn er auch wol einmal sehr verstimmt war über den alten Freund, so konnte er doch, wie er am 7. September 1523 (de Wette II, S. 107 ff.) wider an denselben schreibt, dessen nicht vergessen, per quem primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris. Er macht ihn dann auf den Widerspruch aufmerksam, in welchem seine Stellung zu dem eifrig katholischen Erzbischof, monstro illi famoso, mit seinen früheren und, wie er hoffe, noch nicht aufgegebenen Überzeugungen ihn bringen müsse, und versichert schließlich, er werde nicht aufhören zu wünschen und zu beten, „dass du so entfremdet von deinem Erzbischof und dem Papsttum werdest, wie ich es bin, ja wie auch du es warst". In der Tat hat Staupitz seine evangelische Überzeugung nicht aufgegeben und ihr auch in den Predigten, die er seinen Mönchen und den Nonnen des mit der Petrusabtei verbundenen Frauenklosters hielt (s. u.), Ausdruck gegeben, one jedoch den Mut zu finden, mit seinen alten Freunden gemeinsame Sache zu machen, und deshalb, von den neuen Genossen beargwont, von den alten, zumal da er so wenig von sich hören ließ, fast als ein Abtrünniger angesehen, sich gedrückt und vereinsamt in seiner

Salzburger Stellung gefült. Er starb infolge eines Schlaganfalls am 28. Dezember 1524 und liegt in der St. Veitskapelle der Stiftskirche neben seinen Vorgängern begraben.

Außer 24 auf uns gekommenen Briefen (vollständig zusammengestellt, teilweise zum ersten Male mitgeteilt von Kolde, die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, S. 435 ff.), darunter nur zwei an Luther, hat Staupitz nachfolgende Schriften hinterlassen: 1) decisio quaestionis de audientia missae in parochiali ecclesia, Tubing. 1500, eine ganz scholastisch gehaltene kleine Abhandlung, vergl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2, Hamburg 1842, S. 268, der die Autorschaft Staupitzens, doch one zureichenden Grund, für problematisch hält, und Kolde a. a. O. S. 216 ff.; 2) constitutiones fratrum heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro reformatione Alemanniae, 1594, die von Staupitz gesammelten und herausgegebenen Statuten der Kongregation, die sich von denen des Gesammtordens besonders durch Empfehlung des Schriftstudiums, sonst nur durch Verschärfung einzelner Bestimmungen unterscheiden, vgl. Kolde a. a. O. S. 224 ff.; 3) von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi, 1515; 4) libellus de exsecutione aeternae praedestinationis, 1517, aus zu Nürnberg in der Adventszeit 1516 gehaltenen Adventspredigten hervorgegangen, herausgegeben von Scheurl, auch in deutscher Übersetzung von demselben; 5) von der Liebe Gottes, 1518, entstanden aus in München gehaltenen Adventspredigten, wol die am meisten gelesene und herausgegebene Schrift von Staupitz, auch von Luther besonders geschätzt; 6) von dem heiligen christlichen Glauben, 1525, nach Staupitz' Tode, wie es scheint von W. Link, herausgegeben. Dazu kommen noch: 7) concionum epitomae, sententiae, sermones convivales, one Staupitz's Wissen notirt von Lazarus Spengler 1517, mitgeteilt von Knaake, Staupitii opera quae reperiri potuerunt omnia, vol. I, Potisd. 1867, in welchem die deutschen Schriften enthalten sind, S. 15—49; endlich 8) Predigten, 1523 im Nonnenkloster zu Salzburg gehalten, von einer unbekannten Nonne nachgeschrieben, von denen Kolde a. a. O. S. 336 ff. Proben und S. 452 ff. eine Adventspredigt über die Beichte vollständig mitgeteilt hat. — Die in seinen späteren Schriften vorliegende Theologie von Staupitz wird nicht, wie man früher annahm, auf einen unter den deutschen Augustinern angeblich verbreiteten Augustinismus zurückzufüren sein, sondern sich erst später, nicht one Anregung von Luther, gebildet haben, indem er wol auch erst durch diesen zum Studium des Ordensheiligen gekommen ist. Sehen wir nun zunächst von Nr. 6 und Nr. 8 ab, in denen er im wesentlichen den Spuren Luthers folgt, so hält Staupitz, wie zuerst Ritschl nachgewiesen hat, weit entfernt davon, ein „Reformator vor der Reformation" zu sein, „die Formen katholischer Lehren und Devotion aufs genaueste inne". Sein Justifikationsbegriff ist ganz der augustinisch-scholastische; sie besteht in der „Gerechtmachung, welche sich vollzieht durch die Widergeburt, in welcher der Vater Gott, die Mutter der Wille, der erweckende Same das Verdienst Christi" ist. Und in demselben Zusammenhange (de praedest. § 36) wird die Gratia gratum faciens erklärt als die Gnade, „welche nicht den Menschen Gotte angenehm macht, wie Viele auslegen, denn dies hat die Erwälung getan, sondern allein bewirkt, dass Gott dem Menschen gefällt und angenehm ist" u. s. w. Auch der Begriff der Verdienste wird adoptirt, die Gott mit der Seligkeit belont. Und wenn er dann hinzufügt, dass, wie die Gnade der Grund der guten Werke ist, Gott auch nur seine eigenen Werke in den Justifizirten belont; wenn er weiter ausfürt, dass billig das Leben eines Christen in seinem ganzen Verlaufe von Anfang bis zu Ende, wie Paulus Röm. 8, 30 ihn beschreibt, der Gnade zuzueignen sei (de praedest., passim); wenn er endlich im Traktat von der Liebe Gottes es sich angelegen sein lässt, allen menschlichen Leistungen die vorausgehende Liebe Gottes überzuordnen; wenn er hier unsere Hoffnung sich gründen lässt nicht auf die Liebe, die wir zu Gott haben, auf die Werke, die wir Gotte tun, sondern auf die Liebe Gottes zu uns, auf die Werke, die Gott in uns wirkt; wenn er sich gegen die Torheit derer erklärt, die mit ihrer Gutestat sich unterstehen, Gott zu ihrem Gefallen zu bewegen, die

Gott lieblich und freundlich machen wollen, Gott zu ſich mit ihrer Frömmigkeit locken wollen, wie man den Sperber zum Aas lockt, u. ſ. w.: ſo iſt das alles ja ſehr charakteriſtiſch für Staupitz, geht aber noch keineswegs über die Linie der mittelalterlichen Theologie hinaus. Mit dieſer Heilslehre, an welcher nur das nicht auguſtiniſch und nicht gut katholiſch iſt, daſs die Heilsvermittlung durch die Kirche ganz zurücktritt, verbindet ſich dann die Vorſtellung einer Praxis der Frömmigkeit, die im allgemeinen das leitende Vorbild des heil. Bernhard, in Nr. 3 aber (ſ. Kolde a. a. O. S. 277) noch die Abhängigkeit von dem 1511 verſtorbenen Ordensgenoſſen Paltz erkennen läſst. Da wird in Nr. 3 die Gelaſſenheit geprieſen, worin die Seele alles und ſich ſelbſt, Tugend, Gnade, den ſterbenden Chriſtus und, wenn es Gott gefällt, auch Gott ſelbſt laſſen ſoll, um doch nimmer verlaſſen zu ſein von Gott. In Nr. 4, Kap. 15 wird dann als Vorverſuchung (Vorſchmack) der Seligkeit, die nicht zum Heile nötig und nicht von dem Erwälten zu fordern, aber doch etwa durch die große Güte Chriſti zu erfaren iſt, die myſtiſche Vereinigung mit Chriſtus unter dem Bilde der Ehe und des intimſten ehelichen Verkehrs, der „geiſtlichen Buhlerei“ mit demſelben (von deren vier Stufen die vierte und höchſte allein der Maria vorbehalten bleibt) auf eine für unſern Geſchmack abſtoßende, ja blasphemiſch erſcheinende Weiſe geſchildert. Dafür tritt in Nr. 5 passim, die Vereinigung mit Gott ein, in welcher Gott alles iſt und der Menſch nichts, der Menſch ganz leer von ſich, ganz voll von Gott, in der Form individueller Gelaſſenheit des Willens, der „Liebe des Vollkommenen“, die von der des Anfängers und Zunehmers unterſchieden wird, als hienieden ſchon durch Gottes Wirkung momentan zu erreichendes Ziel. Dagegen wird in Nr. 6, Kap. 10 teils die Ehe mit Chriſtus „auf das Schema des in Erlöſung und Gerechtſprechung beſtehenden Austauſches zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen, alſo auf die Einheit zwiſchen Haupt und Gliedern am Leibe Chriſti gedeutet, teils die unausſprechliche Vereinigung dem jenſeitigen Leben vorbehalten und ſomit die Linie der Myſtik überſchritten. Hier wie in Nr. 8 wird überhaupt weſentlich in Luthers Sinn die Rechtfertigung durch den Glauben gelehrt. Hier findet ſich erſt der reformatoriſche Begriff des Glaubens. In den Predigten werden auch die Nonnen vor dem Wan einer beſonderen Verdienſtlichkeit des mönchiſchen Lebens gewarnt. Und doch eifert Staupitz dann wider gegen diejenigen, welche das Faſten brechen und die Klöſter verlaſſen, indem er, one Zweifel durch die Ausſchreitungen, von denen er Kunde erhielt, verletzt, dieſen Gebrauch der chriſtlichen Freiheit nur aus fleiſchlichen Motiven ſich erklärt. Ebenſo hat er auch noch in ſeinem letzten uns erhaltenen Brief an Luther vom 1. April 1524 (zuerſt veröffentlicht von Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, Elberfeld 1876), womit er endlich auf den oben angefürten Brief desſelben vom 7. September 1523 antwortete, einerſeits ihn ſeiner fortwärenden Glaubens- und Sinnesgemeinſchaft in rürender Weiſe verſichert, andererſeits das Abtun ſo mancher Äußerlichkeiten, die mit dem Glauben und Gewiſſen nichts zu tun haben und als neutrale Dinge, im Glauben an unſern Herrn Chriſtum getan, die Gewiſſen nicht beſchweren, als unnötig und verderblich beklagt. So ſehen wir ihn ſchließlich prinzipiell mit Luther, deſſen Schüler er ſich nennt, Eins. Er hat auch ein Auge für die herrſchenden Miſsbräuche, für die babyloniſche Gefangenſchaft der Kirche. Aber in der Praxis des Mönchtums alt geworden, eine mehr kontemplative, innerlich gerichtete, auf eine gewiſſe Gefülsſeligkeit geſtimmte Natur, ein Mann, dem zum Reformator ganz das Zeug fehlte, vermochte er nicht die praktiſchen Konſequenzen ſeiner neuen evangeliſchen Erkenntnis zu ziehen. Die Scheu vor der hl. Mutter Kirche hielt ihn nicht zurück, ein Kirchenmann iſt er bei ſeinen ſpiritualiſtiſchen Neigungen nie geweſen. Aber der alte Ordensmann konnte es nicht verſchmerzen, durch den Gang der Reformation vor allem ſein eigentliches Lebenswerk zerſtört zu ſehn. So blieb er, was er war, ein Mönch, wenn auch nicht, um dadurch heiliger zu werden, ſo doch, weil die Mönchskutte ihm lieb war, und weil er nicht einſah, daſs der neue Wein in neue Schläuche gefüllt werden müſſe, jedenfalls ein Mönch, dem es Ernſt war mit dem, was das Anfangs- und Schluſswort aller ſeiner Traktate

ist: „Jesus, dein bin ich; mach mich selig.“ — Er hat sehr verschiedene Beurteilung erfaren. Die Augustiner konnten ihm seinen Austritt aus dem Orden nicht verzeihen, haben ihm und Proles auch wol vorgeworfen, durch die Eximirung der Kongregation das Auftreten Luthers und demnach den Verfall des Ordens mitverschuldet zu haben. Die Benediktiner haben den Mann, vor dessen Freundschaft mit dem Häresiarchen ihnen graute, doch nur mit halbem Herzen verteidigt, und einer seiner Nachfolger hat, als 1584 der Index auch diejenigen bedrohte, welche häretische Bücher heimlich verwarten, die verdächtigen Schriften aus Staupitz' Nachlass auf dem Klosterhof verbrannt. Uns Evangelischen soll er wert bleiben nicht bloß wegen seiner unläugbaren Verdienste um Luther und indirekt die Reformation, sondern auch um seiner edlen christlichen Persönlichkeit willen als „eine anima naturaliter christiana, wie manche vor ihm, viele nach ihm innerhalb der römischen Kirche“.

Die Litteratur s. bei Kolde a. a. O. S. 456 ff. Durch die hochverdienstliche Arbeit desselben über Staupitz a. a. O. S. 211—354, die nicht bloß auf Grund des vom Verfasser reichlich beigebrachten neuen Materials vielfach ein neues Licht über denselben verbreitet, sondern sich u. a. auch durch eingehende Analyse seiner Schriften auszeichnet, sind die früheren Darstellungen von Grimm a. a. O. Ullmann a. a. O. S. 256—278 teilweise antiquirt. Über Staupitz' Theologie vgl. noch besonders Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., I, S. 124—129. **Mallet.**

Stedinger. Wärend in Frankreich zu Anfang des 13. Jarhunderts blinder Glaubenseifer mit gemeiner Hab- und Herrschsucht sich verband, um die Albigenser unter der Anklage der Ketzerei durch blutige Kriege und Inquisitionsgerichte zu vertilgen (s. den Art. Katharer VII, 618), begannen auch in Deutschland, besonders durch den Ketzermeister Konrad von Marburg (s. den Art. VIII, 189 ff.) und seine Gehilfen, die Ketzergerichte mit furchtbarer Grausamkeit zu wüten. Doch blieben hier bei dem kräftigen Freiheitssinne des Volks die Ketzerhinrichtungen vereinzelt. Nur gegen die biederen, freiheitsliebenden und tapferen Stedinger, einen friesisch-sächsischen Stamm, der an den Niederungen der Weser, von Bremen und Oldenburg abwärts, um die Hunte und Jahde bis ans Meer hin wonte (der Name von stad = Gestade, vgl. Schumacher S. 25 und 148), erhob sich ein vierzigjäriger blutiger Kampf, der schließlich den Untergang ihrer Freiheit und Selbständigkeit herbeiführte. Von jeher hatten die einfachen und fleißigen Bewoner dieses fruchtbaren Landes den ihnen auferlegten Zehnten und Zins an das Erzbistum Bremen und einige benachbarte Klöster nur ungern entrichtet; oft waren darüber Streitigkeiten mit den Geistlichen des Erzstifts Bremen wie mit den Burgvögten und Knechten der benachbarten Grafen von Oldenburg entstanden (vgl. Schumacher S. 51 ff.). Da soll es (nach einer freilich nicht sicher beglaubigten Sage) geschehen sein, dass ein Priester, unzufrieden mit dem geringen Beichtgeld der Frau eines angesehenen Hofbesitzers, derselben bei Spendung des hl. Abendmals statt der geweihten Hostie den dargereichten Beichtgroschen in den Mund steckte. In dem Glauben, dass sie um ihrer Sünde willen die vermeintliche Hostie nicht verschlucken könne, trug sie dieselbe im Munde nach Hause, fing sie hier in einem reinen Tuche auf, und erzälte voll Bestürzung den Hergang der Sache ihrem Manne. Dieser erkannte den seiner Ehefrau angetanen Schimpf und wandte sich klagend an die Vorgesetzten des Priesters, erhielt aber statt der erwarteten Genugtuung nur unziemliche Vorwürfe. Dadurch aufs höchste erbittert, hielt er sich für berechtigt, die Schändung des Heiligen und die Beschimpfung seiner Frau zu rächen und erschlug den Übeltäter, one in ihm den geweihten Diener der Kirche zu achten. Die Geistlichen wandten sich klagend an den Erzbischof Hartwig II. von Bremen (1184—1207), welcher gegen die landesüblichen Gesetze die Auslieferung des Mörders und eine übermäßige Genugtuung forderte und für den Fall der Verweigerung schwere Drohungen aussprach. Beides wurde verweigert, da die Verwandten im Voraus ihre Zustimmung zu der Tat gegeben und alle Stedinger dieselbe gerecht gefunden hatten. Die Widersetzlichkeit erregte

den Zorn des Erzbiſchofs ſo ſehr, daſs er die geiſtlichen Strafen immer mehr ſteigerte und das Land ſeit 1204 ſogar mit dem Banne belegte. Infolge davon verweigerten die Stedinger nicht nur einmütig die Entrichtung des ihnen längſt verhaſsten Zehntens ſowie aller kirchlichen Abgaben, verſpotteten und miſshandelten die erzbiſchöflichen Boten, welche kamen, dieſelben einzufordern, ſondern ſagten ſich auch völlig von der Gewalt des Erzbiſchofs und ſeines Kapitels los, indem ſie erklärten, außer dem Kaiſer keine andere Herrſchaft über ſich dulden zu wollen. (Die Anekdote vom Beichtgroſchen, die zuerſt bei einem Schriftſteller des 14. Jarhunderts, Wilhelm von Egmond, ſich findet, Chron. Wilhelmi monachi in A. Matthäi Analecta II, 501, dann aber fort und fort nacherzält worden iſt, wird von Schuhmacher S. 231 ff. für unhiſtoriſch erklärt, wärend Sugenheim, Geſchichte des deutſchen Volks, II, 525, die Glaubwürdigkeit der Überlieferung verteidigt.)

Schon früher ſoll Erzbiſchof Hartwig, als er 1197 auf ſeiner Pilgerfart nach Paläſtina in Rom weilte, ſich bei Junocenz III. über die Unbotmäßigkeit der Stedinger beklagt und von ihm zum Kampf gegen die Widerſpenſtigen das Schwert des hl. Petrus zum Geſchenke erhalten haben mit dem Verſprechen, gegen die Stedinger wie gegen die Ungläubigen des Morgenlandes das Kreuz predigen zu laſſen. Umſomehr glaubte jetzt der Erzbiſchof ſich berechtigt, die aufrüreriſchen Frevler gegen die Kirche mit Waffengewalt zur Unterwerfung zu zwingen. Er rüſtete daher jetzt (1207) ein Heer und unternahm einen Kriegszug gegen die Stedinger. Dieſe aber waren auf einen ſolchen Angriff ſo wenig vorbereitet, daſs ſie den Erzürnten durch Geld und Verſprechungen zu beſänftigen und zum Abzug zu bewegen ſuchten. Doch war damit der Streit nicht beendigt. Vielmehr wurde der Krieg nach dem Tode Hartwigs († 1207) unter deſſen Nachfolgern mit wechſelndem Glück fortgeſetzt, da die Stedinger, um durch ſchnellere gegenſeitige Hilfeleiſtung ſtärker zu ſein, ihre zerſtreut liegenden Häuſer näher an dem bedeutend erhöhten Deiche zuſammenbauten und überdies von den tapferen Ruſtingern und dem mächtigen Welfenherzog Otto von Lünebnrg, dem erbitterten Feinde des bremiſchen Erzbistums, nachdrücklich unterſtützt wurden (vergl. über dieſe Verhältniſſe Schumacher S. 49 ff.; 215 ff.: Hartwig II. und die Stedinger). Erſt Erzbiſchof Gerhard II. (1219—1258), ein geborner Herr von der Lippe, der 1219 ſeinem Oheim Gerhard I. gefolgt war, einer der bedeutendſten Männer, die im 13. Jarhundert auf dem erzbiſchöflichen Stule von Bremen-Hamburg ſaßen, nahm den Kampf gegen die Stedinger, deren Selbſtändigkeitsgefül ſich ſeit den letzten Kämpfen mächtig gehoben hatte, mit größerem Nachdruck wider auf. Es war etwas Unerhörtes, daſs dicht vor ſeiner Hauptſtadt ein Volk von Bauern ſaß, das in weltlichen Dingen keiner der beſtehenden Gewalten ſich unterordnete, ſondern eine ſelbſtändige politiſche Stellung einnehmen wollte, frei von den Banden des Lehenswеſens, trotzend den Anſprüchen der Landesherrlichkeit, die ſonſt allenthalben zur Geltung kamen. Alles muſste den ſcharfſichtigen und herrſchſüchtigen Kirchenfürſten dazu füren, gegen die Stedinger nicht bloß die Zehnt- und Zinsforderungen ſeiner Vorfaren mit bewaffneter Hand geltend zu machen, ſondern aus dieſem Anlaſs zugleich die Uferlande an der Niederweſer unter ſeine landesherrliche Botmäßigkeit zu bringen. Auf gütlichem Wege war von den Stedingern nichts zu erlangen, darum war es ſeine Abſicht, dieſelben mit Heeresmacht zu überziehen, um nicht bloß die Leiſtung der ſeinem Stift rechtlich zuſtehenden grundherrlichen Abgaben zu erzwingen, ſondern womöglich auch landesherrliche Anſprüche gegen die Beſiegten durchzufüren. Der ſtreitbare Bruder des Erzbiſchofs, Hermann von der Lippe, ſammelte zu dieſem Zwecke ein Heer; mit den vereinten Kräften des Erzſtifts und der Lippeſchen Hausmacht ſollte der Zug ins Werk geſetzt werden. Am Weihnachtsabend 1229 kam es zum entſcheidenden Zuſammentreffen; dem ritterlichen Heere ſtanden kampfbereite Bauern gegenüber. Dieſe gewannen einen glänzenden Sieg über ihre Bedränger: Graf Hermann wurde erſchlagen, ſein Fall verbreitete allgemeine Verwirrung, über 200 ſeiner Streitgenoſſen blieben tot auf dem Schlachtfeld, die übrigen ſuchten in ſchmählicher Flucht ihre Rettung; die von dem Erzbiſchof gegen die Stedinger er-

richtete Burg Schlüter (castrum Sluttere) wurde erstürmt und dem Boden gleich gemacht (s. Schumacher S. 74 ff.).

Der Erzbischof gelangte zu der Einsicht, dass er die Bauern unterschätzt, dass die Kräfte seiner Stiftsmannschaft und des ihm befreundeten Adels gegen sie nicht ausreichten; wollte er den Tod seines Bruders rächen, seine großen Pläne zur Hebung des Erzstifts und zur Befestigung seiner Landeshoheit durchsetzen, so musste er zu stärkeren Waffen greifen. Es galt, die Stedinger wegen ihrer Auflehnung gegen die erzbischöfliche Macht als Ketzer zu brandmarken; dann konnte mit den vereinten Kräften des geistlichen und weltlichen Schwertes gegen sie vorgegangen werden. So berief der Erzbischof einige Monate nach dem Tode seines Bruders eine Diözesansynode nach Bremen (17. März 1230). Hier werden die Stedinger öffentlich der Ketzerei angeklagt und dem erzbischöflichen Antrag gemäß auch sofort einstimmig verurteilt. „Dieweil es offenkundig" — heißt es in dem von Eb. Gerhard erlassenen Synodalschreiben — „dass die Stedinger die Schlüssel der Kirche und die kirchlichen Sakramente völlig verachten, dass sie die Lehre der hl. Mutterkirche für Tand achten, dass sie überall Geistliche jeder Regel und jeden Standes anfallen und tödten, daß sie Klöster und Kirchen mit Raub und Brand verwüsten, daß sie one Scheu Eide brechen, daß sie mit dem Leib des HErrn abscheulicher verfahren, als der Mund aussprechen darf, daß sie von bösen Geistern Auskunft begehren, wächserne Bilder von ihnen bereiten, bei wahrsagerischen Frauen sich Raths erholen und ähnliche verabscheuungswürdige Werke der Finsterniß treiben, daß sie, obwohl oft und öfters verwarnt, der Buße sich verschließen und jede Mahnung verlachen: — da zweifellos feststeht, daß das Alles der Wahrheit gemäß ist, so werden die Stedinger für Ketzer erachtet und als solche verdammt" (Urkunde, gedruckt bei Sudendorf, Registrum II, 156 mit der Unterschrift: actum Bremae in synodo Laetare Jerusalem 1219; das Datum ist jedenfalls unrichtig; es ist zu lesen 1229 oder 1230; letzteres zieht Schumacher vor, s. S. 222 f.).

Nachdem so die Verdammung der Stedinger wegen notorischer Ketzerei und Verachtung der Kirche durch einstimmigen Beschluss der Bremer Provinzialsynode erfolgt war, kam es nur noch darauf an, das Anathem wirksam zu machen durch das Mittel der Kreuzzugspredigt und durch Aufbietung der weltlichen Macht wider die Gebannten. Zunächst galt es, vom Papst die Vollmacht zur Kreuzpredigt zu erlangen. Papst Gregor IX. (1227—1241), der große Ketzerverfolger, an welchen die Klagen gegen die Stedinger durch gemeinsame Berichte des Erzbischofs, seines Domkapitels und der kurz zuvor in Norddeutschland angesiedelten Dominikaner gebracht wurden, beauftragte zunächst (26. Juli 1231) in einer zu Rieti erlassenen Bulle mehrere norddeutsche Bischöfe und Prälaten (den Bischof von Lübeck, von Ratzeburg und von Minden) mit näherer Untersuchung der Sache, und erließ dann auf Grund der eingezogenen Berichte unter dem 29. Oktober 1232 von Anagni aus eine neue Bulle, Intenta fallaciis Sotanae (unvollständig abgedruckt in Raynaldi Annales cit. 1232, S. 388; vergl. Schumacher S. 95 und 180), worin die schon auf der Synode zu Bremen ausgesprochenen Beschuldigungen widerholt und die 3 Bischöfe von Minden, Lübeck, Ratzeburg beauftragt werden, die Vollmachten zur Kreuzpredigt wider die Stedinger auszustellen, obgleich der Papst vorerst sich nicht bewogen fand, denen, die an diesem Ketzerkreuzzug sich beteiligen würden, den vollen Ablass der Kreuzfarer gegen die Heiden zu verwilligen. Wenige Tage später erging denn auch noch eine Bulle an den Erzbischof von Bremen (12. Nov. 1232, abgedr. bei Lünig, d. Reichsarchiv), worin diesem besondere Vollmachten zum Verfaren gegen Ketzer und der Ketzerei verdächtige Geistliche erteilt werden.

Die drei von dem Papst beauftragten Bischöfe, in Verbindung mit den in Norddeutschland seit kurzem angesiedelten Bettelmönchen (zu denen übrigens der Ketzermeister Konrad von Marburg *nicht* gehörte, wie denn überhaupt eine Mitwirkung desselben bei der Verfolgung der Stedinger zwar vielfach behauptet, aber nicht nachweisbar ist), brachten in kurzer Zeit eine nicht unbeträchtliche Zal von Kreuzfarern zusammen. Allein der erste, im Jare 1233 mit unzureichenden Kräf-

ten und unter mangelhafter Fürung unternommene Kreuzzug misſsglückte: die Stedinger zerſtörten nochmals die nicht lange vorher wider aufgebaute Burg Schlüter, bedrohten ſogar die Stadt Bremen und fanden in dem Welfenherzog Otto von Lüneburg einen dem Erzbiſchof ebenſo feindſelig geſinnten wie gefärlichen Bundesgenoſſen. Ein ſchwärmeriſcher Dominikaner, Namens Heinrich, der ſich mit einem Ordensbruder als Buß- und Kreuzprediger in das Land der Stedinger gewagt hatte, wurde von ihnen erſchlagen, als er eben mit dem Abſingen der Abendkollekte beſchäftigt war; er erhielt ſpäter den Titel eines Märtyrers und ein ehrenvolles Begräbnis auf dem hohen Chor im Dom zu Bremen (vgl. Schumacher S. 176 f.).

Der Zorn des Erzbiſchofs wurde durch alle die bisherigen Miſserfolge nur immer mehr gereizt; aber auch vom Papſt kamen erweiterte Vollmachten zur Kreuzpredigt. Durch eine Bulle, gegeben zu Anagni am 19. Januar 1233, wurden neben den 3 früher genannten norddeutſchen Biſchöfen nun auch noch die Biſchöfe von Paderborn, Hildesheim, Verden, Münſter, Osnabrück zur Unterſtützung des Kreuzzugs wider die ungläubigen und ketzeriſchen Stedinger aufgerufen, damit dieſe „entweder raſch durch Gottes Kraft der Bekehrung gewonnen oder in die Grube der Verdamnis geſtürzt werden". Aber auch die Stadt Bremen wurde durch ein päpſtliches Schreiben im Frühling 1233 dringend ermant, für den Erzbiſchof einzutreten; raſtlos wurden die Bürger von den Dominikanern für den heil. Kampf bearbeitet; durch einen feierlichen Vertrag zwiſchen dem Erzbiſchof und dem Bremer Rat vom März 1233 verpflichteten ſich beide zur wechſelſeitigen Unterſtützung im Kampfe gegen die Stedinger. Die Ausdehnung der Kreuzpredigt über ganz Norddeutſchland hatte die gehoffte Wirkung; im Juni 1233 konnte die zweite Kreuzfart zunächſt gegen die Oſtſtedinger unternommen werden; Hunderte der ſtreitbaren Männer wurden erſchlagen, die Gefangenen als Ketzer verbrannt, gegen die übrigen, auch gegen Weiber und Kinder, mit Feuer und Schwert, mit Mord, Raub und Schändung ſolange gewütet, bis ſie ſich, um Gnade flehend, unterwarfen. Glücklicher hatten unterdeſſen die auf dem linken Weſerufer wonenden Weſtſtedinger die feindlichen Angriffe abgewehrt, obwol ihre Lage durch die Niederlage der Oſtſtedinger, durch das Ausbleiben der aus Friesland gehofften Hilfe, durch die Losſagung ihres bisherigen Bundesgenoſſen, des Herzogs Otto von Lüneburg, vom Kampf gegen den Erzbiſchof von Bremen immer bedenklicher wurde. Und wärend ſie ſo ihren mächtigen Bundesgenoſſen verloren, mehrte ſich die Zal der Kreuzfarer noch infolge einer neuen, am 17. Juni 1233 von Gregor IX. aus dem Lateran ergangenen Bulle an die norddeutſchen Biſchöfe, worin dieſe nicht bloß in ihrem Eifer wider die gewalttätigen und gottloſen, vom Teufel aufgeſtachelten Stedinger beſtärkt, ſondern nun auch bevollmächtigt werden, zur Neubelebung des Muthes der Kreuzfarer dieſen ganz denſelben Ablaſs und Gewärung derſelben Vorrechte in Ausſicht zu ſtellen, wie den zum heiligen Lande ziehenden Kreuzfarern (die Bulle iſt gedruckt bei Ripoll, Bullarium Ord. praed. I, 54; bei Sudendorf II, 167; im Bremiſchen Urkundenbuch I, 211). Dennoch endete der dritte, unter Leitung des Grafen Burchard von Oldenburg unternommene Kreuzzug mit einer Niederlage der Kreuzfarer: der Graf wurde im Treffen erſchlagen, mit ihm etwa 200 ſeiner Leute. Auch der teufliſche Plan des Erzbiſchofs, im Herbſt 1233 durch Durchſtechung der Weſerdeiche die ganze Teufelsbrut der Ketzer von der Erde zu vertilgen, ſcheiterte an der Wachſamkeit der Stedinger; ſie ſchützten ihre Deiche, die Bremer muſsten unverrichteter Dinge abziehen. Im Winter 1233—1234 hatten die Stedinger noch einmal eine kurze Friſt zur Ruhe und zur Rüſtung auf den letzten Entſcheidungskampf. Seit der letzten Bulle des Papſtes wurde die Kreuzpredigt immer eifriger und erfolgreich betrieben; wie Wetterwolken, erzält der frieſiſche Abt Emo, zogen die Scharen der ſchwarzen Mönche durch Weſtfalen und die Rheinlande. Immer mehr wurden die Schaudergeſchichten von den Ketzereien und Greueltaten der Stedinger ausgeſchmückt. Im Frühjare 1234 rüſtete ſich alles zur Vernichtung des heldenmütigen Bauernvolks. Weder der im Februar deſſ. J.'s zu Frankfurt a/M. gehaltene Reichstag, der ſich mit den Religionswirren in den deutſchen Landen und

ſpeziell den von Konrad von Marburg und Biſchof Konrad von Hildesheim veranlaſsten Ketzerverfolgungen beſchäftigte, noch eine am 18. März 1234 an den päpſtlichen Legaten in Norddeutſchland, Wilhelm von Modena, erlaſſene Bulle Gregors IX., worin dieſer einen neuen Bericht in Sachen der Stedinger einfordert, vermochte den Sturm zu beſchwören. Im April ſammelten ſich die mit dem Kreuz bezeichneten Freiſcharen: die Grafen Heinrich von Oldenburg, Ludwig von Ravensberg, Florentin von Holland, Otto von Geldern, Adolf von Berg, Wilhelm von Jülich, Dietrich von Cleve, Herzog Heinrich von Brabant ꝛc. fürten Tauſende von Streitern heran, die, fanatiſch und beuteluſtig, dem Rufe der Kreuzprediger Folge leiſteten. Die gewönliche Zalangabe von 40000 iſt nach Schumacher S. 244 viel zu hoch; mögen es auch nur 10000 geweſen ſein, die Stedinger hatten ihnen höchſtens eine ums Fünffache geringere Zal, nach Schumacher etwa 2000 entgegenzuſtellen. Am Sonnabend vor Himmelfart, den 27. Mai 1234, kam es zur Entſcheidungsſchlacht bei Alteneſch (ſ. Schumacher S. 240 f.). Der Herzog von Brabant fürte das Kreuzheer zum Angriff; eine Schar von Mönchen und Klerikern ſtimmten den üblichen Schlachtgeſang an, das Media vita in morte sumus. Die Stedinger, gefürt von den drei Helden Bolke von Bardenfleth, Tammo von Huntdorf und Detmar von Dieke, in keilförmiger Schlachtordnung aufgeſtellt, hielten dem Angriffe des Fußvolks Stand, und mancher Ritter ſank in den Staub. Allein die Feinde waren zu zalreich; als Graf Dietrich von Cleve mit friſcher Mannſchaft heranrückte, erlag die kleine totmüde Schar. An einen Rückzug war nicht zu denken; nur wenige wandten ſich zur Flucht; die meiſten, unter ihnen auch kämpfende Frauen, wurden auf dem Schlachtfeld erſchlagen oder kamen in den Gewäſſern und Mooren um. Von dem geringen Überreſt floh ein Teil zu den freien Frieſen; andere blieben im Lande, leiſteten die vom Papſt als Bedingung für die Aufhebung des Bannes und Interdikts vorgeſchriebene Genugtuung und unterwarfen ſich, unter Verzicht auf ihre bisherige Freiheit und Reichsunmittelbarkeit, dem Erzbiſchof. Das Land wurde zwiſchen dieſem und dem Grafen von Oldenburg geteilt und teils fremden Anbauern zum Meierrecht übergeben, teils einzelnen Familien des ſtiftiſchen Adels zu Lehen gegeben.

Sechs Monate nach der Schlacht ordnete der Papſt durch eine zu Perugia erlaſſene Bulle an, daſs die Kirchen und Begräbnisplätze im Lande der Stedinger von neuem geweiht werden ſollen, weil da ſo viele Leiber von Ketzern ungetrennt von den Leibern der Gläubigen beſtattet ſeien; durch eine Bulle vom 21. Auguſt 1235 hob Gregor IX. auf demütiges Bitten des Volkes der Stedinger das über ſie wegen ihrer Unbotmäßigkeit ergangene Urteil der Verfluchung wider auf — unter der Bedingung, daſs von ihnen für das Vergangene entſprechende Genugtuung geleiſtet, für die Zukunft den Geboten der Kirche unweigerlich Folge gegeben werde. Der Ketzereien und kirchenſchänderiſchen Greuel, die ihnen früher ſchuldgegeben worden waren, wird hier mit keinem Worte weiter gedacht. Der Erzbiſchof Gebhard ordnete zur Feier des Sieges über die Ketzer und der Rettung der Freiheit der Kirche ein eigenes Gedächtnisfeſt an, das alljärlich am Sonnabend vor Himmelfart in der Stadt Bremen durch eine feierliche Prozeſſion zu Ehren der Mutter Gottes, durch Predigten über die Fluchwürdigkeit der Ketzerei, durch eine feierliche Meſſe im hohen Chor der Peterskirche, durch Siegeshymnen, Almoſen und Abläſſe gefeiert werden ſollte und bis in den Anfang des 16. Jarhunderts gefeiert wurde. Im Stedingerlande baute er eine Kapelle zu Ehren der Jungfrau Maria in der Nähe des Landungsplatzes des Kreuzheeres; ebenſo ließ Abt Herman von Corvey dort zwei Kapellen errichten, die eine zu Ehren des hl. Veit an der Mündung der Ochtum, die andere zu Ehren des hl. Martin auf der Stätte des Blutbades von Alteneſch. Unſer Jarhundert hat zu Ehren der im Freiheitskampfe gegen ſelbſtſüchtige Prieſterherrſchaft ehrenvoll gefallenen Vorfaren auf einem kleinen einſamen Hügel inmitten des Schlachtfeldes einen ehernen Obelisk im Kreiſe junger Eichen errichtet, und dieſes einfache, aber dauernde Denkmal, „Stedingsehre“ genannt, am 27. Mai 1834, am 600järigen Gedächtnistag der Schlacht bei Alteneſch, feierlich eingeweiht. Schrif-

ten und Gedichte in großer Zal erschienen aus Anlass der Feier, die denn auch dazu diente, die historische Forschung über diesen dunklen Punkt der mittelalterlichen Kirchen- und Kulturgeschichte neu anzuregen.

Statt die Quellen und Bearbeitungen unseres Gegenstandes im einzelnen aufzuzälen, genügt es jetzt, auf die neueste Monographie zu verweisen, die von dem bremischen Künstlerverein gekrönte Preisschrift von Dr. jur. H. A. Schumacher, Die Stedinger. Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen, Bremen 1865, 8°, wo S. 3 ff. eine vollständige kritische Übersicht über Quellen und Litteratur gegeben, und in den Erläuterungen S. 141—208, sowie in den angehängten 7 Excursen S. 211—245 verschiedene einschlägige Fragen näher untersucht und kritisch festgestellt sind. Außer dieser, die früheren Bearbeitungen abschließenden und in vielen Punkten berichtigenden Monographie mögen von neueren Werken nur noch genannt werden: Schirrmacher, K. Friedrich II., 1859, I, 227 ff.; Winckelmann, Geschichte K. Friedrichs II., 1863, S. 437 ff.; Usinger, Deutsch-dänische Geschichte, 1863, S. 169 ff.; Dehio, Gesch. des Erzbisthums Bremen-Hamburg, 1877, II, 119 ff. **Wagenmann.**

Steiger, Wilhelm, ein schweizerischer reformirter Theologe, dessen früher Tod der Kirche und Wissenschaft einen treuen, begabten und produktiven Arbeiter von scharf ausgeprägtem, entschiedenem Wesen entrissen hat, das, wie selbst sein Äußeres, manche an Calvin erinnerte. Er war geboren den 9. Februar 1809 als der ältere Son eines aus Flaweil, Kantons St. Gallen stammenden, im Kanton Aargau angestellten und um das Volsschulwesen desselben verdienten Geistlichen, Johannes Steiger, der den durch seine Fassungskraft ausgezeichneten Knaben bis zum vollendeten 14. Lebensjare so weit heranbildete, dass er das damalige Collegium humanitatis in Schaffhausen beziehen konnte, an dem sein Großvater mütterlicher Seite, J. Jak. Altorfer, ein frommer Mann von der dogmatischen Richtung Reinhards, Professor der lateinischen Sprache und der Theologie war. Nur 17 Jare alt, bezog Steiger die Universität Tübingen, an der Steudel und Bengel lehrten. Nach des letzteren Tode, ein Jar nachher, setzte der noch unentschiedene Jüngling seine Studien in Halle fort, wo er den Rationalismus noch im höchsten Flor antraf, aber auch Tholuck schon seine eingreifende Wirksamkeit begonnen hatte. Von dem Rationalismus wendete Steiger sich bald mit Unwillen ab. Er sah in ihm wissenschaftliche Oberflächlichkeit, keine Befriedigung für die Totalität des inneren Menschen, eine heuchlerische Stellung zum christlichen Volke, einen Verrat an der Kirche. Tholuck ward dagegen sein geistlicher Vater. Doch gings nur durch schwere Kämpfe zum neuen Leben, denn es handelte sich nicht bloß um Aneignung eines theologischen Systems. Im Jare 1827 kehrte er in die Heimat zurück, ward 1828 in Aarau ordinirt und lebte dann ein Jar in der französischen Schweiz, wo er mit Schmerz die damaligen Verfolgungen gläubiger Dissidenten mitansah, die Ursache des Separatismus aber in dem Mangel treuer Seelsorge und Predigt in der Kirche erblickte, daher umsomehr im Eifer für die Arbeit in dieser entbrannte, der er grundsätzlich zugetan war und blieb. Er hielt in dieser Zeit zu Lausanne gemeinschaftlich mit seinem württembergischen Freunde Dr. Hahn, der deshalb vom Statsrat ausgewiesen wurde, Erbauungsstunden, hielt Studenten privatim Vorlesungen und schrieb Verschiedenes, unter anderen eine interessante Geschichte der Momiers in der Waadt, für die evangelische Kirchenzeitung in Berlin. Zu regelmäßiger Mitarbeit an dieser von Dr. Hengstenberg eingeladen, reiste er im Spätjare 1829 in jene Stadt, in welcher er dritthalb Jare neben seiner Fortbildung sich ganz litterarischen Arbeiten ergab. Außer vielen Aufsätzen in der genannten Zeitschrift erschien one seinen Namen eine vorzüglich gegen Bretschneider gerichtete Broschüre: „Bemerkungen über die Hallesche Streitsache und die Frage, ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben u. s. w." (Leipzig 1830), und gleichzeitig sein erstes unter seinem Namen herausgegebenes Buch: „Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik" (Berlin 1830), in welchem er mit jugendlichem Unmut („wenn die Weisen schweigen, können und müssen die Jün-

gern reden"), aber mit schon reifem Urteile und großer Schärfe, die Nichtigkeit dieses Systems nicht etwa aus der Bibel oder irgend einem anderen Systeme, sondern dessen eigenen Grundsätzen gemäß durch Anwendung der allgemein anerkannten Denkgesetze auf es selbst nachzuweisen suchte. Von der Polemik sich zum Aufbau theologischer Wissenschaft wendend, arbeitete er seinen schönen Kommentar über „den ersten Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs" (Berlin 1832) aus, der auch ins Englische übersetzt wurde. Er wünschte darin besonders, die alten Ausleger zu ihrem Rechte gelangen, mehr noch aber das Wort Gottes selber in seiner Fülle, Bestimmtheit und Sicherheit hervortreten zu lassen. Das Buch ist dem theologischen Komitée der evangelischen Gesellschaft in Genf gewidmet, das ihn gerade um diese Zeit zum Professor der neutestamentlichen Exegese an der durch jene Gesellschaft zur Bildung gläubiger Geistlicher gestifteten theologischen Schule berufen hatte. Um Ostern 1832 trat er in diesen neuen Wirkungskreis ein. An seinen Vorlesungen wurde gerühmt, dass er in seltener Weise deutschen Gedanken ihren Ausdruck in französischer Sprache zu geben verstand. Von ihnen hat nach seinem Tode einer seiner Schüler, die mit großer Liebe an ihm hingen, die Introduction générale aux livres du N. T. (Genève, Lausanne & Paris 1837) nach Kollegienheften herausgegeben. Er selbst hatte mit seinem gelehrten deutschen Kollegen Hävernick (nachmal. Professor in Rostock) angefangen, eine Zeitschrift („Mélanges de théologie réformée") herauszugeben, von der zwei Hefte (Genève & Paris 1833 und 1834) erschienen sind. Hierauf kam von ihm der erste Band eines Kommentars über die kleinen pauliniſchen Briefe, enthaltend den Brief an die Koloſſer (Erlangen 1835) heraus, in welchem er, von der bisherigen Methode abweichend, die Einleitung nur umfassen ließ, was der Ausleger anderswoher, als aus der Auslegung des Buchs weiß, dagegen in einer Schlussbetrachtung das Ergebnis des Kommentars mit der Einleitung verglich. Eine Übersetzung sollte, im Ausdruck und in der Satzbildung dem Text möglichst konform, ein Gesamtbild des Auszulegenden und Ausgelegten zugleich geben. Trotz angestrebter Kürze ist die Auslegung durchgängig auf solide historische und philologische Grundlage gebaut und ist der Texteskritik besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der Hymnus auf den Son Gottes, mit dem die Vorrede schließt, ist ein Zeugnis auch der poetischen Begabung des Verfassers, dessen ungedruckte Gedichte einen Blick in ein tiefbewegtes Gemütsleben gewähren. Die Fortsetzung des Werks hinderte der Tod. Durch frühere körperliche Leiden und durch die anstrengenden Arbeiten onehin angegriffen, erlag der noch nicht 28 Jare alte Streiter einem Nervenfieber am 9. Januar 1836 mit Hinterlassung einer Witwe und eines Sönleins. „Gut gegangen" war eines seiner letzten Worte.

K. F. Steiger.

Steinhofer, Maximilian Friedrich Christoph, einer der Warheitszeugen der württembergischen Kirche aus dem vorigen Jarhundert, wurde zu Owen, einem Städtchen am Fuße der Teck am 16. Jan. 1706 geboren. Sein Vater, Ludwig Christoph St., war hier von 1702—1759 zuerst Diakonus und dann Stadtpfarrer. Neben der ernsten christlichen Erziehung von Seiten seiner Eltern empfing Steinhofer von der im elterlichen Hause wonenden Großmutter tiefe, das Gemüt und Gewissen des Knaben bestimmende und lange nachhaltende Eindrücke. Von den Eltern zum theologischen Studium bestimmt, durchlief er von 1713—1725 die lateinische Schule zu Kirchheim und die Studienklöster Blaubeuren und Bebenhausen. Ernstere Lebenserfarungen waren geeignet, Steinhofer, der sich noch in Bebenhausen und darauf beim Eintritt in das Tübinger Stift (1721) von den philosophischen Studien mächtig angezogen fülte, wider zu ernüchtern und von eitlen Gedanken zu dem Glauben seiner Knabenjare zurückzuführen. Diese Entscheidung trat im Jare 1727 ein, eben zu der Zeit, da Steinhofer zum Studium der Theologie übergehen wollte, und übte auf die Auffassung und den Betrieb seines theologischen Studiums den gesegnetsten Einfluss. Fortan war sein ganzes Streben darauf gerichtet, „zu einer gründlichen und schriftmäßigen Erkenntnis der Heilswarheiten zu gelangen und dem Herrn Jesu ein

brauchliches Werkzeug zu seinem Dienste zu werden". Seine Studien erfuren durch die Berufung als Vikar nach Biberach 1729 eine Unterbrechung; nach halbjäriger praktischer Tätigkeit kehrte er, innerlich befruchtet und gereifter, nach Tübingen zurück. Nach Vollendung seiner Studien unternahm St. 1731 eine Studienreise nach Franken und Sachsen, hauptsächlich „um da, wo rechtschaffene und berühmte Knechte Gottes standen, zu beobachten, welche Methoden sie zur Fürung erweckter Seelen gebrauchten und wie durch ihren Dienst das Reich Gottes gefördert würde". — Diese Reise sollte für seine innere Entwicklung wie für seine äußere Lebensfürung entscheidend werden. In Herrnhut lernte er den Grafen Zinzendorf kennen und fülte sich von ihm und von der neugegründeten Gemeinde in Herrnhut angezogen. Nach Württemberg zurückgekehrt, trat Steinhofer zunächst als Repetent in das Tübinger Stift ein. Da die sächsische Regierung zu einer Anstellung Steinhofers in Herrnhut, welche Zinzendorf betrieb, ihre Einwilligung versagte, erwirkte Zinzendorf die Berufung Steinhofers nach Ebersdorf als Hofkaplan des Grafen Heinrich XXIX. von Reuß. Es hatte sich hier nach Spenerschem Muster eine Sondergemeinde aus der gräflichen Familie und dem erweckten Teil des Hofgesindes gebildet. Steinhofer übernahm die Leitung dieser ecclesiola 1734. Nach erlangter Ordination in seiner Heimat (1738) wurde er als Hofprediger des Grafen installirt; zugleich wurde ihm die geistliche Versorgung der Dorfgemeinde und die Leitung des dortigen Waisenhauses übertragen; es erwuchs ihm dadurch eine große Arbeitslast. Zum teil um derselben ledig zu gehen, vor allem aber, weil er sich innerlich mehr und mehr zu der herrnhutischen Lehr- und Lebensweise hingezogen fülte, löste er das bisherige Verhältnis und trat 1746 in den Dienst der Brüdergemeinde über; in demselben Jare wurde Steinhofer auf der Zeyster Synode zum „Mitbischof für den lutherischen Tropus" ordinirt. — Im folgenden Jare (1747) verließ Steinhofer Ebersdorf und war in verschiedenen Gemeindestationen der Brüdergemeinde in der Wetterau und Lausitz tätig; in dies Jar fällt auch seine Vermälung mit der durchs Loos ihm bestimmten Dor. Wilh. von Molsberg (ihr Lebensbild bei Burk, Pfarrfrauenspiegel, 2. Aufl., S. 214, und Christenbote, Jahrgang 1832, Nr. 36). Es scheint, dass die nähere Kenntnisnahme der Verhältnisse in der Brüdergemeinde und vor allem die phantastische und excentrische Lehrart Zinzendorfs dem nüchtern angelegten und vorab biblisch gerichteten Steinhofer bald ein längeres Verweilen im Verbande der Brüdergemeinde unmöglich machte. Noch im Herbst 1748 erklärte er — freilich one dabei die nötige Offenheit und Geradheit zu wahren, welche ihm sonst eignete — seinen Austritt aus der Brüdergemeinde.

Es gereichte St. zur inneren Sammlung und Demütigung, dass er in Württemberg, wohin er sich begeben hatte, eine zeitlang one Amt war. Nach einer Prüfung seiner Rechtgläubigkeit fand er jedoch noch im Jare 1749 eine Anstellung als Pfarrer in Dettingen unter Urach, woselbst ihm vier Jahre (bis 1753) zu wirken vergönnt war. In ziemlich raschem Wechsel erhielt er darauf die Pfarrämter in Zavelstein (1753), Eningen unter Achalm (1756), Weinsberg (1759). Hier starb Steinhofer als Spezial und Stadtpfarrer am 11. Februar 1761.

Das Geheimnis der außerordentlichen Erfolge seiner Wirksamkeit liegt zunächst in seiner Persönlichkeit, in welcher nach der Schilderung seiner Zeitgenossen etwas Ungewönliches gewesen sein muss. Oetinger schreibt über ihn: „Steinhofer hatte ‚etwas unaussprechliches' in seinem Wesen, welches ich noch bei keinem Menschen gefunden habe." Der jüngere Esper hatte bei einem Besuche, welchen St. von Ebersdorf aus bei seinem Vater, dem Senior Esper, in Wunsiedel machte, tiefe Eindrücke von St. empfangen; 30 Jare später schreibt er (Schubert, Altes und Neues, 2. T.) in Erinnerung daran: „Mir ist noch kein Mensch bekannt geworden, der so etwas Eigenes hatte, wie Steinhofer, das man nicht nennen kann. Es war unmöglich, in seiner Gegenwart leichtsinnig, aber auch nicht möglich, ungerne bei ihm zu sein. Sein ganzer Geist ist in seinen Schriften." Er war ein „gesalbter Mann im biblischen Sinne des Wortes", ein Knecht Gottes, an dem das göttliche Siegel auf der Stirne besonders hell glänzte. Joh.

G. Bauder, welcher in Weinsberg Steinhofers Amtsgehilfe war, erzält, es sei ihm in Steinhofers Hauſe zu Mute geweſen, wie ſonſt nirgends in der Welt; beſonders habe er, als St. in ſeinen zwei letzten Lebensjaren die Auslegung des 1. Briefes St. Johannis bearbeitet habe, eine Salbung und überirdiſche Klarheit in deſſen ganzem Weſen gefült, die er nie vergeſſen, noch weniger ſchildern könne. Er habe dabei immer an die Worte A. H. Franckes denken müſſen: Fahr hin, was heißet Welt und Zeit! Ich bin ſchon in der Ewigkeit, Weil ich in Jeſu lebe (vgl. Vorwort zu der Ausgabe der Erklärung des 1. Joh.-Briefs, Hamb. 1848, S. III und IV). Durch gründliches und von lebendiger Herzenserfarung getragenes Forſchen in dem Wort Gottes, inſonderheit in dem Neuen Teſtament, war er zu einer ſo lebendigen Bekanntſchaft und Gemeinſchaft mit dem perſönlichen Worte gekommen, daſs es ſeinem ganzen Weſen, ſeinem Reden und Tun abzumerken war.

Eine ſo von Chriſti Geiſt durchdrungene und geheiligte Perſönlichkeit konnte freilich im Predigtamte auch one Haſchen nach effektvollen Mitteln außerordentliches wirken. Seine Predigten waren Zeugniſſe ſeines eigenen reichen chriſtlichen Lebens. Das gab ihnen ſolche Wirkung. Bußprediger war Steinhofer nicht; ſeine Predigten haben es nicht auf Erſchütterung und Erweckung abgeſehen. Man vernimmt aus denſelben allenthalben die Stimme des freundlich einladenden Seelenhirten; ſie ſind faſt nur lehrhaft und erbaulich. Von welchem Erfolge ſeine Predigtwirkſamkeit und ſonſtige allem Geſetzesweſen abholde ſeelſorgerliche Tätigkeit begleitet war, zeigte ſich wärend ſeiner Amtsfürung in Eningen. Vergeblich hatte hier ſein Vorgänger, ein ſtrenger Geſetzesprediger, gegen das unter der hauſirenden Bevölkerung eingeriſſene Sittenverderben angekämpft. Steinhofer kam als „ein Friedensbote des himmliſchen Königs“ und durfte bald die Freude erleben, „daſs (wie er ſchreibt) manche Seelen zur Erkenntnis des Heils in Chriſto gebracht und zu der Zal der Auserwälten geſammelt werden konnten, allenthalben aber ſein Evangelium ein guter Geruch und ein bleibender Segen zur Offenbarung der Warheit in der Zuhörer Herzen von Gott geworden iſt“.

„Sein ganzer Geiſt iſt in ſeinen Schriften“, ſchreibt Eſper von Steinhofer. Es iſt dies um ſo mehr der Fall, als dieſelben ſämtlich aus ſeiner praktiſchen Tätigkeit in Ebersdorf und Württemberg hervorgegangen ſind. Es ſind folgende: Tägl. Nahrung des Glaubens nach der Epiſtel an die Hebräer, Schleiz 1743 und 1746, Tübingen 1844 und Ludwigsburg 1859, mit einer Vorrede von E. Riehm und der Selbſtbiographie Steinhofers; Tägl. Nahrung des Glaubens, nach der Epiſtel an die Koloſſer, Frankfurt 1751, „neue Aufl.“ Stuttgart 1853; Tägl. Nahrung des Glaubens nach den wichtigſten Schriftſtellen aus dem Leben Jeſu in 83 Reden, Frankfurt 1764; Evangel. Glaubensgrund aus den Sonntagsevangelien 1753, aufs neue durchgeſehen von A. Knapp, Stuttgart 1846; Evangel. Glaubensgrund aus der Erkenntn. des Leidens Jeſu. 23 Predigten, Tüb. 1759; Erklärung des 1. Briefs Johannis, Tüb. 1762, Hamb. 1848 und 1856; Erklärung der Epiſtel Pauli an die Römer, mit Vorrede von Profeſſor Dr. Beck, Tübingen 1851; Chriſtologie oder die Lehre von Jeſus Chriſtus, dem Sone Gottes, Nürnberg 1797, Tübingen 1864; Vier Leichenpredigten, Ebersdorf 1751; Neue Predigten über die Sonntagsevangelien und anderer Texte, zum erſtenmal herausgegeben und mit einer Lebensſkizze Steinhofers verſehen von A. Knapp, Stuttg. 1846. — Jenes „unausſprechliche Etwas“, welches ſeine Zeitgenoſſen an Steinhofers Perſon bewunderten, mutet noch jetzt den empfänglichen Leſer ſeiner Schriften an. Sie ſind alle one redneriſchen Schmuck, doch aber in einem für die damalige Zeit feinen und edlen Stile. Eine treffende Charakteriſtik Steinhofers und ſeiner Schriften gibt Knapp: „Er bildet den Mittelsmann zwiſchen der Herzenstheologie der Brüdergemeinde und zwiſchen der ſtrengen theologiſchen Schule J. A. Bengels, die alle ihre Lehren genau an den Prüfſtein des göttlichen Wortes und gründlicher Auslegung desſelben hielt. Er vereinigte in ſich Zinzendorfs kindliche Liebe zu der Perſon des Heilandes und Bengels Gründlichkeit nebſt deſſen ernſtem prieſterlichen Sinne. Dies gibt ſeinen

Schriften jene milde, heilige Salbung, die so ruhig und tiefsinnig daher fließt, jene lichte kindliche Klarheit, aus welcher ein geübtes Auge doch immer das tiefe Studium des Wortes Gottes hindurchschimmern sieht." — Das Ziel, welches St. in seiner Schriftauslegung verfolgt, ist Bereicherung und Vertiefung der christlichen Heilserkenntnis, als deren Mittelpunkt die Erkenntnis Christi und seines Werkes ihm unverrückt vor Augen steht. Eine solche Vertiefung kann aber nach seiner Anschauung nur durch ein eben so gründliches als einfältiges Forschen in der Schrift, besonders im Neuen Test., erreicht werden. Die Methode seiner Schriftforschung und Schriftauslegung ist eine nüchterne, evangelisch einfältige, man könnte sagen, eine keusche. Sein Bestreben ist, die Schrift aus ihren eigenen Grundgedanken verstehen zu lernen und den Sinn des einzelnen Schriftwortes von dem Ganzen der Schriftwarheit aus lebendig und richtig zu erfassen. Niemals läßt er sich dazu verleiten, aus einer misverstandenen Erbauungstendenz willkürlich geistreiche Gedanken in eine Schriftstelle hineinzulegen. Er sucht zunächst nur auszulegen, was die betreffende Stelle ihrem einfachen Wortsinne und dem Kontakt gemäß sagen kann und will — er gleicht hierin seinem Landsmann M. Fr. Roos (s. d. Art. Bd. XIII, S. 50). Daran schließt sich dann die Entwicklung und Ausfürung des biblischen Gedankens, wobei er immer das Ganze der christlichen Heilswarheit vor Augen hat. Die Anwendung ist stets einfach und schlicht, one falsches Pathos und rhetorische Phraseologie, aber warm, lebendig, auf eine reiche geistliche Erfarung gegründet und darum zutreffend. — Die oben genannte Auslegung des 1. Briefes St. Johannis ist das Beste, was Steinhofer geschrieben hat, ein Buch, dem man wol das Zeugnis ausstellen darf, dass es „an heil. Lebensduft und tiefen Blicken in die Gnade und Herrlichkeit Jesu, wie in die Natur des inneren Lebens schwerlich von einem Anderen erreicht werde — einem stillen, im Heiligtum des Herrn angezündeten Rauchopfer gleich, dessen Duft den Gnadenthron des Ewigen umwallet" (A. Knapp).

Steinhofers Schriften, zum großen Teil neu aufgelegt, üben noch jetzt eine segensreiche Wirkung auf viele evangel. Kreise aus, besonders in Württemberg und in der Brüdergemeinde.

Um die Hymnologie hat sich Steinhofer durch Herausgabe eines Gesangbuchs für die Gemeinde Ebersdorf verdient gemacht; hier findet sich auch das einzige von St. selbst verfasste geistliche Lied: „König, sieh auf deinen Samen ꝛc." (Nr. 536).

Litteratur: Außer der oben genannten Selbstbiographie Steinhofers und der Lebensskizze von Knapp findet sich sein Leben beschrieben von Burk im Christenboten, Jahrgang 1832, Nr. 8, von Knapp in der Christoterpe 1837, S. 332 bis 365, von Th. Geißler im Bundesboten, Sept. 1865 bis Jannar 1866; einzelnes findet sich auch im Leben J. J. Mosers von Aug. Schmidt, Stuttgart 1868, S. 146 ff. 181—190. 521—530, in Crögers Geschichte der erneut. Brüderkirche (Gnad. und Leipzig); Briefe Steinhofers in Bengels Leben von Wächter S. 352—358. — Handschriftliches in den Archiven der Brüderunität.

Theodor Geißler (H. Beck).

Steinigung bei den Hebräern. 1) Ursprung. Es ist in den verschiedensten Stadien der Kulturentwicklung geschehen, dass ein Angreifer die nächstliegenden Straßensteine als Waffen gebrauchte. Vgl. aus der Heroenzeit der Griechen Ilias 3, 57; Aesch. Agam. 1608; Schol. zu Eurip. Orest. 862 etc. und aus der historischen Zeit Thuc. 5, 60; Aristoph. Acharn. 285; Schol. zu Aristoph. Ritter 447; Paus. 8, 5, 8 etc. Auch bei den Römern kam es bei Volksaufständen oft zu Steinwürfen: Plaut. Poen. 3, 1, 25; Cic. pro dom. 5; Quinct. declam. 12, 12: populus quoque impunitum nefas sine lapidibus praeteribit? Auch nach dem Grabe verhaßter Menschen warf das Volk mit Steinen Proc. 4, 5; vgl. Sen. Controv. 3. Es ist also nicht überraschend, dass solcher Gebrauch der Steine auch bei der Tötung des Antiochus Epiphanes in der Persis (2 Makk. 1, 16) und bei Ausbrüchen der Volksentrüstung unter den Ägyptern

(Exod. 8, 22) und innerhalb Israels erwänt wird: Exod. 17, 4; 1 Sam. 30, 6; Matth. 21, 35; Luk. 20, 6; Joh. 10, 31; 11, 8; Apostelg. 5, 26; 14, 5. 19; 2 Kor. 11, 25; Hebr. 11, 37. Interessanter ist die Frage, wo die Steinigung als eine von der Obrigkeit befohlene Strafart angewendet wurde. Dies ist nicht ganz in dem beschränkten Völkergebiete geschehen, wie man immer annahm. Denn nicht nur bei den Persern (Ktes. frag. 45. 50; vgl. auch Justi a. a. O. S. 62), bei den Macedoniern (Curt. 6, 11. 38) und bei den Spaniern (Strabo p. 150: die Vatermörder) ist dies geschehen. Vielmehr auch bie den Griechen wurde nach dem Schol. zu Eurip. Orest. 432 Palamedes auf Befehl der Atriden durch Steinigung getötet, und noch andere Fälle sind bei Hermann a. a. O. verzeichnet. Auch die Araber werfen Steine nach den Gräbern von Verbrechern und nach den Orten, wo Schandtaten begangen worden sind, vgl. Ebers a. a. O. Es braucht also nicht besonders begründet zu werden, weshalb die Steinigung auch gerade bei Israel eine gesetzliche Tötungsart war. Am wenigstens aber war ein besonderer Grad von Roheit die Ursache dieser Erscheinung. Denn Israel zeigt schon in seiner ältesten Gesetzgebung Sinn für Schonung sogar der Tiere (Exod. 20, 10) und für milde Behandlung der dienenden und armen Personen (Exod. 21, 2. 20. 26; 22, 20—22 u. s. w.) Vielmehr kann die fragliche Erscheinung nur folgende beiden Ursachen besessen haben. Ihre erste Quelle war der schroffe Sündenabscheu und der energische Strafernst, welche gegen bestimmte Arten der Ungesetzlichkeit empfunden wurden. Sodann aber floss sie aus dem Streben hervor, einem möglichst großen Volksteile als dem Exekutor des richterlichen Urteils die Verwerflichkeit gewisser Vergehungen zum lebhaftesten Bewusstsein zu bringen. Dies fürt darauf, 2) den Kreis der Gesetzesübertretungen zu betrachten, zu deren Bestrafung die Steinigung angewendet wurde. a) Nach dem Alten Testament sollte Steinigung verhängt werden, wenn *α*) derjenige Lebensnerv verletzt wurde, welcher beim Israeliten am empfindlichsten war, d. h. seine besondere Glaubensrichtung, also wenn das Prophetentum durch falsche Prophetie (Deut. 13, 6—11) oder durch Warsagerei und Zauberei (Lev. 20, 27) nachgeäfft wurde, wenn Jahwehs Einzigkeit durch Götzendienst verkannt (Deut. 17, 2. 3; Lev. 20, 2), wenn Jahwehs Offenbarungsstätte betreten (Exod. 19, 12. 13), Jahwehs Name gelästert (Lev. 20, 16; Num. 15, 35; 1 Kön. 21, 10), sein Tag geschändet (Num. 15, 32—35; vergl. aber zu diesem exilischen Ideal die Theorie und Praxis vor und nach dem Exil Exod. 23, 12; 34, 21; Amos 8, 5; Jer. 17, 21 ff.; Hes. 20, 13 ff.; Neh. 13, 15—22) und sein Eigentum veruntreut wurde (Jos. 7, 25). *β*) Auch die schlimmsten Verletzungen der moralischen Superiorität Israels werden mit Steinigung bedroht: extremer kindlicher Ungehorsam (Deut. 21, 18—21); Verfluchung der Eltern (Lev. 20, 9 gemäß der Umgebung dieses Textes); qualifizirte Untreue der Verlobten (Deut. 22, 20—24); Ehebruch gemäß dem Kontext von Lev. 20, 10 und den Erläuterungen Hes. 16, 40; 23, 47; Incest mit [Mutter oder] Stiefmutter, Schwiegertochter, Schwiegermutter (Lev. 20, 11. 12. 14); Päderastie (Lev. 20, 13); Viehunzucht (Lev. 20, 15. 16). Der eine Fall, dass beim Ehebruch die Steinigung nicht ausdrücklich angedroht, aber nach Hes. verhängt wurde, weist darauf hin, dass auch andere im A. Test. mit Tötung zu bestrafende Vergehen nach der Meinung des A. T. selbst durch Steinigung gesünt werden sollten. Hinrichtung mit dem Schwerte (also abgesehen von Selbstmord, Mord und Kampf 1 Sam. 31, 8; Richt. 9, 5; 1 Kön. 18, 40) geschah nach dem A. T. bloß, wo die Könige die richterliche Gewalt ausübten und durch Militärpersonen die Exekution vollzogen wurde: 2 Sam. 1, 15; 1 Kön. 2, 25. 29. 31. 46; 2 Kön. 10, 25; 11, 15; Jer. 26, 23. b) Im Neuen Testament wird Steinigung als Strafe der Gotteslästerer (Apostelg. 6, 13; 7, 58) und der Ehebrecherin (Joh. 8, 5) erwänt. c) Die Mischnah (Sanhedrin 7, 4) will mit Steinigung ebendieselben Verbrecher bestraft wissen, welche oben als nach ausdrücklicher Anweisung oder nach der Intention des Alten Testaments der Steinigung schuldig aufgezält sind; aber auf Ehebruch steht nach Sanh. 11, 1 Erdrosselung, und überhaupt verteilt der Thalmud die Fälle der Todesstrafe in Steinigung, Ver-

brennung, Tötung und Erdrosselung (Sanh. 7, 1). — 3) Über den Hergang der Steinigung sagt die Bibel dies, dass diese Hinrichtung außerhalb des Wonplatzes der Gemeinde (Lev. 24, 14; 1 Kön. 21, 13; Apostelg. 7, 58) so vollzogen wurde, dass die Zeugen, damit das Zeugnis mit größter Gewissenhaftigkeit abgegeben und durch die Tat bestätigt würde, die ersten Steine schleuderten (Deut. 13, 10; 17, 7; Joh. 8, 7; Apostelg. 7, 58 f.). Der Thalmud bestimmt in Mischnah (Sanh. 6) dies: Sodald das Todesurteil gesprochen ist, fürt man den Verbrecher hinaus, um ihn zu steinigen. Der Steinigungsplatz war fern vom Gericht. Einer bleibt im Eingange des Gerichtshauses stehen, mit großen Tüchern in der Hand; einer hält fern von ihm zu Pferde, sodass er jenen sehen kann. Sagt jemand beim Gerichte „ich habe noch etwas zu seiner Verteidigung vorzubringen", so schwenkt jener mit den Tüchern, und der Reiter sprengt fort und lässt inne halten [den Zug oder die Exekution]. Sogar wenn der Verbrecher selbst sagt „ich habe noch etwas zu meiner Verteidigung vorzubringen", fürt man ihn sogar 4 bis 5 Male zurück, nur muss an seinen Worten etwas Wesenhaftes sein. Findet man Grund zum Freisprechen, so wird er entlassen; wenn nicht, so wird er zum Steinigen hinausgefürt. Ein Ausrufer geht vor ihm her und ruft „der und der, Son des und des, wird zur Steinigung hinausgefürt, weil er das und das Verbrechen begangen hat. Die und die sind Zeugen. Wer etwas zu seiner Verteidigung weiß, der komme und bringe es vor!" .... Wenn er von dem Steinigungsplatze noch 4 Ellen entfernt ist, zieht man ihm die Kleider aus; den Mann bedeckt man aber vorn, das Weib bedeckt man vorn und hinten.... Der Steinigungsplatz hat zweimal Mannshöhe. Einer der Zeugen stößt den Verbrecher von hinten hinab. [Es wurde also das „oder werde durch Wurfgeschosse getötet" Exod. 19, 12 als „Werfen gefasst und zum Steinigungsakte hinzugenommen]. Fällt er auf das Herz, so wendet ihn der Zeuge um; ist er tot, so ist der Pflicht genügt; wo nicht, so nimmt der zweite Zeuge einen Stein und wirft ihn ihm auf das Herz. Ist er nun tot, so ist die Sache aus, wenn nicht, so geschieht seine Steinigung durch das Volk. Alle Gesteinigten werden hinterher aufgehängt. So Rabbi Elieser. Die Gelehrten sagen „außer dem Gotteslästerer und dem Götzendiener wird niemand aufgehängt". Die Männer hängt man mit dem Gesichte nach dem Volke zu, die Weiber mit dem Gesichte nach dem Balken zu. So Rabbi Elieser. Die Gelehrten sagen „nur der Mann wird aufgehängt, das Weib nicht".... Ist das Fleisch verwest, so begräbt man die Gebeine an ihrem Orte. Die jerusal. Gemara zu Sanh. handelt darüber Fol. 23. 24; die bab. Gemara zu Sanh. auf Fol. 42—49. Hier wird (Fol. 43a) hinzugefügt, dass mit Bezug auf Spr. 31, 6 vornehme Frauen (נָשִׁים יִקָּרוֹת) dem Verurteilten vor der Steinigung zu seiner Betäubung Wein zu reichen pflegten, in welchen Weihrauch gemischt war.

Litteratur: Wachsmuth, Hellenische Alterthumskunde, II, 1 (1829), Beilage 3; K. Fr. Hermann, Griech. Privatalterthümer, 3. Aufl. von B. Stark 1871, § 73, 5; Pauly-Teuffel, Realencyclopädie der class. Alterthumswissenschaft s. v. lapidatio; Justi, Geschichte des alten Persiens (in Onckens Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen) 1879; Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 2. Aufl. 1881, S. 132; F. S. Ring, De lapidatione Hebraeorum, Francof. 1716; Chr. B. Michaelis, De iudiciis poenisque capitalibus in S. S. commemoratis ac Hebraeorum imprimis 1749; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht § 234 f.; Saalschütz, Mosaisches Recht, 1853, S. 459. 462; Diestel, Die religiösen Delikte im isr. Strafrecht (Jahrbb. für protest. Theologie, V, 1879, S. 246—313).

Friedr. Eduard König.

Steinkopf, s. Bibelgesellschaft Bd. II, S. 369.

Steitz, Georg Eduard, geboren am 25. Juli 1810 zu Frankfurt a. M., gestorben ebenda als Stadtpfarrer und Senior der lutherischen Geistlichkeit am 19. Januar 1879, hat durch eine reiche Fülle gelehrter Abhandlungen auf verschiedenen Gebieten der Theologie einen anregenden und fördernden Einfluss ausgeübt.

Steitz entstammte einer angesehenen Frankfurter Familie. Die Vorfaren väterlicherseits waren seit dem Ende des 17. Jarhunderts, die Ahnen mütterlicherseits schon länger in der alten Reichsstadt ansässig gewesen und hatten zum Teil hervorragende Stellungen eingenommen. Gewiss haben die Beziehungen der Familie zur Geschichte der ehrwürdigen Vaterstadt mit dazu beigetragen, in der empfänglichen Seele des Jünglings jenes innige Interesse an deren Vergangenheit zu wecken, das ihn nachmals bei seinen Forschungen beseelte. Mit Dankbarkeit hat er später auch des Einflusses gedacht, den sein zweiter Vater, Ludwig Friedrich Ernst, auf ihn ausgeübt, welchem die Mutter sich verband, nachdem die erste Ehe mit Johann Jakob Steitz frühe sich gelöst hatte. Mit noch größerer Zärtlichkeit erinnerte er sich der Mutter, deren Leben, wie er einmal geschrieben hat, „ein begeisterter Aufblick zum Himmel und ein Hauch der reinsten, zartesten Liebe“ war. Er rühmte „die herzliche Frömmigkeit, welche in dem elterlichen Hause heimisch war, die innige Liebe, welche alle Glieder der Familie aneinander fesselte, den strengen Fleiß, welcher das ganze Hauswesen durchdrang, die musterhafte Ordnung, welche die täglichen Geschäfte regelte“, und hat es diesen Einflüssen zugeschrieben, dass er schon frühe eine ernstere und höhere Richtung einschlug. Trotz entschiedener Begabung sollte er der kaufmännischen Laufban sich widmen; aber one Anregung von außen machte sich der Drang zu einem wissenschaftlichen Berufe so mächtig in ihm geltend, dass die Eltern nicht widerstreben zu sollen glaubten, sondern ihn 1825 dem Frankfurter Gymnasium übergaben.

Im Herbst 1829 bezog St. mit einem glänzenden Abgangszeugnis die Universität Tübingen, damals noch vorwiegend interessirt für das philologische Studium. Dort gewann der geistreiche Professor Theophil Tafel durch seine Vorlesungen über Altertumskunde, sowie über die griechischen und lateinischen Klassiker einen bedeutenden Einfluss auf seine Entwickelung. Dabei fesselten ihn aber auch die Vorträge seiner theologischen Lehrer Steudel, Kern und besonders des berühmten Hauptes der Tübinger Schule Chr. Ferd. Baur, dem er viel Anregung verdankte. Als St. im Jare 1831 nach Bonn übersiedelte, folgte auch er entschiedener der Richtung seiner meisten Freunde auf theologische und philosophische Studien und begann sich ausschließlich der Theologie zu widmen. Dort war es Karl Immanuel Nitzsch, durch dessen „ehrwürdige Persönlichkeit und gläubige, auferbauende Tätigkeit“, wie er selbst es ausgesprochen hat, „seine Richtung eine festere Begründung und eine lichtvollere Klarheit erhielt“. Neben diesem edlen Schüler Schleiermachers wirkten auch Bleek und Rheinwald fördernd auf ihn ein.

Ostern 1833 kehrte er nach Frankfurt zurück; da aber hier im Augenblick keine Aussicht auf eine seelsorgerische Tätigkeit sich ihm darbot, übernahm er eine pädagogische Stelle an der ausgezeichneten Lehranstalt seines Freundes Stellwag, an der er bis 1839 mit voller Hingebung tätig war und sich in seltenem Maße die Liebe seiner Schüler erwarb. Indessen hatte er in der ganzen Zeit ein lebendiges Interesse an den kirchlichen Fragen sich bewart und zugleich eine Belesenheit in der patristischen Litteratur sich erworben, die ihm später in manchem wissenschaftlichen Streite vorzügliche Dienste leisten sollte. Bereits im Herbste 1842 wurde er in das Pfarramt an der lutherischen Gemeinde berufen, das er zuerst an der Dreikönigskirche in Sachsenhausen, sodann an der St. Paulskirche und an der St. Nikolaikirche in Frankfurt verwaltet hat.

Seine Gemeinde bestand zumeist aus Gebildeten, welche gern seiner geistvollen, formvollendeten Schriftauslegung in der Predigt folgten. Auch seines Konfirmanden-Unterrichts, der ihm die teuerste Aufgabe im Amte war, gedachten die Schüler mit innigem Danke. Die Mußestunden, die ihm blieben, verwendete er zu Studien auf dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte. Eine Anerkennung dieser seiner Leistungen ward ihm 1857 zuteil, indem die Heidelberger theologische Fakultät ihm die Doktorwürde verlieh.

Im Laufe der Zeit jedoch traten neben der seelsorgerischen Tätigkeit eine Reihe von Aufgaben an ihn heran, welche es ihm schwerer machten, freie Zeit zu finden für wissenschaftliche Arbeiten. Im Jare 1873 wurde er Konsistorialrat und nach einem längeren Provisorium Senior des Ministeriums. Schon 1868

hatte er sein lebendiges Interesse an der lutherischen Gemeinde dadurch kundgegeben, dass er bei den Verhandlungen über Unterstellung des Frankfurter Kirchenwesens unter Wiesbaden für Aufrechterhaltung der kirchlichen Selbständigkeit Frankfurts mit Erfolg eingetreten war.

Die Rechte der Gemeinde hat er denn auch als Senior nach allen Seiten hin kräftig zu waren gewusst. Dabei bemühte er sich übrigens redlich, den Geist gegenseitiger Duldung und Anerkennung unter den Amtsbrüdern verschiedener theologischer Richtung aufrecht zu erhalten, wie er in Frankfurt seit dem Anfange des Jarhunderts heimisch gewesen war.

Wie er sich also in seiner pfarramtlichen Tätigkeit bemühte, das Verständnis zwischen den verschiedenen kirchlichen Parteien zu fördern und überall vermittelnd und schlichtend einzugreifen, so zieht sich eine änliche Tendenz auch durch seine litterarische Tätigkeit hindurch. Ist auch seine Schriftauslegung keineswegs gebunden an die symbolischen Schriften, stehen ihm die Resultate nicht von vornherein fest um des Bekenntnisses willen, entfernt er sich vielmehr mannigfach aus dem Geleise der kirchlichen Tradition, so zeigte er andererseits bei aller Freimütigkeit und Weitherzigkeit eine entschiedene Abneigung gegen eine nur zersetzende Kritik, und so war seine theologische Richtung, wenn auch nicht im landläufigen Sinn, doch in der besten Bedeutung eine positive zu nennen, in der Bedeutung, wie er einmal sagt, dass „die wahre Kritik trotz des unerbittlichen Ernstes, womit sie das Unhaltbare zerstört, in ihrer Grundrichtung durchaus positiver Natur ist". Es ist hiebei der Einfluss derjenigen akademischen Lehrer nicht zu verkennen, welche den wichtigsten Einfluss auf seine theologische Entwickelung ausgeübt haben, Nitzsch und Bleek. An Nitzsch lehnt er sich vielfach an auf dem Gebiete der systematischen Theologie, wärend auf dem Gebiete der Exegese und der Einleitungswissenschaft die Anregungen des unbefangenen und umsichtigen Bleek sich nachweisen lassen, wenn Steitz auch in seinen Resultaten nicht immer mit ihm zusammentrifft.

Es war Steitz nicht beschieden, nach der reichen Arbeit seines Lebens noch einen stillen Feierabend zu genießen. Wärend die Freunde des Hauses hofften, es sollte ein hohes Alter ihm vergönnt sein, wurde er bereits im 69. Lebensjare mitten aus der Tätigkeit abgerufen. Im Frühjare 1878 erkrankte er und nachdem er vergeblich in zwei Bädern Heilung gesucht, traf ihn im Dezember des Jares ein Gehirnschlag, der so zerrüttend wirkte, dass die am 12. Januar 1879 erfolgende Auflösung in Warheit als Erlösung erscheinen musste. Am Grabe sprach sein Spezial-Kollege Konsistorialrat Jung ergreifende Worte der Erinnerung. Im Altertumsvereine, dessen Vorstande er lange angehört hatte, wurde sein Andenken gefeiert durch eine Gedächtnisrede, welche der Verfasser dieses Lebensbildes hielt*).

Es bleibt uns noch die Aufgabe, einen Blick zu werfen auf sein wissenschaftliches Schaffen. Es ist nicht eben leicht, einen gedrängten Überblick zu geben, da die Resultate seiner Studien nie von ihm in einem größeren Werke zusammengefasst wurden, sondern in einer bedeutenden Anzal einzelner Abhandlungen vorliegen. Wol wäre er berufen gewesen, eine Dogmengeschichte oder Symbolik zu schreiben, aber er zog es vor, Anderen wertvolle Bausteine zu solchen Arbeiten zu liefern durch detaillirte Untersuchungen dunkler Partieen, deren Aufhellung auf Grund sorgfältigsten Quellenstudiums er erstrebte.

Von seinen Arbeiten seien hier in erster Linie erwänt die Beiträge zur Reformationsgeschichte, weil diesen Studien seine erste Liebe zugewendet war, und weil er hier vor allem fördernd eingegriffen hat. Die einschlägigen Abhandlungen sind meist im Archiv und den Mitteilungen des Frankfurter Altertumsvereins veröffentlicht, zum Teil aber auch in Separatabdrücken erschienen.

---

*) Beide Reden sind zusammen im Druck erschienen bei Alt und Neumann, Frankfurt a. M. 1879. In der zweiten Rede finden sich eingehendere Mitteilungen über den äußeren Lebensgang von Steitz, auf welche wir verweisen.

Wir folgen bei Aufzälung der Arbeiten am einfachsten dem Gange der geschilderten Ereignisse. In die der Reformation unmittelbar vorausgehende Zeit versetzen uns die kulturhistorisch interessanten Chroniken der beiden Frankfurter Bernhard und Job Rohrbach, welche Steitz herausgegeben hat (Archiv II, 1862 und III, 1865). Wichtiger für den Theologen ist seine Darstellung des „Streites über die unbefleckte Empfängnis Mariä im Jare 1500", bei welchem der volkstümliche Frankfurter Stadtpfarrer Hensel eine wichtige Rolle spielte (Archiv VI, 1877). Die Frage, wie es möglich war, dass die neue Lehre so rasch in Frankfurt Eingang fand, wärend kurz vorher noch völlige Stille zu herrschen schien, löste er in der Abhandlung: „Reformatorische Persönlichkeiten, Einflüsse und Vorgänge in der Reichsstadt Frankfurt a. M. von 1519—1522" (Archiv IV, 1868), worin die Gestalten zweier Freunde Huttens, der Patricier Arnold Glauburger und Philipp Fürstenberger, des Geistlichen Cochläus und Johannes ab Indagine, sowie des Ritters Hartmuth von Kronberg genauer beleuchtet werden. Schon in dieser Schrift hatte Steitz erwänt den ersten Vorsteher des 1520 gegründeten humanistischen Gymnasiums, Wilhelm Nesen, einen Freund Luthers, dessen früher Tod in der Elbe bei Wittenberg allgemeine Trauer hervorrief. Später verfasste er ein Lebensbild dieses Mannes — hinsichtlich der Darstellung vielleicht das Vollendetste, was er hinterlassen hat (Archiv VI, 1877). An welcher Stätte Luther bei seinem doppelten Besuche in Frankfurt 1521 zur Herberge gewesen, sowie auch, wo Melanchthon bei seinen verschiedenen Durchreisen sich aufgehalten, ist mit viel Scharfsinn nachgewiesen in dem auch für die Chronologie jenes Jares wichtigem Aufsatze: „Die Melanchthons- und Lutherherbergen zu Frankfurt a. M." (Neujahrsblatt des A. V. 1861).

Einige Arbeiten gelten weiter dem für die Reformation überhaupt und zumal für Frankfurt so bedeutsamen Jare 1525. Zuerst erschien: „Gerhard Westerburg" (Archiv V, 1872, auch separat abgedruckt mit anderen Arbeiten in den „Abhandlungen zu Frankfurts Reformationsgeschichte", Druckerei von Aug. Osterrieth 1872). Westerburg, ein Freund von Karlstadt und diesem an Charakter und Gesinnung änlich, erscheint danach als der Hauptleiter der Bewegung der Zünfte in Frankfurt, welche mindestens den einen Erfolg hatte, dass die freie Predigt des Evangeliums vom Rat gestattet ward. Mit großer Mühe ist Steitz den zerstreuten Spuren der Wirksamkeit dieses bis dahin fast völlig unbekannten, „fremden Doktors und evangelischen Mannes" nachgegangen. „An Westerburgs Beispiel zeigt's sich aufs neue, wie ein großer Schatz verborgener Tatsachen auf dem Gebiete der deutschen Reformationsgeschichte noch zu heben ist". Bald darnach veröffentlichte er auch die Quellen, aus denen er das Material geschöpft. Das Neujahrsblatt des A. V. 1875 brachte eine mit Einleitung, Anmerkungen und nachträglichen Erläuterungen versehene Ausgabe des „Frankfurter Aufruhrbuchs", welches eine leidenschaftslose Darstellung jener Erhebung enthält und warscheinlich im Auftrage des Rates vom Ratsschreiber Marsteller abgefasst wurde. Mit besonderer Sorgfalt ist er dem Texte der von Westerburg verfassten 46 Artikel nachgegangen, welche für Frankfurt eine änliche Bedeutung hatten, wie die bekannten 12 Artikel für die Bauern Süddeutschlands. Bald folgte auch die Veröffentlichung des vom Kanonikus Königstein am Liebfrauenstifte geschriebenen Tagebuches, dessen Herausgabe gleichfalls ein lange gehegtes Desiderium war (1876 in Kommission bei Th. Voelcker erschienen). Königstein behandelt die Vorgänge seines Kapitels und die Ereignisse in der Reichsstadt Frankfurt a. M in den Jaren 1520—48 mit besonderer Rücksichtnahme auf das bewegte Jar 1525.

Zwei andere Abhandlungen versetzen uns in das Jar 1533, in welchem der seit 1525 beginnende Einfluss der zwinglianischen Prädikanten Melander und Algesheimer seinen Höhepunkt erreichte, um dann rasch zu sinken: 1) „des Rectors Micyllus Abzug von Frankfurt 1533 nach seinen bisher unermittelt gebliebenen Ursachen" — 2) „Luthers Warnungsschrift an Rath und Gemeinde zu Frankfurt 1533 und Dionysius Melanders Abschied von seinem Amte 1535" (Archiv V, 1872). Wie dann nach dem Weggange jener beiden zelotischen Männer die ursprünglich zwinglianisch gerichtete Stadt allmählich zum Luthertum über-

gefürt ward, ist ausfürlich dargelegt in der Erstlingsschrift von Steitz: „Der lutherische Prädicant Hartmann Beyer, ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchengeschichte im Jarhundert der Reformation", Frankfurt a. M. Brönner, I. Abth. 1847, II. Abth. 1852. Hier hat er dem unerschütterlichen Glaubensmute eines seiner Ahnen, der besonders im Kampfe um das Interim hervortrat, ein Ehrendenkmal aufgerichtet. Aber neben diesem markigen Vertreter eines entschiedenen Luthertums hat er auch den humanistisch gebildeten Vertreter der Melanchthonschen Richtung, Magister Johannes Cnipius Andronikus, nach ungedruckten Aufzeichnungen desselben anziehend geschildert (Archiv I, 1860) und seinen Briefwechsel veröffentlicht

Rückblickend auf diese zalreichen Beiträge der Frankfurter Kirchengeschichte, müssen wir beklagen, dass trotz so vieler Vorarbeiten, denen sich auch die verdienstvollen liturgischen Arbeiten von Karl Christian Becker anreihen lassen, noch immer keine Geschichte des Frankfurter Kirchenwesens existirt.

Wir reihen hier sofort an die Beiträge zur Polemik.

Den Anlass zu seiner polemischen Tätigkeit bildeten die 1852 in Frankfurt gehaltenen Jesuitenpredigten, die auch von Protestanten viel besucht wurden und one Frage großen Eindruck auf die Zuhörer machten. Steitz veröffentlichte zur Widerlegung der vom Pater Roh entwickelten Beweisgründe für die Ohrenbeichte eine Broschüre: „Wie beweisen die Jesuiten die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte?" Frankfurt, Boelcker 1852. Das Schriftchen erlebte in kurzer Frist 5 Auflagen, fand aber auch energischen Widerspruch von katholischer Seite. Steitz hatte in seiner Broschüre den Nachweis geliefert, dass die Ohrenbeichte, wie sie seit Innocenz III. galt, keineswegs von Anfang der Kirche bestanden habe. Dagegen erschienen nun in Mainz „katholische Randbemerkungen zu einigen Erscheinungen der antikatholischen Litteratur" (von Dr. Moritz Brüll), welchen Steitz entgegentrat in einem Nachtrage zu seiner Schrift: „Die Mainzer Laientheologie oder vergebliche Kreuz- und Querzüge zur Verteidigung der päpstlichen Ohrenbeichte", Frankfurt bei Boelcker 1853. Nun aber trat ein besser gerüsteter Streiter auf den Kampfplatz, der nachher zum Altkatholizismus übergetretene, damals aber noch ganz im ultramontanen Farwasser treibende Paderborner Professor Friedrich Michelis in der Schrift: „Abwehr des von Herrn Georg Eduard Steitz, ev.-luth. Pfarrer in Frankfurt a. M. auf die katholische Beichtanstalt gemachten Angriffs", Paderborn 1853. Steitz antwortete ausfürlich in einer gründlichen Arbeit: „Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt und kritisch beleuchtet", Frankfurt a. M., Boelcker 1854. In frischer, schneidiger Weise bekämpft er die Einwände des Gegners auf Grund eingehender Studien und gibt zugleich ein klares Bild von dem ganzen Entwickelungsprozess des Beichtinstituts in der römischen Kirche.

Diesen polemischen Schriften schlossen sich bald dogmengeschichtliche Arbeiten über verwandte Fragen an. Um jene Zeit wurde auf dem Bremer Kirchentage die Frage angeregt, ob man nicht die Privatbeichte zur Hebung des kirchlichen Lebens widerherstellen solle. Dies veranlasste Steitz zur Abfassung einer weiteren Schrift, in der er sich gegenüber der neulutherischen Richtung gegen die Widereinfürung dieser Institution aussprach: „Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jarhunderts aus Luthers Schriften und den alten Kirchenordnungen dargestellt", Frankfurt a. M., Boelcker 1854. Hier werden 42 Fragen über dies Institut aus den Urkunden der Reformationszeit in fasslicher Weise beantwortet und dabei ein reiches historisches Material zur Entscheidung für oder wider dargeboten. Von nun an fing Steitz an, „sich im Gebiete der Sakramente ganz ansässig zu machen", wie es in einer Rezension heißt. Er hat die Ergebnisse seiner Studien unter Anderem in mehreren sehr umfangreichen Artikeln der Real-Encyklopädie niedergelegt, unter welchen besonders der Artikel „Sakramente" hervorzuheben ist.

Bei diesen Untersuchungen hatte Steitz die Lehrentwickelung im Abendlande fast ausschließlich im Auge, sodass dabei die eigentümlichen Gedanken der griechischen Theologie nicht zu ihrem Rechte kamen. Da es in Bezug auf die letzteren noch völlig an Vorarbeiten fehlte, unternahm er es, in einer längeren Serie von

fortlaufenden Artikeln in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1864—68) „die Abendmahlslehre der griechischen Kirche" in der Kontinuität ihrer Lehrentwickelung vorzuführen. Diese Abhandlung mit ihren 500 Seiten ist wol die umfangreichste Monographie, die je in einer deutschen theologischen Zeitschrift erschienen ist. Im Gegensatze zu verschiedenen Versuchen, jenen dogmatischen Prozeſs vom konfessionellen Standpunkte darzustellen, schildert er seinen Standpunkt in folgenden Worten (1864, S. 112): „Der Dogmenhistoriker hat die Stellung auszumitteln, welche die einzelnen Kirchenlehren als organische Glieder in dem Ganzen der Entwickelung einnehmen. Seinen eigenen konfessionellen Standpunkt muſs er sich dabei auf das sorgfältigste verhüllen und entrücken. Ob eine geschichtlich gegebene Ansicht mit diesem zusammentrifft oder nicht, darf ihn weder zur Freude noch zur Trauer stimmen; denn die Geschichte soll weder gepriesen noch beklagt, sondern begriffen werden". Das Endergebnis ist, daſs die Anschauung der Griechen sich bis zur Errichtung des lateinischen Kaisertums nicht mit der Transsubstantiation sich deckt, sondern vielmehr den Namen Transformation verdient, und daſs erst durch die Florentiner Unionsverhandlungen die *μετουσίωσις* in der orientalischen Kirche Eingang gewonnen hat — womit die sehr bestechende Behauptung römischer Dogmatiker, als müsse jene Lehre schon vor der Trennung beider Kirchen im Morgenlande bestanden haben, hinfällig wird.

In das Gebiet der Sakramente schlagen weiter ein die Aufsätze über „die Bußdisziplin in der morgenländischen Kirche in den drei ersten Jarhunderten" (Jahrb. für deutsche Theol. 1863, S. 91—184) und über den neutestamentlichen Begriff der Schlüsselgewalt (Studien 1866, S. 435—483). In letzterer Abhandlung macht er auf Anlaſs einer früher (Jahrbücher IX, S. 782) durch ihn angezeigten Schrift von Ahrens: „Das Amt der Schlüssel" einen neuen Angriff des hier vorliegenden Problems der biblischen Theologie. Er spricht sich aus gegen jede Scheidung zwischen der Schlüsselgewalt einer- und der Binde- und Lösegewalt andererseits, wie er sie selbst früher angenommen und erklärt, daſs die Ausdrücke „Binden und Lösen" entsprechend dem rabbinischen Sprachgebrauch die Bedeutung haben: „Entscheiden, was als verboten und erlaubt zu gelten habe", sodaſs die Wendung Matth. 16 nur ein Ausdruck für die gesetzgebende und richtende Gewalt, nicht aber für die Vollmacht der Sündenvergebung sei.

In das Gebiet der Dogmengeschichte gehören ferner seine meisten übrigen Artikel in der Encyklopädie. Die Artikel: Jesuitenorden und Maria, Mutter des Herrn, sind den katholischen Polemikern besonders ein Dorn im Auge gewesen (vgl. deutsch-evangelische Blätter 1883, Heft IV, S. 275: „Eine thatsächliche Berichtigung zu Janssen: An meine Kritiker"). Und doch hatte Steitz gerade den Jesuiten gegenüber seine wissenschaftliche Unbefangenheit bewiesen in einem Aufsatze über „die Bedeutung der mittelalterlichen Formel obligare ad peccatum mortale" (Jarb. für deutsche Theol. 1864, S. 146—164), in dem er nachweist, daſs diese nicht nur bei dem Jesuitenorden gebräuchliche Wendung keineswegs die Verpflichtung zu einer Todsünde bedeuten kann, wie viele angenommen hatten (vgl. auch Supplement-Band XIX S. 671).

Wir schließen weiter an die Beiträge von Steitz zur neutestamentlichen Einleitungs-Wissenschaft. In mehreren Arbeiten ist er für die Echtheit des Johannes-Evangeliums gegen die Tübinger Schule eingetreten, die er zwar nicht durchaus bekämpfte, indem er ihre wesentlichen Verdienste um die Wissenschaft wol zu werten wuſste, an der er aber die Sucht „zu schematisiren und den geschichtlichen Entwickelungsgang nach logischen Kategorieen zu bestimmen" getadelt hat. Zuerst griff er ein in den seit lange schwebenden Streit durch die Abhandlung: „Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paſsahfeier", Studien 1856, S. 721—809, in welcher er die Behauptungen von Weitzel („die christliche Paſsahfeier der drei ersten Jarhunderte"), welcher drei verschiedene Parteien annahm, im wesentlichen zu begründen suchte, an einigen Punkten aber modifizirt hat. Auf eine gegen ihn gerichtete Abhandlung Baurs folgten „einige weitere Bemerkungen über den Paſsahstreit des 2. Jarh.'s" (Studien 1857, S. 747); und auf zwei Aufsätze von Hilgenfeld und eine Replik von Baur die dritte Ab-

handlung in dieser Sache: „Der ästhetische Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche“ (Studien 1859, S. 716—740). Steitz sucht hier den Nachweis zu liefern, dass die Kleinasiaten am 14. Nisan Christi Tod als den Abschluss des Erlösungswerkes durch Beschluss des dem Gedächtnis seiner Leiden gewidmeten Fastens in freudiger Weise gefeiert hätten. Auf dieselbe Frage kam er noch ein letztes Mal zurück in dem Aufsatz: „Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte in der Mitte des 2. Jarhunderts“ (Jahrb. für deutsche Theol. 1861, S. 101—141).

Eine andere Kontroverse, an der sich Steitz beteiligte, betraf das sogenannte Selbstzeugnis des Evangelisten Joh. 19, 35. In der Abhandlung „über den Gebrauch des Pronomens ἐκεῖνος im 4. Evangelium“ (Studien 1859, S. 497—506) tritt er für Weitzel ein, welcher die Identität des Evangelisten und des Augenzeugen für den natürlichen Sinn der Worte erklärt hatte. In einer zweiten Arbeit „der classische und johanneische Gebrauch des ἐκεῖνος“ (Studien 1861, S. 267—319), weist er dann gegen Hilgenfeld und Buttmann eingehender nach, dass Jemand unter gewissen Voraussetzungen sich selbst mit ἐκεῖνος bezeichnen könne. Die johanneische Frage wird auch eingehend behandelt in der Abhandlung: „Des Papias von Hierapolis Auslegung der Reden des Herrn“ (Studien 1868, S. 63—95). Hier sucht Steitz besonders nachzuweisen, dass Papias, wie schon Eusebius annimmt, nicht ein Hörer des Apostels, sondern des Presbyters Johannes gewesen sei, wobei er die von Zahn behauptete Identität beider widerlegt. In dem Aufsatze: „Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostel Johannes in Ephesus“ (Studien 1868, S. 487—524) tritt er für die Zuverlässigkeit dieser von Keim bekämpften Überlieferung ein und stellt der hieraus sich ergebenden Doppelgängerschaft beider Männer eine merkwürdige Parallele aus seiner eigenen Familie zur Seite. Hier macht er übrigens dem Gegner das Zugeständnis, dass er die Frage nach der johanneischen Abkunft des Evangeliums auch jetzt noch für ungelöst halte. Wie wenig Steitz überhaupt geneigt war, in dieser Sache Waffen von zweifelhaftem Werte zu gebrauchen, wie sehr es ihm um eine unbefangene Forschung zu tun war, beweist sein Referat über die von Pitra edirte Clavis Melitonis, „das angebliche Zeugnis des Melito von Sardes für das johanneische Evangelium“ (Studien 1857, S. 584—596), in welchem er die Unechtheit dieser erst im Mittelalter entstandenen Schrift bewiesen hat.

Außerdem war Steitz Mitarbeiter mehrerer Kirchenzeitungen sowie der „allgemeinen deutschen Biographie“, für die er das Leben mehrerer hervorragender Frankfurter Persönlichkeiten geschildert hat.

Schließlich ist noch zu erwänen, dass er auch, abgesehen von der Frankfurter Reformationsgeschichte, manche Verdienste um die Lokalgeschichte der Stadt sich erworben hat. Genaueres darüber gehört nicht in den Rahmen dieser Skizze; hier seien nur hervorgehoben das Lebensbild von Statsrat Steitz, seinem Großoheim, und die Biographie des Geschichtsschreibers Pfarrer Anton Kirchner, womit er diesem väterlichen Freunde seinen Dank für die ihm erwiesene Liebe entrichtet hat.

Einige kürzere Mitteilungen über Steitz finden sich in den Kirchenzeitungen des Jares 1879. **Dr. phil. Dechent.**

Stephan, Martin, Pfarrer der Böhmischen Gemeinde und Prediger an der St. Johanniskirche zu Dresden, die Stephanisten und die Entstehung der Missouri-Synode. Eine bedeutsame und folgenreiche kirchengeschichtliche Bewegung der neueren Zeit knüpft sich an Stephans Namen. Bei dem Dunkel, worein Manches bis heute sich hüllt, bei dem rätselhaften Wesen des Mannes und den durch Parteistellung leicht getrübten Quellen war dem Ref. die gestattete Einsicht in die offiziellen Akten, kirchliche und weltliche, sowie vielfache mündliche Mitteilungen und Urteile von unparteiischen, kompetenten Personen sehr erwünscht.

Martin Stephan, am 13. August 1777 zu Stramberg in Mähren geboren, war der Son armer, aber frommer Eltern, die ursprünglich katholisch waren,

ſpäter jedoch zum ev.-luther. Glauben übertraten. Sein Vater, ein Leinweber, beſtimmte ihn für dasſelbe Handwerk, und ließ ſich ſeine chriſtliche Erziehung ſehr angelegen ſein, daher Martin ſchon frühzeitig mit der Bibel ziemlich bekannt wurde, wärend die von ihm ſtets verehrte Mutter ihn von Kind auf zum Gebet und zur Gottesfurcht anhielt. Da er aber beide Eltern ſchon früh verlor und als arme, verlaſſene Waiſe durch viele Drangſale ſich hindurchkämpfen muſste, ſo war ſeine Bildung nur höchſt dürftig. Daheim vielfach von den Katholiſchen verfolgt, kam er als Leinwebergeſelle im 21. Jare nach Breslau, wo er ſogleich an die daſigen „Erweckten“ ſich anſchloſs, ſchon damals mit einem unbeugſamen Sinn und herrſchſüchtigen Charakter polemiſirend. Im Drange der Neuerweckten, das Heil auch Anderen zu verkündigen und von chriſttichen Menſchenfreunden unterſtützt, trat er 1802 in das Eliſabeth-Gymnaſium daſelbſt, wo er jedoch das Verſäumte nicht gründlich nachholen konnte, und ſtudirte dann von 1804—1809 in Halle und Leipzig. Er hörte nur einige philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen, die gelehrten Studien als „fleiſchliche Wiſſenſchaften“ verwerfend. Seine Hauptſtudien waren die Aſceten, namentlich der pietiſtiſchen Periode. Tüchtige, obſchon einſeitige Kenntniſſe beſaß er in der Kirchengeſchichte. Sein Wiſſen war mehr intenſiv als extenſiv. Kaum hatte St. ausſtudirt, ſo wurde er als Paſtor nach Haber in Böhmen und nach einem Jare 1810 als Pfarrer der ev.-luther. Gemeinde böhmiſcher Exulanten und deutſcher Prediger an St. Johannis nach Dresden berufen. Bei dem Examen, welches meiſt in deutſcher Sprache gehalten werden muſste, berückſichtigte man mehr „ſeine chriſtliche Geſinnung, ſein praktiſches Talent“. Seine Predigten, die er one jegliche Kunſt der Rhetorik, one Feuer und Fluſs der Rede in böhmiſcher Ausſprache mit hohler, ziemlich monotoner Stimme und fehlerhaftem Deutſch hielt, in denen aber der ſtreng lutheriſch bibliſche Geiſt waltete, fanden bei dem Häuflein der Empfänglichen ſogleich großen Beifall, und in Kurzem ſammelte ſich beim deutſchen Gottesdienſt eine zalreiche Zuhörerſchaft um ihn. Nächſtdem ſetzte er die ſchon von ſeinen Vorgängern ungeſtört gehaltenen Erbauungsſtunden in Spenerſcher Weiſe fort. Sonntags Abend hielt er eine „Predigtwiderholung“ oder ließ eine Predigt vorleſen. Außerdem wurden Bibel- und ſogenannte „Sprechſtunden“ gehalten, doch war er gewönlich nur in den letzteren zugegen; in dieſen durfte jedes Mitglied Glaubens- und Gewiſſensfragen ſchriftlich oder mündlich vorlegen, welche der Paſtor meiſt mit großer Umſicht, paſtoraler Weisheit und ſeltener Menſchenkenntnis beantwortete. Dieſe ſogen. „Stunden“ wurden als Konventikel ſehr verdächtigt und nahmen die öffentliche Meinung bald gegen St. ein, wärend ſeine Anhänger dadurch ſich immer feſter an ihn anſchloſſen. Obwol in Sachſen damals noch ein Nachhall der Wittenberger Orthodoxie ſich fand, ſo fehlte doch im allgemeinen der lebendige Odem des Herrn und die Aufklärungsperiode ſtand auch hier in der Blüte. Die einfache, ungeſchminkte Predigt der Bekehrung durch Buße und Glauben war ſelten, bei St. hörte man ſie! Er fürte das Schwert des Geiſtes mit ungelenker, aber mit gewaltiger Hand. Daher erklärt ſich der ungewönliche Erfolg des böhmiſchen „Bußpredigers“. Seine Lehre war nicht die reine, lutheriſche, ſondern die der pietiſtiſchen Richtung Speners, Franckes u. a. Ganz falſch lehrte er aber von der Kirche und dem Predigtamt; die ſichtbare lutheriſche Kirche war ihm die alleinſeligmachende, außer welcher kein Heil, und das Predigtamt ſtellte er als ein Gnadenmittel dar, one welches ein Menſch nicht wol zum Glauben kommen und ſelig werden könne. Das Kirchenregiment gebüre allein dem Paſtor, und unter dem Titel der Amtsauktorität wurde mit der Zeit die furchtbarſte Gewiſſenstyrannei ausgeübt. Unleugbar war aber im Anfang bis in die mittleren zwanziger Jare Stephans Wirken in Dresden durch Predigt und Seelſorge ein vielfach geſegnetes. Noch nicht ſo herrſch- und verdammungsſüchtig, wie ſpäter, war er im Umgange höchſt liebenswürdig und intereſſant; ja mit „zauberiſcher Macht“ wuſste er die Herzen zu gewinnen, nur durfte ſeine Unfehlbarkeit nicht angegriffen werden. Wegen vielfacher, fortdauernder Eingriffe, die er ſich widerrechtlich in fremde Parochialrechte erlaubte, wurden widerholt Beſchwerden gegen ihn eingereicht (ſogar ein falsum bei einem amtlichen Zeugniſſe wurde nach-

gewieſen); doch trotz ſcharfer Zurechtweiſungen ſeitens des Ephorus und des Oberkonſiſtoriums und trotz ſeiner Verſprechungen erweiterten ſich ſeine Übergriffe nur noch mehr. 1821 in einem öffentlichen Blatt als „Irrgeiſt, Schwärmer und Sektenſtifter“ angegriffen, wies St. dieſe Beſchuldigungen in entſchiedener Weiſe und mit Recht zurück, und bald darauf richtete er zu ſeiner Rechtfertigung eine Eingabe an die Behörde, ſowie an die Bewoner Dresdens einen „herzlichen Zuruf“ in zwei Predigten, nebſt einer Vorrede über Schwärmerei und Sektenweſen, Dresden und Leipzig; C. Chr. Dürr 1823. Die Herausgabe eines Jarganges ſeiner Predigten über die Evangelien unter dem Titel: „Der chriſtliche Glaube in Predigten, 2 Theile, Dresden 1825 f.“ wurde „ein ſehr entſchiedener Wendepunkt für St. und ſeine Anhänger“. Es war damals ſeine blühendſte Periode, denn er genoſs eine ungeteilte Achtung und Liebe von über 1000 Perſonen, worunter viel hohe Familien, und in ſeinem Wirkungskreiſe herrſchte reges, chriſtliches Leben; insbeſondere war er für die ſächſiſche Bibelgeſellſchaft ſehr tätig. Für die Menge ſeiner Zuhörer jedoch wurde nun ſein Predigtbuch „gleichſam ein ſymboliſches Buch“, in allen zweifelhaften Fällen und religiöſen Streitigkeiten entſchied man darnach. Ihre unbedingte Hingebung an Stephans Lehre und Perſon nahm immer mehr überhand und wurde zu einer fleiſchlichen Abhängigkeit von der Kreatur, one daſs St., von Natur zum Stolze geneigt, dem geſteuert hätte. Im Gegenteil nahm er eine Art Infallibilität in Anſpruch, und ſein Wort identifizirte er mit dem Worte Gottes. Viele hat er gewiſs gut beraten; aber durch dieſe Menſchenvergötterung und dadurch, daſs er über der Rechtfertigung aus Gnaden durch Chriſti Blut das Dringen auf Heiligung ſehr zurücktreten ließ, hielt er die Seelen vielfach auf in ihrem Chriſtenlaufe. Ein Teil ſeiner Anhänger beſuchte nur ſeine Predigten, Andere auch die „Stunden“. „Die Stephaniſten“ im eigentlichen Sinne aber ſchloſſen ſich aufs engſte an ihn an, hörten ihn ausſchließlich und beteiligten ſich auch an den übelberüchtigten nächtlichen Spaziergängen und Zuſammenkünften in und außerhalb der Stadt. Auf Stephans Veranlaſſung bildeten ſich nämlich geſchloſſene Geſellſchaften, die auch von den Frauen und Töchtern beſucht wurden, und anfänglich in ganz erlaubter Weiſe nur dem Zweck der Erholung dienten. Da St. aber immer erſt um 10 Uhr erſchien, ſo verlängerten ſich dieſe Verſammlungen bis tief in die Nacht hinein. Hieran ſchloſſen ſich bald auch nächtliche, oft bis zum Morgen dauernde Sommerpartieen. Gegen alle freundliche Vorſtellungen über das Unziemliche dieſer nächtlichen Zuſammenkünfte blieb St. völlig taub, und er gab damit ſchweres öffentliches Ärgernis. Die Aufregung in der Stadt gegen St. und ſeinen Anhang ſteigerte ſich immer mehr, ſodaſs ſogar die Polizei ſich widerholt einmiſchen muſste, doch konnten die ihm gemachten Beſchuldigungen der „Muckerei“ nicht nachgewieſen werden. Die Behörde verbot 1835 die nächtlichen Zuſammenkünfte, allein bald wurde dieſes Treiben nur noch kecker fortgeſetzt. Allen, auch den erbittertſten Angriffen und Schmähungen in öffentlichen Blättern gegenüber beobachtete St. jetzt ein völliges Stillſchweigen; er und die Seinen meinten eben „die Schmach Chriſti“ zu tragen. Einer ſeiner treueſten Anhänger aber, Kandidat Pöſchel, eine lautere, fromme, doch ganz von Stephans Geiſt befangene Seele, gab 1833 ein „Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu St. Johannis in Dresden, zugleich als Widerlegung der ihr und ihrem Seelſorger in einigen öffentlichen Blättern gemachten Beſchuldigungen“, Dresden 1833, heraus, worin es u. a. heißt: „Wir bezeugen es . . . vor Gott und aller Welt, daſs wir keine andere Lehre von ihm gehört haben, als die dem geſamten Worte Gottes A. und N. T.'s gemäß iſt. Er verkündigt uns mit klaren und deutlichen Worten den ganzen Rat Gottes zu unſerer Seligkeit, Geſetz und Evangelium und als ein gewiſſenhafter Prediger hält er ſich an den Religionsſchwur; er iſt ein gewiſſenhafter, ehrlicher Mann, er iſt das, wofür er ſich ausgibt, ein altlutheriſcher Prediger“. Als 1832 mehrere der preußiſchen Altlutheraner, mit welchen St. von jeher in näherer Gemeinſchaft geſtanden, wie D. Scheibel, Wehrhan u. a., ſich nach Dresden wendeten, fanden ſie bei ihm nicht die erwartete, herzliche Aufnahme. St. wollte eben Alleinherrſcher ſein. In Sachſen hatte ſich ſein Anhang außerordentlich vermehrt,

beſonders im Muldethal bis ins Altenburgiſche. Die ihm blindergebenen, jungen Geiſtlichen, die er als Kandidaten geleitet hatte, wirkten ganz in Stephans zelotiſch-hierarchiſchem Sinne, wodurch viele bittere Feindſeligkeiten entſtanden. Dabei klagten die Stephaniſten über Verfolgungen, wärend die weltlichen und geiſtlichen Behörden doch die größtmögliche Schonung übten. Sie aber wollten zu Märtyrern werden. Stephans immer frecher werdendes, herausforderndes Treiben zwang endlich zum Einſchreiten. Am 8. November 1837 gelang es der Polizei, eine Anzal Stephaniſten in einem Weinbergshauſe der Hoflößnitz mitten in tiefſter Nacht und am frühen Morgen den Paſtor, der ſich mit ſeiner zweideutigen Begleiterin im Weinberge verſteckt hatte, aufzufinden und polizeilich aufzuheben. Unmittelbar darauf folgte ſeine Suspenſion, welche bis zu ſeiner Abreiſe wärte. Vor dem K. Juſtizamt wurde nun eine Unterſuchung eingeleitet, in welcher der gewandte Mann, auch die Lüge nicht ſcheuend, aus jeder noch ſo begründeten Anſchuldigung ſich herauszureden wuſste. Beſonders gravirend für ihn waren aber zwei Klagſchriften der Böhmiſchen Gemeinde, welche letztere er auf das unverantwortlichſte faſt von Anfang an vernachläſſigt hatte. In jenen wird St. der drei Tatſachen beſchuldigt: des unzüchtigen Lebenswandels, der Veruntreuung von Gemeindegeldern und der vielfachen Vernachläſſigung ſeiner Amtspflichten, weshalb ſchließlich ſeine definitive Amtsenthebung beantragt wird.

Stephan, der ſich ſchon lange mit dem Gedanken an eine Auswanderung aus dem „Babel der Landeskirche“ getragen, und darüber auch ſchon in den zwanziger Jaren, ſowie 1830 mit Prof. Benjamin Kurz in Pennſylvanien verhandelt hatte, gab nun im Frühjar 1838 das Signal des Aufbruchs, auf den ſeine Anhänger ſchon vorbereitet waren. Es wurde ein Beratungskomité niedergeſetzt und eine „Kreditkaſſe“ gegründet, die ſich zuletzt auf ca. 125,000 Thaler belief. Da die Behörde ſein heimliches Entweichen fürchtete, erhielt er nach einem abermaligen ärgerlichen Vorfall vom 15—24. Oktober Hausarreſt. Alles harrte des Ausgangs in der äußerſten Spannung, ein Teil der Stephaniſten war ſchon aufgebrochen, die Anderen warteten angſtvoll des Fürers; da erfolgte auf eine Immediat-Supplik Stephans bei Sr. Maj. dem Könige unter dem 23. Oktober 1838 die Niederſchlagung der beiden gegen ihn anhängigen gerichtlichen Unterſuchungen unter der Bedingung, daſs St. zur Sicherſtellung der Böhmiſchen Gemeinde eine Kaution von 500 Thalern beſtelle. Um Mitternacht zwiſchen dem 27. und 28. Oktober verließ er heimlich und one Abſchied von ſeiner Familie*) die Stadt, um ſich in Bremen mit den Auswanderern zu vereinigen. Dort hatten ſich über 700 Seelen, darunter 6 Geiſtliche, 10 Kandidaten, 4 Lehrer, zuſammengefunden, welche, zum Teil die heiligſten Bande zerreißend, dem Rufe Gottes zu folgen wänten. Auf 5 Schiffen, von denen eines untergegangen iſt, furen ſie nach Nordamerika. Auf der Überfart, in Sturmesgefar feig, hielt ſich St. meiſt in vornehmer Zurückgezogenheit, predigte ſelten, und ließ ſich ſogar — das Biſchofsamt übertragen! Kurz vor St. Louis ließ er die berüchtigte „Unterwerfungsurkunde“ von allen Männern und Frauen der Geſellſchaft unterſchreiben, womit ſie ihm an Eidesſtatt unbedingten Gehorſam in allen kirchlichen und kommunlichen (!) Angelegenheiten angelobten. In St. Louis ſelbſt, wo St. zum großen Nachteil der Auswanderer mehr als zwei Monate ungenutzt verſtreichen ließ, ſchaltete der Biſchof völlig unumſchränkt, ein ſehr koſtbarer Biſchofsornat wird angefertigt, „ein wahres Praſſerleben“ wird im „Hauſe“ des Biſchofs gefürt, in welches zum allgemeinen Ärgernis immer mehr junge Frauenzimmer einverſammelt werden. Endlich muſste man nach Stephans Anordnung 102 Meilen ſüdlich von St. Louis in Perry County, Miſſouri, 4440 Acker Land ankaufen, wo den Leuten ſehr kümmerliche Zeiten und heftige Trübſalsſtürme bevorſtanden.

---

*) Die Ehe mit ſeiner vortrefflichen, frommen Gattin war anfangs nicht eine unglückliche, wurde es aber durch Stephans Verſchuldung. In ſeiner Familie iſt er ein wahrer Tyrann geweſen. Erziehung und Unterricht ſeiner Kinder hatte er in der unverantwortlichſten Weiſe vernachläſſigt.

Am 26. April 1839 reiſte der Biſchof dahin und fur in ſeinem herriſchen Weſen fort; da wurden am Sonntag Rogate den 5. Mai, zunächſt an P. Löber, die erſten Entdeckungen von mehreren Mädchen gemacht, denen „der graue Wollüſtling unter gottloſem Miſsbrauch des h. Namens und Wortes Gottes ſchon auf der Seereiſe Zumutungen gemacht hatte“, und ſpäter eidlich beſtärkt. Am 30. Mai erfolgte die Abſetzung und Exkommunikation des Tiefgefallenen, und zwar wegen der Sünden gegen das 6. Gebot, verſchwenderiſcher Veruntreuung fremden Gutes und falſcher Lehre. Tags darauf wurde er über den Miſſiſſippi nach dem Stat Illinois gebracht. Hier nahm er ſpäter eine Gemeinde in der Grafſchaft Randolph an, woſelbſt er am 21. oder 22. Februar 1846 im 69. Lebensjare geſtorben iſt.

Wahr iſt es, daſs P. Stephan Tauſenden ein Wegweiſer zum Himmel und ein Tröſter und Berater auf dem dornenvollen Wege zum ewigen Leben geweſen iſt. Unter Spott und Hohn der Ungläubigen hat er 20 Jare lang das lutheriſche Bekenntnis mit unerſchrockenem Mute gelehrt und verteidigt. Um ſo ſchrecklicher iſt ſein tiefer Fall! Darum: „Wer ſich läſst dünken, er ſtehe, mag wol zuſehen, daſs er nicht falle!“

Nach Stephans Entfernung kam die größte Beſtürzung über die Ausgewanderten. Mit tiefer Betrübnis erkannte man, wenn auch natürlich nur allmählich, daſs die, welche dem Herrn Chriſto, ſeinem Wort und ſeiner Kirche treu bleiben wollten bis an den Tod, in großer Verblendung ihm untreu geworden waren, daſs man Stephan, wenigſtens im allgemeinen, one Prüfung gefolgt war, daſs man mit ihm Abgötterei getrieben, Stephans Hochmut, Herrſchſucht und Tyrannei dadurch genärt und ſich von ihm zu vielen ſchweren Sünden hatte verleiten laſſen, in dem Wane, Gott einen Dienſt daran zu tun, und daſs man der Welt, ſowie der Kirche des Herrn ein ſchreiendes Ärgernis gegeben. Unter ihnen ſelbſt entſtanden große Zerwürfniſſe. Vielleicht wäre eine allgemeine Verwirrung und Auflöſung der ganzen Gemeinde erfolgt, hätte nicht der gnädige Gott ſich ihrer erbarmt, ſodaſs mit der Zeit geordnete Zuſtände eintraten. Die Kreditkaſſe war erſchöpft und große Armut brach über die Geſellſchaft herein. Die bisherige Kommunwirtſchaft wurde aufgehoben und das angekaufte Land verloſt, ſodaſs Jeder ſeinen eigenen Herd gründen konnte, aber freilich nur unter den größten Anſtrengungen und Mühſeligkeiten. Wie ſtand es aber um den innerlichen Zuſtand der Gemeinde? Da Stephan hierarchiſche, ja papiſtiſche Grundſätze gelehrt hatte, ſo glaubten jetzt Viele, ſie wären gar keine lutheriſche, ja keine chriſtliche Gemeinde mehr. In einer öffentlichen Disputation jedoch, die man im Sommer 1839 zu Altenburg Perry Co. hielt, wurde, vornehmlich von Prof. F. Walther, mit überzeugender Klarheit dargetan, daſs der Herr hier noch ſein Volk, ſeine Kirche habe, da das Wort Gottes, die hl. Sakramente, das Amt der Schlüſſel u. ſ. w. unter ihnen ſei. Von ſehr ſegensreichen Folgen war eine Proteſtationsſchrift, welche 3 Laien, die Herren D. Behſe, Fiſcher und Jäkel ſchon früher an die Prediger gerichtet hatten und worin ſie mit Entſchiedenheit gegen das hierarchiſche Weſen der Geiſtlichkeit ſich ausſprachen. Auch kämpfte Prof. Walther dagegen, Verfürer und Verfürte einander gleichzuſtellen, die Gewiſſen unerträglich zu beſchweren und allerlei Verdächtigungen aufzubringen. Das Vertrauen zu den Paſtoren, welches vielfach gefallen war, wurde wider hergeſtellt und, nachdem ſie ihre eigenen, ſchweren Verſchuldungen hinlänglich bekannt hatten, wurden dieſelben nun von Gemeindewegen ordentlich berufen. So beruhigten und ordneten ſich allmählich die Verhältniſſe und unter dem ernſten Streben nach Warheit gab der Herr Gnade zu einem fröhlichen Aufblühen des kirchlichen Gemeindeweſens. — Die Gemeinde zu St. Louis, welcher Paſtor O. Herm. Walther vorſtand, durfte 3 Jare lang eine engliſche Kirche mit benutzen, bis ſie 1842 ein eigenes Gotteshaus ſich erbaute. Leider ſtarb ihr treuer Seelſorger, der noch am 22. Nov. 1840 einen außerordentlichen Bußtag gehalten und am Weihnachtsfeſt gepredigt hatte, ſchon im Anfang des folgenden Jares; an ſeiner Stelle erwälte die Gemeinde deſſen jüngeren Bruder Ferd. Walther. In Altenburg Perry Co. gründeten einige Kandidaten unter großen Anſtrengungen 1839 ein College

zur Heranbildung junger Leute für das geiſtliche Amt. Dieſe anfangs ganz kleine Anſtalt wurde 1849 der Synode von Miſſouri zum Eigentum übergeben und nach St. Louis *) verlegt, wo Pfarrer F. Walther als ord. Profeſſor der Theologie angeſtellt wurde. Ein praktiſches Seminar, von Pfarrer Löhe in Neuendettelsau in Baiern gegründet, befand ſich ſeit 1846 in Fort Wayne, ſeit 1861 in St. Louis. Ihr Hauptleiter und Lehrer an erſterem Ort war Pfarrer D. Wilh. Sihler **).

Seit dem Jare 1840 wurden die ſächſiſchen Prediger in einen verhängnisvollen Streit mit der Synode von Buffalo oder wie ſie ſich nannte, mit dem „Kirchenminiſterium der aus Preußen ausgewanderten lutheriſchen Kirche“ verwickelt. Paſtor Grabau, der an ihrer Spitze ſtand, ließ nämlich im gedachten Jare einen ſog. „Hirtenbrief“ ausgehen, welchen er den ſächſ. Predigern Keyl, Löber, Gruber und Walther zur Begutachtung überſandte. Mit Schreck und Betrübnis fanden dieſe darin dieſelben irrigen, hierarchiſchen Lehrgrundſätze, welche ſie ſelbſt früher im Stephanismus zu großem Schaden feſtgehalten hatten. Vergebens bemühten ſie ſich, den P. Grabau von ſeiner falſchen Lehre über die Kirche, Predigtamt, Berufung dazu, Amtsgewalt, über das geiſtliche Prieſtertum aller wahren Chriſten, die chriſtliche Freiheit und den Bann zu überzeugen. Mit der Zeit wurde der Streit immer erbitterter, beſonders da die ſächſ. Prediger mehrere durch Grabaus Härte verſcheuchte Gemeinden und ungerecht gebannte Brüder aufgenommen hatten. Grabau, der ſich durchaus zu keiner mündlichen Beſprechung herbeiließ, fing an, die ſächſ. Prediger öffentlich zu verketzern, und 1848 tat die Buffaloer Synode dieſelben förmlich in den Bann. Nach der Anſicht der Miſſourier iſt Grabau ein gottloſer Gewiſſenstyrann mit hierarchiſcher Praxis, wie Stephan, ja wie der römiſche Papſt, und 1857 beſchloſs ihre Synode, den Streit mit dieſem „unbußfertigen und verhärteten Irrlehrer“ ganz abzubrechen.

Um die in mehreren Staten zerſtreuten Lutheraner zu ſammeln, ſie mit der Lehre, den Schätzen und der Geſchichte ihrer Kirche bekannt zu machen, ſie vor falſcher Lehre und den Verſürungen der Sekten zu warnen u. ſ. w., wurde von Prof. Walther ein populäres und erbauliches Blatt „der Lutheraner“ vom 1. Sept. 1844 an herausgegeben. Es hatte, beſonders im Anfang, mit großen Schwierigkeiten und vielen Feinden zu kämpfen, breitete ſich aber immer mehr aus, und hat großen Segen geſtiftet. Vornehmlich durch dieſes Blatt veranlaſst, traten die in den Staten Ohio, Indiana und Illinois lebenden Lutheraner mit den aus Sachſen ausgewanderten, im State Miſſouri wonenden Lutheranern in nähere Gemeinſchaft. Nachdem man bereits 1845 f. zwei Konferenzen zur Vorbereitung einer gemeinſamen Synode gehalten hatte, vereinigten ſich 1847 vom 24. April bis 6. Mai 15 Prediger und 10 Gemeinden in Chigaco zu einer Synode, — der „Deutſchen ev.-luth. Synode von Miſſouri, Ohio und anderen Staaten“, — um „eine durch das Wort Gottes und das reine Bekenntnis der ev.-luth. Kirche gegründete Synodalverfaſſung“ zu beraten und aufzuſtellen. Als „Gründe für die Bildung eines Synodal-Verbandes“ Kap. I. werden angefürt: das Vorbild der apoſtoliſchen Kirche, Erhaltung und Förderung der Einheit des reinen Bekenntniſſes und gemeinſame Abwehr des ſeparatiſtiſchen und ſektireriſchen Unweſens, Schützung und Warung der Rechte und Pflichten der Paſtoren und Gemeinden, Herbeifürung der größtmöglichen Gleichförmigkeit im Kirchenregiment, der Wille des Herrn, daſs ſich die mancherlei Gaben zu gemeinſamem Nutzen erzeigen ſollen, vereinte Ausbreitung des Reiches Gottes und Ermöglichung und Förderung beſonderer kirchlicher Zwecke (Seminar, Agende, Geſangbuch, Konkordienbuch, Schulbücher, Bibelverbreitung, Miſſionsarbeiten innerhalb und außerhalb der Kirche

*) 1861 nach Fort Wayne.

**) Als P. Löhe ſpäter wegen Lehrdifferenzen die Verbindung mit der Miſſouriſynode aufgab und eine eigene Synode im State Jowa gründete, ſo hat bekanntlich Pfarrer Brunn in Steeden im Naſſauiſchen der kirchlichen Not der Glaubensbrüder in Amerika ſich angenommen und ſendet ſeit 1863, wie früher P. Löhe, kirchlich geſinnte chriſtliche Jünglinge hinüber, die dort ihre weitere Ausbildung erhalten.

u. ſ. w.) — Kap. II. Bedingungen, unter welchen der Anſchluſs an die Synode ſtattfinden und die Gemeinſchaft mit derſelben fortdauern kann: 1) das Bekenntnis zu der h. Schrift A. und N. Teſtaments, als dem geſchriebenen Worte Gottes und der einzigen Regel und Richtſchnur des Glaubens und Lebens; 2) Annahme der ſämtlichen ſymboliſchen Bücher der ev.-luth. Kirche; 3) Losſagung von aller Kirchen- und Glaubensmengerei; 4) alleiniger Gebrauch reiner Kirchen- und Schulbücher; 5) ordentlicher (nicht zeitweiliger) Beruf der Prediger und ordentliche Wal der Deputirten durch die Gemeinden; 6) Verſorgung der Kinder der Gemeinden mit chriſtlichem Schulunterricht; 7) alleiniger Gebrauch der deutſchen Sprache in Synodalverſammlungen. Kap. IV. . . . Die Synode iſt in Betreff der Selbſtregierung der einzelnen Gemeinden nur ein beratender Körper. Verbindlichkeit kann ein Synodalbeſchluſs, welcher der einzelnen Gemeinde etwas auferlegt, erſt dann haben, wenn ihn die einzelne Gemeinde durch einen förmlichen Gemeindebeſchluſs freiwillig angenommen hat u. ſ. w. — Am Schluſs der erſten Synodal-Verſammlung wurde P. Ferd. Walther als Präſes, Dr. W. Sihler als Vice-Präſes erwält. Bei der Synodal-Verſammlung 1853 beſchloſs und vollzog man die Teilung der Synode (beſonders wegen ihrer räumlichen Weitläufigkeit) in 4 Diſtrikte, und im folgenden Jare wurde ein „allgemeiner Präſes", der gleichſam das Centrum und der Repräſentant der ganzen Synode ſein ſoll, gewält; die Wal fiel auf P. F. Wyneken, welchem nach ſeiner Amtsniederlegung im Jare 1864 Prof. Walther folgte. — Im Laufe von 35 Jaren (ſchreibt „die Ev.-Luth. Freikirche" vom 1. Oktober 1882) iſt aus dem Senfkörnlein ein mächtiger Baum geworden; denn es iſt eine unleugbare Tatſache, daſs die Miſſiouri-Synode jetzt 700 Paſtoren und wenigſtens ebenſo viele Gemeinden in ſich begreift. Im Jare 1872 entſtand die „ev.-luth. Synodal-Konferenz von Nord-Amerika"; zu dieſer gehören z. B. die Synoden von Minneſota, Miſſouri, die norwegiſche Synode und die Synode von Wisconſin.

Als den größten Segen Gottes betrachten dieſe Synoden den Schatz der reinen lutheriſchen Lehre, für deren Erhaltung, Verteidigung und Ausbreitung ſie mit dem größten Eifer tätig ſind.

Litteratur: M. Ludw. Fiſcher, Katechet zu St. Petri in Leipzig, Das falſche Märtyrerthum oder die Wahrheit in der Sache der Stephanianer, nebſt authent. Beilagen, Leipzig 1839. — (v. Polenz), Die öffentliche Meinung und der Paſtor Stephan; ein Fragment; Dresden und Leipzig 1840 (dieſe mit großer Einſicht, ruhig und würdig abgefaſste Schrift iſt unſtreitig unter allen die wichtigſte zur Beurteilung Stephans). — D. K. Ed. Behſe, Die Stephan'ſche Auswanderung nach Amerika; mit Aktenſtücken; Dresden 1840 (von den zurückgekehrten Auswanderern für das Zuverläſſigſte in Betreff des Geſchichtlichen erklärt). — Erklärung einiger ev.-luth. Geiſtlichen, betr. die vom Hrn. Paſt. Stephan und ſeinen Anhängern veranlaſsten Zerwürfniſſe in der ſächſ. Landeskirche, unterſchrieben von A. G. Rudelbach, Superint. u. Conſiſt.-Rath und 8 andern Geiſtlichen, ſ. Leipz. Allgem. Zeitg. Nr. 273, 1838 (Vorwurf des Donatismus, die Auswanderung ſei Kreuzesflucht u. ſ. w.). — J. F. Köſtering, ev.-luth. Paſt. zu Altenburg und Frohna (in Amerika), Auswanderung der ſächſ. Lutheraner im J. 1838, ihre Niederlaſſung in Perry-Co., Mo u. ſ. w., 2. Aufl., St. Louis, Mo 1867 (geſchichtlich fortgefürt bis 1863). — Die Biographieen der P. P. E. G. W. Keyl (ed. Köſtering ſ. o., St. Louis, Mo. 1882); J. F. Bünger (von Prof. D. Walther, ebendaſ. 1882) und W. Sihler (von ihm ſelber beſchrieben), New-York 1880. — Vgl. auch: Die Ev.-Luth. Freikirche, Zwickau in Sachſen 1882, Nr. 10 ff. **Kummer.**

Stephan I., Papſt (Mai 254 bis Auguſt 257) iſt einer der wenigen unter den früheren römiſchen Biſchöfen, von deren Perſönlichkeit ſich eine einigermaßen lebendige Vorſtellung gewinnen läſst: ein Mann klar, konſequent, ſelbſtbewuſst und rückſichtslos, bedacht auf die Hebung der Stellung der Biſchöfe im allgemeinen und der eigenen Stellung als römiſcher Biſchof insbeſondere. Die erſte Rückſicht beſtimmte ſein Verhalten gegen die Biſchöfe Baſilides von Emerita und Mar-

tialis von Legio und Asturica und deren Gemeinden, vielleicht auch sein Zögern gegenüber Marcianus von Arles (Cypr. ep. 68 p. 744 sq. ed. Vindob.). Die genannten spanischen Bischöfe waren notorisch libellatici, und wurden infolge dessen ihrer Ämter entsetzt. In ordnungsmäßiger Weise wurde dann ein gewisser Sabinus zum Bischof von Emerita gewält. Die Abgesetzten aber appellirten an Stephan und dieser kam auf den einst von Kallistus aufgestellten Grundsatz (Philos. IX, 12, p. 458) zurück, dass der Bischof unabsetzbar sei, und erkannte die Absetzung beider nicht an. Es scheint jedoch nicht, dass er durchzudringen vermochte; die Spanier ersuchten die Afrikaner um ein Gutachten, und diese erklärten sich so entschieden für die Absetzung, dass jene schwerlich ihren Standpunkt verlassen haben werden (Cypr. ep. 67 p. 735 sq.). Wenn schon hier Cyprian von Karthago den Weg Stephans kreuzte, so kam es zum Kampf und Bruch zwischen beiden Männern über die Frage der Ketzertaufe. Indem ich für das Sachliche des Streites auf den Artikel Ketzertaufe Bd. VII, S. 652 ff. (vgl. auch den Art. Cyprian Bd. III, S. 412) verweise, hebe ich hier nur das hervor, was zur Charakteristik Stephans und seiner Ziele dient. Wenn Cyprian in begreiflicher Inkonsequenz zwar die Widertaufe der Ketzer als notwendig forderte (ep. 69 ff. S. 749 ff.), es aber Bischöfen, die anderer Überzeugung waren, nicht verwehren wollte, Häretiker one Taufe in die Gemeinde aufzunehmen (ep. 69, 17, S. 765; ep. 72, 3, S. 777; ep. 73, 26, S. 798), so war Stephan ganz anderer Meinung; er verlangte ausnahmslos Unterlassung der Widertaufe und hob die Kirchengemeinschaft mit denen auf, welche anders handelten (Cypr. ep. 74, 8, S. 805; ep. 75, 6, S. 813; 25, S. 826 f.; Eus. h. e. VII, 5). Sein Grund war, die Ketzertaufe sei eine Neuerung, sie verstoße gegen die Überlieferung der römischen Kirche, diese Überlieferung als die des Petrus und Paulus aber sei Gesetz für alle (ep. 74, 1 f., S. 799 f.; 9, S. 806; ep. 75, 5, S. 813; 17, S. 821; 19, S. 822). Stephan beanspruchte also noch nicht die Stellung eines Oberbischofs über die Gesamtkirche, dessen Entscheidungen überall Gehorsam zu finden haben; aber er, der Nachfolger des Petrus (ep. 75, 17, S. 821), handelte als Vertreter der römischen Tradition und für sie forderte er Gehorsam, one abweichenden Übungen und Vernunft- oder Schriftgründen irgend welches Gewicht dagegen einzuräumen.

Stephan starb am 2. August 257; erst spätere Angaben wissen von einem Martyrium (Lib. pontif.), sind jedoch unglaubwürdig.

Jaffé-Wattenbach, Reg. pont. Rom. p. 20; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 212; Langen, Geschichte der röm. Kirche, S. 313. **Hauck.**

Stephan II., Papst (März 752 bis April 757). Nach dem Tode des Zacharias (15. März 752) wälte das römische Volk einen Presbyter Stephan zu seinem Nachfolger, der jedoch am 4. Tag nach der Wal, noch ehe er inthronisirt war, starb. Infolge dessen pflegt man ihn nicht zu zälen. Zu seinem Nachfolger wurde alsbald ein Diakon Stephan gewält; die Konsekration erfolgte am 26. März 752.

Die Politik Stephans war bedingt durch das Verhältnis Roms zu den Lombarden. Nachdem Gregor III. vergeblich bei Karl Martell Hilfe gegen das Vordringen derselben erbeten hatte (Cod. Carol. ep. 1 sq. bei Jaffé, Bibl. rer. Germ. IV, 14 sq.), war es Zacharias gelungen, nicht nur den Frieden mit den gefärlichen Nachbarn aufrecht zu erhalten, sondern auch die päpstlichen Zwecke ihnen gegenüber zu erreichen, one dass er nötig hatte, fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Sein Tod aber brachte sofort alles ins Schwanken: die Lombarden hielten nun den Augenblick für gekommen, um ihr altes Ziel, die Einverleibung der Reste griechischer Herrschaft in Italien in ihr Reich, zu verwirklichen. Stephan sah sich dadurch unmittelbar bedroht. Schon im dritten Monat nach seiner Ordination war er genötigt, eine Gesandtschaft mit reichen Geschenken an König Aistulf zu senden, um die Aufrechterhaltung des Friedens zu erlangen. Der Gewandtheit der Unterhändler — es waren der Bruder des Papstes, der Diakon

Paulus, der 757 ihm in der päpſtlichen Würde folgte, und der Primicerius Ambroſius — gelang es, Aiſtulf zur Zuſage eines vierzigjärigen Friedens zu beſtimmen. Aber der Vertrag wurde alsbald zerriſſen: der König erhob Anſpruch auf die Herrſchaft in Rom und dem römiſchen Dukat; ſchon im Oktober 752 muſste eine neue Friedensgeſandtſchaft an ihn abgeſandt werden. Stephan wälte als Boten die Äbte zweier auf lombardiſchem Gebiete gelegenen Klöſter, aber Aiſtulf erkannte ſie gar nicht als Geſandte an; er ſchickte ſie in ihre Klöſter zurück, indem er ihnen verbot, ſich nach Rom zu Stephan zu begeben. Nicht mehr erreichte ein kaiſerlicher Beamter, der Silentiar Johannes, welcher eben in Rom eingetroffen war und nun von Stephan an Aiſtulf geſandt wurde. Der Papſt muſste erkennen, daſs er einem zu Allem entſchloſſenen Feinde gegenüberſtehe. Das ganze Verfaren Aiſtulfs, die Äußerungen, die von ihm überliefert werden, athmen eine Erbitterung, welche, nachdem er eben die Zuſage eines langen Friedens gegeben hatte, Erſtaunen erregt. Hatte er Grund, der Treue des Papſtes zu miſstrauen, und war dadurch der Grimm des zornmütigen Königs erregt? Es iſt nicht unmöglich, denn Stephans Politik war in jeder Hinſicht doppelzüngig. Doch wie dem auch ſein mag, ſeine Lage war die übelſte; er hielt Prozeſſionen und Gottesdienſte, um die göttliche Hilfe zu erflehen, er ſandte Boten nach Konſtantinopel mit der Aufforderung, der Kaiſer ſolle ein Heer ſenden, um Rom und Italien „von den wütenden Biſſen der Kinder der Ungerechtigkeit“ zu erretten. Es war eine Bitte, deren Zweckloſigkeit er ſich wol ſelbſt nicht verhehlte.

In dieſer Lage, Frühjar 753, widerholte Stephan den Verſuch, den Gregor III. vergeblich gemacht hatte: er ſuchte Hilfe bei den Franken. Wie hatten ſich doch die Verhältniſſe Roms zum Frankenreich inzwiſchen verändert. In ſtetem Verkehr mit drei Päpſten hatte Bonifatius die Kirche im rechtsrheiniſchen Deutſchland mächtig ausgebreitet, die fränkiſche Kirche aus ihrem tiefen Verfall erhoben. Hatte Karl Martell ihn nur gewären laſſen, ſo waren ſeine Söne auf die kirchlichen Ziele des päpſtlichen Legaten eingegangen; ſchließlich trat der greiſe Erzbiſchof neben Pippin, der auch die Leitung der kirchlichen Dinge in die Hand nahm, in die zweite Linie zurück. Und Pippin war dem päpſtlichen Stule verpflichtet; Zacharias hatte kein Bedenken getragen, mit der geiſtlichen Autorität des Nachfolgers Petri den notwendigen, aber Recht und Treue kränkenden Schritt zu decken, kraft deſſen Pippin die Krone trug.

Ganz anders muſste nun die Bitte des Papſtes um Hilfe aufgenommen werden, als dreizehn Jare vorher. Doch der Papſt war ſeiner Sache nicht ſicher. Im tiefſten Geheimnis ſandte er ſeine erſte Aufforderung an Pippin, ein rückkehrender Pilger war der Überbringer des päpſtlichen Schreibens. Pippin ſchickte ſofort Droctegang, Abt v. Jumièges (Mon. Gemeticense in der Normandie) nach Rom, er ſollte dem Papſte verſichern, der König werde allen ſeinen Willen erfüllen. Stephan antwortete durch einen Brief überſtrömender Dankbarkeit (Cod. Carol. ep. 4); zugleich ſuchte er auch der Bereitwilligkeit der fränkiſchen Großen ſich zu verſichern, er ſparte zu dieſem Zwecke weder die Erinnerung an das jüngſte Gericht noch die Verheißung der Sündenvergebung, irdiſchen Glückes und des ewigen Lebens (ib. ep. 5). Aber ihm genügte der briefliche Verkehr nicht, er wünſchte eine perſönliche Zuſammenkunft mit Pippin, offenbar gingen ſeine Gedanken von Anfang an viel weiter als nur auf augenblickliche Hilfe gegen die Lombarden. Pippin ging auf den Vorſchlag des Papſtes ein: ſein Oheim, Biſchof Chrodegang von Metz und der Dux Autchar erſchienen in Rom, um den Papſt nach dem Frankenreich zu geleiten. Eben war von Konſtantinopel eine Anordnung eingetroffen, die mit der neuen Richtung der päpſtlichen Politik wenig übereinſtimmte: Stephan ſollte ſich perſönlich zu Aiſtulf begeben, um durch gütliche Verhandlungen die Herausgabe Ravennas und der Städte des Exarchats an das Reich zu erlangen. Stephan benützte den Auftrag um freien Durchzug durch das lombardiſche Gebiet zu erreichen. In Pavia traf er im November 753 mit Aiſtulf zuſammen; die Verhandlung über die griechiſche Forderung war reſultatlos, aber der Reiſe nach dem Frankenreich legte der Lombardenkönig kein Hindernis in

den Weg, ſo ſehr er wünſchte, der Papſt möge ſie unterlaſſen. Er ſcheute ſich durch eine Weigerung den Bruch mit Pippin zu provociren und verließ ſich wol auf das gute Verhältnis, das unter Karl Martell und Liutprand zwiſchen Lombarden und Franken beſtanden hatte (Paul. Diac. Hist. Lang. VI, 52 sq.)

Am 15. November 753 brach der Papſt von Pavia auf, er ging über den großen St. Bernhard; in St. Moritz in Wallis begrüßten ihn als Boten des Königs Abt Fulrad von St. Denis, deſſen vornehmſter Ratgeber in kirchlichen Dingen, und der Dux Rothard. Als er ſich Pippins Hoflager, das ſich in dieſem Winter in Diedenhofen befand (Fred. cont. 119), näherte, kam ihm, von ſeinem Vater geſandt, der junge Karl, der ſpätere Kaiſer, entgegen; endlich am 6. Januar 754 trafen Pippin und Stephan bei der königlichen Villa Pontion (Pontico, Pons Hugonis, zwiſchen Vitry und Bar le Duc, Dep. Marne) zuſammen; in Pontion fanden nun die Unterhandlungen zwiſchen Papſt und König ſtatt. Fränkiſche Quellen (Ann. Laur. min. et maj.) laſſen den Papſt im allgemeinen um Hilfe und Schutz gegen Aiſtulf bitten; beſtimmter erzält die vita Steph., er habe die fränkiſche Intervention zu Gunſten des h. Petrus und der respublica Romanorum gefordert; bezog ſich das erſtere auf die Rückgabe des patrimonium Petri, ſo weit es der römiſchen Kirche entzogen war, ſo ging das letztere viel weiter, dabei war an die Herausgabe Ravennas und des Exarchats, aber, wie der Erfolg zeigt, nicht an die Griechen, ſondern an den Papſt gedacht, ſowie an den Verzicht auf die ſeitens Aiſtulfs in Anſpruch genommene Herrſchaft über Rom (vgl. Fred. cont. 119: ut . . tributa et munera, quae contra legis ordinem a Romanis requirebant facere, desisterent und V. Steph. 230 Mign. CXXVIII, 1085/6: (Aistulfus) onerosum tributum hujus Romanae urbis inhabitantibus adhibere innitebatur). Pippin ging auf die Gedanken des Papſtes ein; er leiſtete ihm das eidliche Verſprechen, omnibus mandatis ejus et admonitionibus sese totis nisibus obedire, et ut illi placitum fuerit, exarchatum Ravennae et reipublicae jura seu loca reddere modibus omnibus (V. Steph. 243; vgl. cod. Car. ep. 7, p. 38). Der Papſt bewies ſeine Dankbarkeit, indem er in St. Denis Pippin und ſeine beiden Söne zu Königen und zu Patriciern Roms ſalbte und die Franken unter Bedrohung mit Bann und Interdikt verpflichtete, nie einen König zu wälen, es ſei denn aus Pippins Geſchlecht (vgl. das Fragm. v. 767 bei Bouq., Recueil V, 9). Die Salbung Pippins war die widerholte feierliche Anerkennung ſeines Königtums, die Salbung zum Patricius aber verſteht man ſchwerlich richtig, wenn man den Papſt dadurch Pippin dieſen Titel übertragen läſst: er hat das ſo wenig getan, als er ihn zum König machte, ſondern Pippin nahm den Titel Patricius an und ſprach damit aus, daſs er die Pflicht, Rom und den Papſt zu ſchützen, damit freilich auch die Oberherrſchaft über Rom übernommen habe. Salbte ihn der Papſt zum Patricius, ſo erkannte er ihn von Gottes wegen in ſeiner Stellung an.

Wärend Stephan für den Reſt des Winters in St. Denis ſeinen Sitz nahm, begann Pippin ſein Verſprechen zu löſen durch Abſendung einer Geſandtſchaft an Aiſtulf, die denſelben zu friedlicher Gewärung der römiſchen Forderungen beſtimmen ſollte; ſie blieb reſultatlos (Fred. cont. 119 sq.). Am 1. März 754 fand die gewönliche Frühjarsverſammlung der Franken zu Bernaco (Fred. cont. 120; Brennaco, Ann. Mett. 754, Braisne bei Soiſſons) ſtatt, hier wurde der Bund zwiſchen König und Papſt ratifizirt und zur Ausſürung desſelben der Krieg gegen die Lombarden beſchloſſen. Iſt Einhard (Vit. Kar. 6) zu glauben, ſo kam der Beſchluſs nicht one lebhafte Oppoſition zu Stande: ein Teil der Großen drohte den König zu verlaſſen und nach Hauſe zurückzukehren*).

*) Die Vit. Steph. kennt dieſes Märzfeld zu Braisne nicht, ſie erwänt dagegen eine Verſammlung der Großen zu Cariſiacus (Quierzy bei Laon). Martens S. 33 ff. hat, wie ich glaube, recht, beide Verſammlungen zu identifiziren; dann verdient ſicher die Ortsangabe des fränkiſchen Chroniſten den Vorzug. Auch die Vit. Hadriani 318 kennt eine Zuſammenkunft zu Quierzy und läſst dort eine von Pippin und ſeinen beiden Sönen unterzeichnete

Aiſtulf hatte die Geſandtſchaft Pippins zurückgewieſen. Doch ehe der Krieg ausbrach, machte er noch einen Verſuch, Pippin von Stephan zu trennen. Seit dem Jare 747 lebte in Italien als Mönch Karlmann, Pippins Bruder; er ging im Auftrage Aiſtulfs im Frühjare 754 über die Alpen, um an die Solidarität der fränkiſchen und lombardiſchen Intereſſen, wie ſie Karl Martell und Liutprand anerkannt hatten, zu erinnern. Im April traf er mit ſeinem Bruder in Quierzy zuſammen; aber er kam zu ſpät, um das Geſchehene rückgängig zu machen. Aiſtulf muſste die Feſtigkeit des Bundes ſchon daraus erkennen, daſs Pippin ſeinen Bruder nicht nach Monte Caſſino zurückkehren ließ; ein Kloſter zu Vienne wurde ihm zum Aufenthalte angewieſen, dort iſt er nicht lange darnach geſtorben (Annal. Laur. maj. 755).

Der Biograph Stephans erzält noch von mehreren Botſchaften, die Pippin an Aiſtulf ſandte, um ihn zu friedlichem Nachgeben zu bewegen. Auch Stephan ſelbſt wandte zu dem gleichen Zwecke ſeine pathetiſche Beredſamkeit auf. Aber vergeblich. Für das lombardiſche Reich war die Einverleibung von Rom und Ravenna eine Lebensfrage, hier muſste das Schwert entſcheiden; es entſchied zu Gunſten der Franken. Aiſtulf ſah ſich im Herbſt 754 zum Frieden genötigt; er verſprach Entſchädigung der römiſchen Kirche für das ihr zugefügte Unrecht (Fred. cont. 120), Herausgabe Ravennas und einer Anzal anderer Städte zwiſchen dem Gebirge und dem adriatiſchen Meere (v. Steph. 248). Pippin ſtellte eine Urkunde aus, durch die er die zurückzugebenden Orte an den h. Petrus überließ (Cod. Carol. ep. 6, p. 36: propria vestra voluntate per donationis paginam beati Petri sanctaeque Dei ecclesiae reipublicae civitates et loca restituenda confirmastis; vgl. ep. 7, S. 40. Ich halte die Annahme von Martens, daſs hier an die Unterſchrift des Friedenstraktats zu denken ſei, für gezwungen und unnötig). Als Sieger konnte Stephan nach Rom zurückkehren.

Aber die Siegesfreude dauerte nicht lange. Nicht nur, daſs Aiſtulf ſeine Zuſage nicht hielt und die abgetretenen Städte nicht herausgab (Cod. Car. ep. 6), er zog im Winter 755—756 gegen Rom ſelbſt; ſeit dem 1. Januar 756 ſah ſich der Papſt belagert (ib. ep. 8 sq.). Um den Erfolg des erſten Lombardenkriegs zu erhalten, muſste Pippin einen zweiten Feldzug unternehmen. Auch er war ſiegreich: Aiſtulf, der ſofort die Belagerung Roms aufgehoben hatte, vermochte auch diesmal die Alpenpäſſe nicht zu halten; die Belagerung Pavias beſtimmte ihn zum Frieden. Die nun wirklich abgetretenen Orte und Landſtriche Ravenna, Rimini, Peſaro, Fano, Ceſena, Sinigaglia, Jeſi, Forlimpopoli, Forli, Montefeltri, Acerragio, Mons Lucari, Serra, Marino, Galeata, Urbino, Cagli, Luculi, Gubbio, Comachio, Narni überließ Pippin dem Papſte, dem er darüber eine Schenkungsurkunde ausſtellte. Die Anſprüche, welche die Griechen erhoben, blieben unbeachtet, Pippin ſelbſt aber fürte auf Grund des Patriciats eine Art Oberherrſchaft, Rom und ſein Gebiet galt ſeitdem als Provinz des fränkiſchen Reichs.

Der Tod Aiſtulfs (Dezember 756) befreite Stephan von einer großen Furcht; er ſah noch die Thronbeſteigung des fränkiſchen Schützlings Deſiderius (März 757). Kurz darauf iſt er geſtorben, am 27. April 757 wurde ſein Leichnam in St. Peter beigeſetzt.

Hauptquelle iſt die Vita Stephani II. im liber pontific., daneben kommen in Betracht die im cod. Carol. enthaltenen Briefe des Papſtes und von den fränk. Quellen vornehmlich der Fortſetzer der Chronik Fredegars; Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. rom. p. 271 sq.; Böhmer-Mülbacher, Regesta imperii I, p. 1 sq.; Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom im M.-A. II, S. 304 ff.; Reumont, Geſch. der Stadt Rom II, S. 113 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpſte I, S. 233 ff.; Ölsner, Jahrbb. des fränk. Reichs unter König Pippin, S. 115 ff.; Wattenbach,

---

Schenkungsurkunde ausgeſtellt ſein, die 774 von Karl d. Gr. erneuert wird (ſ. d. Art. Hadrian I., Bd. V, S. 506). Ich halte die Stelle der V. Hadr. für unvereinbar mit den übrigen Nachrichten über das Verhältnis Stephans und Pippins und ſchon deshalb für interpolirt.

Geſchichte des römiſchen Papſtthums, S. 37; Kaufmann, Deutſche Geſchichte II, S. 291 ff.; Sickel, Acta Carol. II, 380 sq.; Ficker, Forſchungen zur Reichsgeſchichte Italiens II, S. 329; Martens, Die röm. Frage unter Pippin und Karl d. Gr. S. 6 ff.; Derſ., Neue Erörterungen zur röm. Frage; v. Sybel, Kl. hiſt. Schriften III, S. 67 ff.; Hirſch, Die Schenkungen Pippins und Karls d. Gr.

Hauck.

Stephan III. wurde am 1. Auguſt 768 zum römiſchen Biſchof gewält (ſ. d. Art. Konſtantinus Bd. VIII, S. 794). Er war in Sicilien geboren, unter Gregor III. kam er nach Rom; hier trat er in das eben gegründete Kloſter des hl. Chryſogonus. Zacharias zog ihn in den päpſtlichen Dienſt und erteilte ihm die Weihe zum Presbyter bei St. Cäcilia; auch Stephan II. und beſonders Paul I. ſtand er nahe. Daraus begreift ſich, daſs die Parteigänger Pauls ihn dem unglücklichen Konſtantin gegenüber erhoben, und daſs ſeine erſte Sorge die völlige Beſeitigung ſeines Vorgängers war; der Sturz desſelben und die grauſame Miſshandlung, die er erfur, genügten ihm nicht; Konſtantin ſollte in aller Form vernichtet werden. Daher richtete Stephan alsbald nach ſeiner Konſekration ein Schreiben an König Pippin und ſeine Söne, um ſie aufzufordern, etliche Biſchöfe, kundig der heiligen Schrift und des kirchlichen Rechts, nach Rom zu ſenden, damit in ihrer Gegenwart auf einer Synode über den Eindringling Konſtantin gerichtet werde. Pippin war nicht mehr am Leben als Stephans Geſandter nach Frankreich kam; er war am 24. Sept. 768 geſtorben. Aber ſeine Söne übten wie er den Patriciat über Rom; ſie erfüllten das Begehren des neuen Papſtes, unter Anweſenheit von zwölf fränkiſchen Biſchöfen, darunter Lull von Mainz, fand am 12.—14. April 769 die beabſichtigte Synode in der Lateranbaſilika ſtatt. Die Entſetzung Konſtantins bildet nicht den wichtigſten Beſchluſs derſelben; bedeutender war, daſs man Anlaſs nahm, Vorſchriften über die Papſtwal zu geben, durch welche frühere Beſtimmungen erneuert, aber auch neue getroffen wurden. Die Erhebung von Laien, die längſt als unrecht galt, wurde widerholt verworfen; eine Neuerung war, daſs die Wal in die Hände des Klerus gelegt (a certis sacerdotibus atque proceribus ecclesiae vel sancto clero ipsa pontificalis electio proveniat), und der Anteil der Laien auf das Recht der Akklamation zu der vollzogenen Wal und der Unterſchrift des Walprotokolls beſchränkt wurde (vgl. Bd. XI, S. 213). Der dritte Gegenſtand, über den die Synode verhandelte, betraf die Bilderverehrung, die im Gegenſatz zu den Griechen beſtätigt wurde. Die Beſchlüſſe des Konzils wurden in St. Peter durch den Scrinarius Leontius dem verſammelten Volke vorgeleſen.

Stephan erſcheint in dem Tumult, der ſeine Erhebung begleitete, wie ein willenloſes Werkzeug in der Hand der Partei, die ihn erhoben hatte. Er verſtand nur die Scenen blutiger Grauſamkeit und tieriſcher Wildheit, die zu verhindern er keinen Verſuch machte, mit frommen Phraſen zu verbrämen. Und auch ſpäter iſt es ihm nicht gelungen, die Verhältniſſe zu beherrſchen, wenn er auch im einzelnen Fall konſequent ſein konnte. So gegen Ravenna. Den Scrinarius Michael, der aus dem Laienſtand ſich auf den Erzſtul Ravennas zu erheben unternahm, hat er nicht anerkannt; durch Mittel, die ſpäter Hildebrand ſo geſchickt zu verwerten wuſste, verdrängte er ihn aus dem Erzbistum und verſchaffte er dem von ihm in Rom geweihten Leo die Anerkennung der Stadt.

Die Schwierigkeit ſeiner Lage beruhte auf dem Verhältnis zu den Lombarden. Chriſtophorus und Sergius (ſ. Bd. VIII, S. 794) hatten Konſtantin mit lombardiſcher Hilfe geſtürzt; ſofort aber zeigte ſich, daſs ihre Intereſſen und die der Lombarden auseinandergingen; die beiden Parteihäupter warfen ſich nun entſchieden auf die den Lombarden feindſelige Seite; ſie wurden zu Wortfürern der Forderungen, die die Kirche gegen jene hatte. Aber klarer als die gewalttätigen Großen erkannte Stephan, daſs die römiſche und die lombardiſche Macht zu ungleich waren, als daſs er einen Bruch hätte wagen können, wenn er Deſiderius nicht mit überlegener Bundesgenoſſenſchaft entgegentreten konnte. Sie konnte er nur bei den Franken finden. Sein bald nach der Lateranſynode an Karl und Karlmann gerichteter Brief (Cod. Carol. ep. 46), ſollte dieſe veranlaſſen, für die noch

keineswegs befriedigten Ansprüche des h. Petrus bei König Desiderius einzutreten. Aber die Verhältnisse lagen nicht so, dass Stephan mit Gewissheit auf die Erfüllung dieser Forderung rechnen konnte. Seit Pippins Tod fehlte die Einheit des Regiments im fränkischen Reich; schon dadurch, mehr noch durch die zwischen Karl und Karlmann bestehende Spannung war eine kräftige äußere Politik gehindert. Als dann der Gedanke einer Familienverbindung zwischen dem Hause Pippins und des lombardischen Königs, d. h. der Gedanke der Rückkehr zur Stellung Karl Martells in den italienischen Dingen, auftauchte, verhehlte sich Stephan nicht, wie gefärlich für ihn diese Wendung der fränkischen Politik war, er tat, was er vermochte, um die Verwirklichung des Heiratsgedankens zu verhindern (Cod. Carol. ep. 47); aber vergeblich, die Ehe zwischen Karl und Desiderata wurde geschlossen. Nun war der Papst vollends genötigt, auf ein gutes Verhältnis zu Desiderius bedacht zu sein. Dieser aber benützte die Gunst der Situation, er forderte den Sturz der Häupter der antilombardischen Partei, indem er zugleich Zusagen hinsichtlich der Befriedigung der römischen Forderungen machte. Christophorus und Sergius griffen zu den Waffen, um sich zu verteidigen; aber sie waren zu schwach zu einem nachhaltigen Widerstand und der Papst ließ sich, vielleicht nicht ungern, nötigen, die Männer ihren Feinden zu opfern, denen er seine Erhöhung verdankte. Sie erlitten dasselbe Schicksal, das sie ein par Jare vorher Konstantin bereitet: sie wurden geblendet. Der Papst aber warte den Schein, indem er unter vielen gottseligen Worten an König Karl und die Königin Bertrada schrieb, wie der höchst verworfene Christophorus und sein grundschlechter Son Sergius Mordanschläge gegen ihn geschmiedet und wie er nur durch den Schutz des seligen Apostels Petrus und seines vortrefflichen Sones des Königs Desiderius, der zufällig anwesend war, denselben entgangen sei (Cod. Carol. ep. 50).

Stephan erlebte noch, dass sich die Lage für Rom wesentlich besserte, indem die Verbindung zwischen Karl und Desiderata sich unerwartet rasch wider löste. Aber die Früchte dieses Wechsels zu ernten war ihm nicht mehr beschieden; er starb bereits am 24. Januar 772.

Biographie im lib. pontif.; ep. 46—50 im cod. Carol. (Jaffé, Bibl. rer. Germ. IV, 155). Zur Lateransynode Mansi, Coll. conc. XII, 685 sq.; Jaffé-Wattenbach S. 285 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. III, S. 433 ff.; Gregorovius II, S. 356 ff.; Reumont, II, S. 121 ff.; Baxmann, I, S. 262 ff.; Wattenbach S. 45.

Hauck.

Stephan IV., 12. Juni 816 bis 24. Januar 817. Am Todestage Leos III. wurde zu seinem Nachfolger der Diakon Stephan gewält. Er entstammte einer vornehmen römischen Familie und war unter Hadrian und Leo am päpstlichen Hofe emporgekommen. Dass er wie seine Vorgänger seine Pilitik auf das Einverständnis mit den Franken gründen wollte, bewies er dadurch, dass er alsbald nach seiner Wal die Römer Ludwig dem Frommen Treue schwören ließ, und dass er schon im August 816 sich auf den Weg machte, um Ludwig diesseits der Alpen aufzusuchen; im Oktober krönte er ihn zu Rheims zum Kaiser. Im November kehrte er nach Italien zurück; im Beginne des nächsten Jares ist er gestorben.

Ob die ihm zugeschriebene Bestimmung über die Papstwal (Gratian, c. 28, Dist. LXIII) ihm angehört, ist zweifelhaft; vgl. Bd. XI, S. 213 und Hinschius, Kirchenrecht, I, S. 231 f.

Biographie im lib. pontif.; Jaffé-Wattenbach S. 316; Baxmann, I, S. 328.

Hauck.

Stephan V., 885—891. Eine Zeit bedeutender Machtentfaltung des Papsttums war der Pontifikat Nikolaus II. Doch schon unter seinen Nachfolgern begann es von der Höhe, die es kurze Zeit eingenommen, wider herabzusinken. Hadrian II. und Johann VIII. suchten zwar die Stellung, die Nikolaus II. errungen hatte, festzuhalten, aber es gelang ihnen nicht, oder nicht überall. Mit ihnen zu vergleichen ist Stephan V. In den Verhandlungen mit Kaiser Basilius und seinem Sone Leo Philsophus über Photius hielt er an dem römischen Standpunkt unverrückt fest; das Urteil Roms fand schließlich auch Anerkennung (vgl.

Bd. XI, S. 661). Der neugegründeten ſlaviſchen Kirche gegenüber waren für ihn ebenfalls die Ziele ſeiner Vorgänger maßgebend, einerſeits ſollte ſie in Verbindung mit Rom erhalten, andererſeits ihr ein möglichſt geringes Maß von Selbſtändigkeit eingeräumt werden. Aber in den abendländiſchen Verhältniſſen war Stephan machtlos; der Verfall des Reiches wirkte unmittelbar auf Papſttum und Kirche ein. Als Stephan im Herbſte 885 gewält und ordinirt wurde, trug die Krone der unfähige Karl der Dicke. Im November 887 ſetzten ihn die deutſchen Fürſten ab. Damit beginnt die Zeit, in der die kleinen Könige gediehen, von denen die Päpſte mehr und mehr abhängig wurden. Noch Stephan hat einen derſelben, Guido von Spoleto, zum Kaiſer gekrönt, 21. Februar 891. Er ſtarb nicht lange darnach, am 14. September 891.

Fragment einer Biographie im lib. pontif.; Fragmente des registr. Steph. herausgegeben von P. Ewald, N. Arch. V, 399; Grabſchrift bei Watterich, Pontif. Roman. vitae I, 83; Jaffé-Wattenbach S. 427; Gregorovius III, S. 227; Reumont II, 218 ff.; Baxmann II, 62 ff.; Wattenbach S. 77. **Hauck.**

Stephan VI., 896—897. Schon Stephan V. hatte das Eingreifen des deutſchen Königs Arnulf in die italieniſchen Händel gewünſcht; herbeigefürt wurde es durch Formoſus. Aber Arnulf muſste, nachdem ſein erſter Zug völlig misglückt war, bei dem zweiten Italien nach kurzem Aufenthalt krank verlaſſen, one die Macht der Parteien wirklich gebrochen zu haben. Als Formoſus kurz nach dem Abzug des von ihm zum Kaiſer gekrönten Arnulf ſtarb (4. April 896), ſo erhob nach der kurzen Epiſode Bonifaz VI. die ſpoletiniſche Faktion einen der Ihren auf den päpſtlichen Thron, Stephan VI., der, obwol von Formoſus zum Biſchof von Anagni ordinirt, doch einer der maßloſeſten Gegner des Formoſus war. Sein kurzes Pontifikat iſt geſchändet durch das beiſpielloſe Gericht über den toten Formoſus (ſ. Bd. IV, S. 593). Das Entſetzen über dieſen Frevel fürte wenige Monate darauf zu einer plötzlichen Erhebung des Volks; in der Kirche fiel die Menge über den Papſt her und ſchleppte ihn in den Kerker; dort fand er den Tod durch Mörderhand.

Watterich I, 35 ff.; Jaffé-Wattenbach S. 439; Gregorovius III, 245; Reumont II, 224; Baxmann II, 70; Wattenbach S. 79; Dümmler, Auxilius u. Vulgarius S. 10 ff. **Hauck.**

Stephan VII., 929—931. Sein Pontifikat fällt in die Zeit, wärend deren Theodora und Marozia in Rom herrſchten. Der Papſt trat neben den herrſchſüchtigen Buhlerinnen ſo völlig in den Hintergrund, daſs über ihn ſo gut wie nichts überliefert iſt.

Watterich I, 33; Jaffé-Wattenbach S. 453; Gregorovius III, 308; Reumont II, 231; Baxmann II, 90. **Hauck.**

Stephan VIII., 939—942, war Papſt, wärend Alberich, Marozias Sou, als Fürſt und Senator der Römer in Rom ſchaltete. So wenig als ſein Vorgänger Leo VII. oder ſein Nachfolger Marin II. bedeutete er etwas neben dem willenskräftigen Alberich, der die Stadt des Papſtes als ſein Eigentum betrachtete. Aber der Mann, der in Rom vor Beſchimpfungen nicht ſicher war, trat den Fremden mit den alten Anſprüchen des Papſttums gegenüber; Frankreich und Burgund bedrohte er mit dem Banne, wenn Ludwig d'Outremer nicht als König anerkannt würde.

Watterich I, 34; Jaffé-Wattenbach 457; Gregorovius III, 342; Reumont II, 233; Baxmann II, 93. **Hauck.**

Stephan IX., 1057—1058. Herzog Gozelo von Lothringen hatte drei Söne: der eine, der des Vaters Namen trug, ſtarb one daſs er in der Welt etwas geleiſtet oder erreicht hätte; dagegen gehören die beiden anderen, Gottfried und Friedrich, zu den bedeutenden Perſönlichkeiten des 11. Jarhunderts. Jedermann kennt die Rolle, die Gottfried der Bärtige als Gegner Heinrichs III. und IV.

gespielt hat; Friedrich war eben Papst Stephan IX. Er ist in Lüttich gebildet, wurde dann an der Lambertskirche daselbst Archidiakon; Leo IX. zog ihn nach Rom (1049), er wurde Kardinaldiakon, Kanzler und Bibliothekar des päpstlichen Stules. Im Jare 1054 sandte ihn Leo neben dem Kardinal Humbert und dem Erzbischof Peter von Amalfi als Gesandten nach Konstantinopel (s. Bd. VIII, S. 580). Als er zurückkehrte, war Leo tot; auch er schied nun von Rom, er wurde Mönch in Monte Cassino (1055). Dort wollte man wissen, dass er sich durch diesen Schritt den Nachstellungen des Kaisers entzogen habe (Leo Ost. bei Watterich I, 189), in Deutschland tadelte man ihn darob (Lamb. ann. 1055: quod factum male plerique interpretabantur. Lambert selbst verteidigt ihn jedoch). Die Verbindung mit der Reformpartei in Rom hörte natürlich nicht auf; nach zwei Jaren trat Friedrich als Abt an die Spitze des reichen Klosters. In demselben Jare (1057) starb Victor II. Friedrich war eben in Rom anwesend und ihn traf nun die Wal der Römer (2. August 1057). Da sie one Einvernehmen mit der Witwe Heinrichs III. geschehen war, so schloss sie eine flagrante Verletzung der kaiserlichen Rechte in sich; sie zeigte zugleich, dass die Reformpartei die Zeit für gekommen achtete, in der die kaiserliche Macht über das Papsttum beseitigt werden könne. Darin liegt die Bedeutung des Pontifikats Stephans IX. Das Papsttum, das nur durch die Unterstützung Kaiser Heinrichs III. aus der tiefsten Erniedrigung erhoben worden war, das in der engsten Verbindung mit dem Kaiser an der Reform der kirchlichen Zustände erfolgreich gearbeitet hatte, löste den Bund mit dem Kaisertum, als unabhängige Macht wollte es neben das letztere treten, um sich bald über dasselbe zu erheben. War dies das Ziel, so konnte man keinen geeigneteren Mann für den päpstlichen Stul finden als den Lothringer Friedrich, hatte doch sein Bruder Herzog Gottfried als der Gemal der Markgräfin Beatrix von Tuscien die vorwiegende Macht in Italien. Doch einen sofortigen Bruch mit dem Kaisertum wollte man nicht provociren; nachdem die Erhebung Stephans geschehen war, wusste man die Anerkennung des deutschen Hofes für den Gewälten zu erlangen (Ann. Altah. 1057).

Die Tätigkeit Stephans richtete sich zunächst auf die Durchfürung des Cölibats der Geistlichen in Rom (Leo Ost. l. c. p. 194); wichtiger für die Zukunft war seine Stellung zu den mailändischen Patarenern (vgl. Bd. XI, S. 288). Indem er ihr revolutionäres Vorgehen nicht nur geschehen ließ, sondern billigte, schloss er den Bund zwischen dem Papsttum und den oberitalienischen Demokraten, der für beide so erfolgreich wurde.

Stephan war ein kranker Mann als er den päpstlichen Thron bestieg; er starb denn auch bereits am 29. März 1058 zu Florenz.

Watterich I, 188 ff.; Jaffé-Wattenbach S. 553 ff.; Gregorovius IV, 96; Reumont II, 351; Baxmann, II, 262; Wattenbach S. 122; Wattendorst, Papst Stephan IX. (Münsterische Beiträge 3. Heft); Hefele, IV, 791; Giesebrecht, Kaisergeschichte III, 1, S. 21. **Hauck.**

Stephan de Bellavilla oder de Borbone, Dominikaner zu Lyon, gestorben 1261. Sein großes Werk: de septem donis Spiritus sancti, von dem sich Handschriften in Frankreich, England und Spanien finden, ist noch ungedruckt; man hat bloß den Teil davon veröffentlicht, der sich auf die Katharer und die Waldenser bezieht (bei D'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus, Bd. I, S. 85 f., und vollständiger bei Quétif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, Bd. I, S. 190 f.). In seiner Jugend hatte Stephan zu Valence gegen die Katharer gepredigt, später ward er Inquisitor und hatte als solcher vielfache Gelegenheit, die Lehren und Gebräuche der in Südfrankreich herrschenden Sekten kennen zu lernen; sein Bericht über dieselben gehört zu den zuverlässigsten Quellen der Ketzergeschichte, obschon es darin nicht an einzelnen Übertreibungen fehlt. Besonders merkwürdig ist, was er von den Lyoner Waldensern sagt; es scheint daraus hervorzugehen, dass einige Lehren der Brüder des freien Geistes bei denselben Eingang gefunden hatten. **C. Schmidt.**

Stephan von Tournay war 1135 zu Orleans geboren, ward Abt des Klosters St. Everte in dieser Stadt, später Abt des St. Genovefaklosters zu Paris und zuletzt Bischof von Tournay, als welcher er 1203 starb. Er klagte über die in der Wissenschaft eingetretene Verwirrung, den Ehrgeiz der Gelehrten, die Sucht, über die Geheimnisse des Glaubens zu disputiren, und wusste dagegen kein anderes Mittel, als das Dazwischentreten der päpstlichen Autorität. Eingeschüchtert durch die geistigen Kämpfe seiner Zeit, wollte er, dass von Rom aus Maßregeln ergriffen würden, um in dem theologischen Unterrichte größere Einförmigkeit einzuführen und der Freiheit der Lehrer Schranken zu setzen. Seine Hauptschrift scheint eine Summa de decretis gewesen zu sein, von der man nur die Vorrede kennt; sonst sind, außer zwei Reden, eine Anzal Briefe von ihm vorhanden, die für die Zeitgeschichte nicht unwichtig sind. Die beste Ausgabe ist die von Molinet, Paris 1679, 8°. **C. Schmidt.**

Stephanus, Diakonus der Christengemeinde zu Jerusalem und erster Märtyrer der kaum gegründeten Kirche. Wir wissen von ihm nichts als das Wenige, was im 6. und 7. Kapitel der Apostelgeschichte zu lesen ist, und man überzeugt sich leicht, dass der dortige Bericht unserer Wissbegierde vieles zu wünschen übrig lässt. Es frägt sich z. B., ob es sich hier um die erste Einrichtung des Diakonats überhaupt handelt und ob wir die Sache so zu verstehen haben, dass die ernannten Sieben für die ganze Gemeinde zu sorgen hatten, wie es doch nach dem ganzen Gange der Erzälung den Anschein hat, oder aber ob nur hellenistische Diakonen genannt werden, also dass vorauszusetzen wäre, es haben daneben auch hebräische gestanden, wie es die aufgefürten, durchaus griechischen Namen vermuten lassen?

Wie dem sei, es zweifelt wol Niemand mehr daran, dass namentlich Stephanus, einer der neuerwälten, ein Hellenist gewesen, obgleich gerade dieser wichtige Umstand in dem vorliegenden Berichte mit keiner Silbe berürt wird. Ebenso müssen wir aus dem weiteren Verlaufe bloß erschließen, dass seine Wirksamkeit sich durchaus nicht auf das Diakonat (Armenpflege, Agapen, *διακονία τῶν τραπεζῶν*) beschränkte, dass er vielmehr wesentlich der Predigt sich befliss und zwar mit Einsicht, Begeisterung, Kraft und Erfolg (*σοφία, πνεῦμα, χάρις, δύναμις*, Apg. 6, 8. 10) in denjenigen Synagogen der Stadt, wo die griechische Sprache der Erbauung diente. Nach allen Seiten hin ist also der vorliegende Bericht ein dürftiger und ungenügender.

Unendlich wichtiger ist nun aber die Tatsache, dass bei Gelegenheit der Predigten des Stephanus zum erstenmale von einer Opposition die Rede ist, wie sie, wenigstens nach der Apostelgeschichte, bis dahin sich nicht kund getan hatte. In den vorhergehenden Kapiteln wird uns nämlich wol erzält, dass man von Obrigkeitswegen den Aposteln verbieten wollte, von Jesu als dem Christ zu reden, aber es wird ausdrücklich hinzugesetzt, dass dieselben beim Volke beliebt und gefeiert waren, nicht bloß wegen ihrer Wundertaten, sondern namentlich auch wegen ihrer Frömmigkeit und pünktlichen religiösen Pflichterfüllung (Apg. 2, 43. 47; 3, 11; 4, 21; 5, 12 ff. u. s. w.). Hier nun auf einmal wird uns gesagt, dass in den Versammlungen, wo Stephanus auftrat, Kontroversen entstanden (*ἀντιστῆναι*, Apg. 6, 10), dass man ihn beschuldigte, Mosen und Gott selbst gelästert zu haben, dass man (also doch wol gewisse theologische Gegner) einerseits das Volk aufwiegelte, andererseits die Klage vor die Behörde brachte, ja, dass man in der leidenschaftlichen Aufregung der Polemik so weit ging, falsche Zeugen gegen ihn aufzustellen, und in der Tat es dahin brachte, dass der fanatisirte Pöbel an dem Angeklagten seine Lynch-Justiz ausübte. Wie ist diese plötzliche Wendung der Dinge zu erklären? Besonders aber, wie haben wir es zu verstehen, wenn ausdrücklich versichert wird (8, 1), dass gerade die Apostel selbst bei diesem improvisirten Ketzergericht nicht behelligt wurden, dem sie doch, als die Häupter der Gemeinde, wenn es gegen diese als solche gegangen wäre, zuerst hätten verfallen müssen? Es hilft nichts, hier von ihrem größeren Mute zu reden, denn dieser konnte die Hand der Verfolger nicht von ihnen abhalten, wenn es auf sie zugleich

abgesehen gewesen wäre. Vielmehr läßt sich aus allen diesen Umständen nur Eines mit Sicherheit schließen, obgleich gerade dieses Eine von dem Berichterstatter nur im Vorbeigehen und wie unbewußt angedeutet, durchaus nicht betont und hervorgehoben wird: Stephanus predigte etwas, was die Apostel vorher nicht gepredigt hatten. Wärend diese verehrt wurden wegen ihrer strengen Beobachtung der jüdischen Asketik, wird Stephanus angeklagt, gegen die Religion der Väter, gegen den Tempel, gegen das Gesetz geredet zu haben. Und, was sehr zu beachten ist, diese Klage wird ganz in derselben Weise formulirt, wie einst gegen Jesus (Apg. 6, 14, vgl. Matth. 26, 61; Mark. 14, 58). Sie heißt zwar ein falsches Zeugnis, aber dies war sie, wie im früheren Falle, nur in dem Sinne, in welchem sie ausgesprochen wurde. Sie war eine falsche, lügnerische, sofern sie bei dem Verklagten aufrürerische, feindselige, revolutionäre Absichten und Anschläge voraussetzte, einen antinomistischen Radikalismus, der ihn ja von vornherein der Gemeinde selbst nicht zu einem Ehren- und Vertrauensamte empfohlen haben würde; allein in einem anderen Sinne kann sie allerdings nicht aus der Luft gegriffen gewesen sein. Was können denn die Worte bedeutet haben, die man von ihm gehört haben wollte, um deren willen man ihn steinigt, und die er nicht ableugnet? „Jesus von Nazareth wird diesen Ort abtun und das Gesetz Mosis ändern!“ Aus Allem scheint doch klar hervorzugehen, dass der Mann tiefer eingedrungen war in den Sinn so manchen Ausspruchs Jesu über den Unterschied von Gesetz und Evangelium, und besonders jenes berühmten Wortes von dem neuen Tempel, der an die Stelle des jetzigen kommen sollte, was die Jünger so gar nicht verstanden hatten (Joh. 2, 19). Kann es zweifelhaft bleiben, dass er sich überzeugt hatte von der Unvereinbarkeit der mosaischen Institutionen, als Grundlage der Kirche und des Gottesreiches betrachtet, mit dem geistigen Gehalte des Evangeliums und seinem Drange nach Freiheit? Einen weiteren Beweis für diese Auffassung finden wir in der Verteidigungsrede, die ihm in den Mund gelegt wird. Auf den ersten Blick scheint sie sehr sonderbar und unzweckmäßig; eben dies zeigt aber, dass sie nicht eine müßige rhetorische Erfindung sein kann. Es muss für ihre vorliegende Fassung eine bestimmte Überlieferung maßgebend gewesen sein. Und genau erwogen, was sind ihre Grundgedanken? Sie will erstens den Zuhörern begreiflich machen, dass Gott sich geoffenbart habe unabhängig von den Formen des Gesetzes und der Synagoge; sodann läßt sie den fortschreitenden Gang der Offenbarung hervortreten, und schließlich endigt sie mit einer unverhüllten Verwerfung der äußerlichen und einstweiligen Form, in welche dieselbe sich unter der Herrschaft des Gesetzes gekleidet hatte. So etwas war in keiner früheren Rede eines Apostels vorgekommen, wenn unser einziger Gewärsmann, der aber hier die natürliche Entwickelung der christlichen Ideeen ganz auf seiner Seite hat, die Geschichte nicht entstellt. Sonst hätte man kürzeren Prozess mit ihnen gemacht, und Gamaliel, das Orakel der Pharisäer, welchen nur ein wunderliches Vorurteil für einen heimlichen Christen halten kann, wäre gewiss der letzte gewesen, der sie gegen die Sadducäer in Schutz genommen hätte, die sie töten wollten gerade wegen ihres festen Anschließens an pharisäische Überzeugungen und Hoffnungen.

Es wird also wol dabei bleiben, dass Stephanus den Märtyrertod litt, weil er öffentlich Überzeugungen aussprach, welche dem religiösen Gefüle der Massen widerstrebten, d. h. antipharisäisch, gesetzwidrig waren. Ein Pharisäer, ein Schüler Gamaliels, spielt eine hervorragende Rolle bei der tumultuarischen Hinrichtung, hat wol auch vorher in den Synagogen schon dem kühnen Neuerer mit Eifer und Nachdruck widersprochen. Noch bezeichnender ist der Umstand, dass dem Stephanus die letzte Ehre nicht etwa von beschnittenen Christen erwiesen wird, natürlich auch nicht von Juden, sondern von „frommen Männern“, ἄνδρες εὐλαβεῖς, 8, 2, vgl. 10, 2, d. h. von unbeschnittenen Besuchern der Synagoge, welche also wol des Stephanus Predigten gehört und durch ihn für das Evangelium gewonnen waren. Dass die Verfolgung eine allgemeine wurde, darf nicht befremden: wenn die Leidenschaft des Volkes einmal erregt ist und Blut geschmeckt hat, sucht sie sich gern mehrere Opfer. Des Pöbels Gunst ist ebenso

leicht verſcherzt als gewonnen, und weiter ſehende Parteimänner konnten mit grauſamer Berechnung das augenblickliche Aufflammen der Volkswut benützen, um das Übel in der Wurzel zu zerſtören.

Wenn alſo die kirchliche Überlieferung in Stephanus den erſten Blutzeugen ehrt, ſo iſt damit ſeinem Verdienſte die volle Anerkennung nicht geworden. Er iſt, ſo weit wir im Stande ſind bei der großen Dürftigkeit der Nachrichten, die wir beſitzen, ein Urteil zu ſprechen, der erſte chriſtliche Prediger geweſen, der mit tieferem Verſtändnis den Gedanken Jeſu zur Geltung brachte und die ſpezifiſche Verſchiedenheit des Judentums und Chriſtentums erkannte und ausſprach; der erſte, welcher der Sache des Evangeliums auch Heiden gewann und nicht erſt nötig hatte, ſich über dieſe Wirkung ſeiner Predigt zu verwundern, kurz ein Vorläufer Pauli, vielleicht, wer weiß es, im tiefſten Grunde derjenige, welcher deſſen Bekehrung vorbereitete. Jedenfalls war die Ausbreitung der Evangeliums außerhalb der Schranken der Synagoge, ſelbſt nach dem Zeugnis der Apoſtelgeſchichte, die unmittelbare Folge ſeines Todes, und nicht das beabſichtigte Werk der älteren Apoſtel.

Da die Kirche ſchon frühe anfing, das Gedächtnis ihrer Märtyrer zu feiern, ſo darf wol angenommen werden, daſs Stephanus nicht vergeſſen wurde, indeſſen läſst ſich über den Urſprung der noch heute beſtehenden Feier ſeines Namens nichts Gewiſſes ermitteln. Griechiſche und lateiniſche Schriftſteller der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts reden von dem Feſte des erſten Märtyrers als von einem längſt beſtehenden. An Auguſtins Biſchofsſitze wurde es erſt um 425 eingefürt (Civit. dei 22, 8). Sehr frühe war dafür der Tag nach dem Weihnachtsfeſte beſtimmt, alſo an einigen Orten der 7. Januar, bald aber allgemein der 26. Dezember. Ob die Wal des Tages mit einer religiöſen Idee zuſammenhing, welche von dem Begriff der Natales martyrum ausging, und den (Märtyrer-) Tod des Chriſten als die rechte Geburt anſah, alſo die erſte derartige Geburt in unmittelbare Nähe zu der des Herrn ſetzte, das muſs dahingeſtellt bleiben. Gewiſs iſt nur, daſs letzterer Gedanke in mannigfacher Wendung, in geiſtreicher und affektirter Weiſe, in den uns erhaltenen Feſtpredigten vorkommt (vgl. die Citate in Rheinwalds Archäologie S. 247). Stephanus erhielt früh den Ehrentitel *πρωτόμαρτυρ*, und dieſer wurde den Chriſten ſo geläufig, daſs er in neuteſtamentlichen Handſchriften Apg. 22, 20 eingefürt erſcheint und daſelbſt in allen von der komplutenſiſchen Ausgabe abhängigen Drucken ſich erhalten hat.

An apokryphiſchen Nachrichten über Stephanus fehlt es natürlich auch nicht, doch ſind ſie nicht von Belang (ſ. die Stellen bei Rheinwald l. c. und in Fabricii Cod. apocr. N. T. T. II. im Index). Von einer bei den Manichäern beliebten Apokalypſe des Stephanus, die ſich warſcheinlich an Apg. 7, 55 anſchloſs, ſ. ebendaſ. I, 965. Die neuere Litteratur über die Bedeutung des Stephanus und die Tendenz ſeiner Rede findet man verzeichnet in meiner Geſchichte des Neuen Teſt. § 33. **Ed. Reuß.**

Stercoraniſten. Die Anſicht, daſs der im heil. Abendmale genoſſene Leib Chriſti ganz nach Art der gewönlichen materiellen Speiſen nicht bloß zerkaut, ſondern auch im menſchlichen Leibe verdaut und endlich wider auf natürlichem Wege, d. h. als Exkrement aus demſelben entfernt werde, dieſe notwendige Konſequenz einer kraſs ſinnlichen oder kapernaitiſchen (vgl. Joh. 6, 52) Vorſtellung vom Weſen des im Sakrament des Altars geſpendet werdenden Leibes des Herrn iſt bereits ziemlich früh aufgeſtellt worden. Sie findet ſich zwar noch nicht bei Origenes, den man hin und wider, aber ganz mit Unrecht und im Widerſpruche mit ſeiner eher zum Spiritualismus hinneigenden Abendmalslehre, wegen einer zu Matth. 15, 17 (Tom. XI, p. 499. C. ed. Delarue) gemachten Bemerkung zum älteſten kirchlichen Vertreter dieſer Auffaſſung hat machen wollen (ſ. gegen dieſe Meinung Tournely, Cursus theologicus, Tom. III, p. 345), auch wol nicht bei Rhabanus Maurus, der ebenfalls wegen einer etwas zweideutigen Erklärung jener Stelle Matth. 15, 17 das Schickſal hatte, durch Miſsverſtändnis oder böswillige Konſequenzmacherei zum Stercoraniſten geſtempelt zu werden, ſondern zu-

verläſſig erſt bei gewiſſen, mit Rhaban allerdings gleichzeitigen oder ſchon etwas älteren Irrlehrern, gegen welche Paſchaſius Radbertus ſich in heftig tadelnder Weiſe äußerte. In ſeiner Schrift De corp. et sang. Domini, cap. 20 ſagt derſelbe nämlich von der Anſicht gewiſſer apokryphiſcher Schriften (womit er u. A. vielleicht ein untergeſchobenes Schreiben des Clemens von Rom an Jakobus, mitgeteilt von Blondel Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes p. 61, meint, einleitet): „Frivolum est ergo, — in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi“. Den Namen Stercoranistae gebraucht er aber noch nicht zur Bezeichnung dieſer ſeiner Gegner, ſo wenig als ſich derſelbe in dem ungefär gleichzeitigen Streit des Amalarius von Metz und eines gewiſſen Guntradus über die Erlaubtheit des Ausſpeiens bald nach Empfang des Sakraments von einer der beiden Parteien angewandt findet (ſ. Amalarius Epist. VI, bei Dachery Spicileg. Tom. III, p. 331). Erſt der Verf. der von Pez (Thesaur. anecdot. noviss. I, 144) edirten Schrift De corp. et sanguine Domini — nach der gewönlichen Annahme Gerbert v. Rheims, nach Mabillon Heriger v. Laubes — polemiſirt ausdrücklich gegen ſtercoraniſtiſche Irrlehre, als deren Vertreter außer Rhabanus (ſ. o.) ihm beſonders Heribald von Auxerre gilt. Sodann bedient Kardinal Humbert in ſeiner 1054 gegen den Studitenmönch Nicetas Pectoratus gerichteten Streitſchrift zu Gunſten des Azymitismus und der übrigen unterſcheidenden Lehrgrundſätze der lat. Kirche ſich desſelben Schimpfworts, indem er ſeinen Gegner einen „Stercoranistam perfidum“ nennt (ſ. Humb. resp. contra Nicet., bei Canis. Lectt. antt. Tom. III, p. 1, pag. 319, ed. Basnage). Von da an wurde der Ausdruck öfter teils mit Recht, teils mit Unrecht zur Bezeichnung einer kraſs-ſinnlichen Vorſtellung vom heil. Abendmale gebraucht, z. B. im M.-A. von dem Scholaſtikus Algerus zu Lüttich um 1130, der in ſeiner Schrift de Sacramentis corp. et sang. Domini, c. 1 (ſ. Biblioth. Max. Tom. XXI, p. 251 sq.) ſagt: „Ex hac ipsa visibili et corporali comestione nascitur haeresis foedissima Stercoranistarum“; in der Reformationszeit auch hin und wider bei reformirten Beſtreitern der lutheriſchen Abendmalslehre, insbeſondere in der ſtreng realiſtiſchen Faſſung, welche dieſelbe bei Brenz und anderen württembergiſchen Theologen gefunden hatte. Vgl. überhaupt Chr. Matth. Pfaff. De Stercoranistis medii aevi, tam latinis, quam graecis, Tub. 1750, 4° (wo übrigens ſowol Humberts frühere Anwendung des Ausdrucks Stercoranistae als deſſen Vorkommen bei Algerus überſehen iſt); Schröckh, Kirchengeſch., Bd. 23, S. 492—499; Bach, Dogmengeſch. des M.-A., I, 185 f.; K. Werner, Gerbert v. Aurillac ꝛc., Wien 1878, S. 163 ff. **Zöckler.**

Sterne, Sternkunde, Sterndeutung, Sterndienſt. Die Sterne werden in der Bibel oft genannt, meiſtens aber, one daſs mehr über ſie ausgeſagt würde, als was jeder Menſch ſieht und ſagen kann. An die häufige Erwänung ihrer unzälbaren Menge (Gen. 15, 5; 22, 17; Ex. 32, 13; Deut. 1, 10; 10, 22; 28, 62; Jer. 33, 22; Neh. 3, 16; Neh. 9, 23; Gebet Aſarjas V. 12; Hebr. 11, 12), die ihres hellen Glanzes (Dan. 12, 3), ihrer Herrlichkeit (Weish. 7, 29), ihrer Höhe über der Erde (Jeſ. 14, 13; Ob. 4; Hiob 22, 12) mag hier nur im Vorbeigehen erinnert werden. Keine Beſprechung verlangt auch der Traum Joſephs, in welchem Sonne, Mond und Sterne ſich vor ihm neigen (Gen. 37, 9), ſowie die Bileam-Weisſagung von dem aus Jakob aufſtralenden Stern (Num. 24, 17), da dies ein dem einfachſten Sinn ſofort verſtändliches Bild für einen großen Fürſten iſt.

Von eigentlicher, wiſſenſchaftlicher Sternkunde finden wir in der Bibel und inſonderheit im Alten Teſt. keine Spur, wenn auch Weish. 7, 19 dem Salomo Kenntnis des Jareslaufes und des wärend desſelben wechſelnden Standes der Sterne zugeſchrieben wird. Daſs der Jareslauf des Fixſternhimmels von den alten Hebräern nicht nur gelegentlich wargenommen, ſondern gefliſſentlich beobachtet worden iſt, kann aber trotzdem nicht zweifelhaft ſein. Denn die ſog. poetiſchen Auf- und Untergänge *) ausgezeichneter Sterne oder Sterngruppen iſt

*) Nämlich der in der Nähe des Äquators und der Ekliptik ſtehenden Geſtirne, welche,

gewiſs auch für ſie das vornehmſte Mittel geweſen, um die Widerkehr beſtimmter wichtiger Zeitpunkte des beim Ackerbau maßgebenden Sonnenjares zu beſtimmen. Daſs ſie auch den wechſelvollen Lauf der Planeten bemerkt haben, iſt nicht minder unzweifelhaft, wenn es auch in der Bibel keinerlei Bemerkung darüber gibt. Nur eine Erwänung der Kometen darf man Judä 13 finden, wo die Irrlehrer *ἀστέρες πλανῆται* genannt werden.

Mehrere Sterne bez. Sternbilder werden in der Bibel mit Eigennamen genannt. So zunächſt zwei Planeten, nämlich der Morgenſtern, d. i. die Venus, und der Kewan, d. i. der Saturn. Über dieſen ſ. den Art. „Saturn" Bd. XIII, S. 405) und unten auf Seite 694; über jene iſt hier folgendes anzuführen. Wenn der Prophet die Schatten im Totenreich den gefallenen Kaldäerkönig bei ſeinem Eintreten zu ihnen anreden läſst: „Wie biſt du vom Himmel gefallen, du הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר", d. i. Helel, Son des Morgenrots (Jeſ. 14, 12), ſo läſst er ihn damit one Zweifel dem Morgenſtern vergleichen, deſſen Name alſo הילל geweſen iſt. Das Wort muſs von הלל „glänzen" abgeleitet werden und iſt vielleicht nach Analogie von הֵידָד mit Ewald und Hitzig הֵילֵל zu punktiren. Änlich wie hier der Kaldäerkönig, wird Sir. 50, 6 der Hoheprieſter Simon mit einem *ἀστὴρ ἑωθινός* verglichen, wobei ebenfalls an die Venus gedacht iſt. Dieſelbe wird ferner 2 Petr. 1, 19 als Verkünder des anbrechenden Morgens erwänt mit dem bei den griechiſchen Schriftſtellern üblichen Namen *φωσφόρος*. Änlich nennt ſich Chriſtus Off. 22, 16, *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*, und Off. 2, 28 verheißt er dem, welcher überwindet, *τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν*, d. i. den Glanz des Morgenſternes, als Siegespreis.

Von den Fixſternen oder Sternbildern *) wird am häufigſten der כְּסִיל „Tor, Gottloſe" erwänt. Mit Recht ſieht man faſt allgemein in dem כסיל den Namen

---

ſo lange die Sonne im ſelben Meridiane oder in deſſen Nachbarſchaft ſteht, nicht geſehen werden können, weil ſie dann nur gleichzeitig mit jener oder nur ſo lange die Helligkeit der Morgen- und Abenddämmerung das Sternenlicht völlig überſtralt, über dem Horizonte ſtehen. Hat die Sonne ſich ſo weit von dem Längengrade eines Sternes nach Oſten entfernt, daſs derſelbe bei ſeinem Aufgang vor der Sonne wenigſtens einen Augenblick wargenommen werden kann, ehe die Morgenröte ſein Licht verſchlingt, ſo iſt das ſein heliakiſcher oder Früh-Aufgang, demſelben enſpricht der der Zeit ſeiner Unſichtbarkeit in gleicher Weiſe vorausgehende hel. oder Spät-Untergang an dem Tage, wo man den Stern zum letztenmal beim Verlöſchen des Abendrots gerade im Moment des Untergehens ſieht. Dagegen iſt der akronychiſche oder Spät-Aufgang der letzte ſichtbare Aufgang wärend der Abenddämmerung (indem am folgenden Tag der Stern, wenn dieſelbe erliſcht, ſchon ſeit ein par Minuten über dem öſtlichen Horizont ſteht), und der kosmiſche oder Früh-Untergang, der erſte ſichtbare Untergang wärend der Morgendämmerung. Vergl. Ideler, Handb. der math. und techn. Chronol., I, S. 50 ff., II, 581 ff. „Poetiſche" werden dieſe, im Unterſchied von den täglichen als järliche zu bezeichnenden, Auf- und Untergänge der Sterne wegen der häufigen Erwänung bei griech. und lat. Dichtern genannt.

*) Hier ſind die Stellen mit Anfürung der Widergabe jedes Sternnamens in den alten Überſetzungen:

	Hebr.	LXX.	Targ.	Pesch.	Vulg.
Am. 5, 8	כימה	fehlt	כימא	כימא	Arcturus
	כסיל		כסילא	עיותא	Orion
Jeſ. 13, 10	כסיליהם	*Ὠρίων*	נפיליהון	חילותהון	splendor earum
Hiob 9, 9	עש	*Ἔσπερος*	עש	עיותא	Arcturus
	כסיל	*Ἀρκτοῦρος*	נפלא	גנברא	Orion
	כימה	*Πλειάς*	כימא	כימא [אדרוני	Hyades
	חדרי תמן	*ταμεῖα Νότου*	שטרי מזליא בסתר דרומא	אחדר על תימנא	interiora Austri
Hiob 38, 31	כימה	*Πλειάς*	כימתא	כימא	Plejades
	כסיל	*Ὠρίων*	נפלא	גנברא	Arcturus
Hiob 38, 32	מזרות	*Μαζουρώθ*	שטרי מזליא	עגלתא	Lucifer
	עיש	*Ἔσπερος*	זגתא	עיותא	Vesper

Die LXX haben Hiob 9, 9 die Namen in der Folge: *Πλ. Ἔσπ. Ἀρκτ.*, die Pesch. hat ſie in dieſer: כימא, עיותא, גנברא.

des Orion, in welchem Sternbild die Israeliten demnach wie andere Völker eine Männergestalt gesehen haben und zwar die eines mit Banden (מוֹשְׁכוֹת, φραγμός, אַשְׁלֵי *) an den Himmel gefesselten törichten, d. i. gottlosen Riesen **). Für die an sich wahrscheinliche Annahme, dass כסיל der Orion sei, zeugen die alten Übersetzungen entschieden genug, wenngleich die LXX durch ihr einmaliges Ἄρκτ., desgleichen die Pesch. durch das עיותא Am. 5, 8 ***), ein gelindes Schwanken ihrer Tradition zu verraten scheinen. Die Orione, Jes. 13, 10, sind die großen Sternbilder, deren glänzendstes der Orion ist.

Mit כְּסִיל ist dreimal die כִּימָה gepart. Man hält dieses Wort meist nach LXX für den Namen der Plejaden und deutet denselben nach dem arab. kaume als „Haufe", schöner ist die Deutung, welche das Assyr. ungesucht darbietet, indem es das genau entsprechende Wort kimtu bez. kîmtu „Familie" besitzt. Auch die Erwänung von מְעַדְּנוֹת (δεσμός, שירי) †), der כימה, welche Hiob nicht lösen könne (Hiob 38, 31), passt wol zu den Plejaden, deren gedrängte Stellung man sich durch ein zusammenhaltendes Band bewirkt gedacht haben wird. Dabei an die orientalischen Dichtern geläufige Vergleichung der Plejaden mit einem Strauß oder Juwelenband zu denken ist nicht gerade nötig. — Trotzdem ist כימה wahrscheinlich nicht die Pleias, sondern der Sirius im Sternbild des großen Hundes, welchen man sich wol von dem Riesen an einer Kette gefürt dachte. Diese Ansicht hat zuerst Stern aufgestellt ††). Er geht davon aus, dass die vier Sternbilder, welche Hiob 9, 9 mit Auslassung von מזרות in der gleichen nur umgekehrten Reihenfolge wie Hiob 38, 31. 32 aufgefürt werden, auch in derselben am Himmel aufzusuchen seien, und dass an diesen Stellen nach dem Zusammenhange die Nennung nur solcher Gestirne erwartet werden dürfe, welche meteorologisch bedeutsam seien. Da nun כסיל sicher der Orion sei, lasse die ganze Reihe sich nicht wol anders verstehen als so, dass die übrigen Namen den Sirius, dann die Hyaden und Plejaden bezeichnen. Hoffmann will unter מעדנות, das sonst im Alten Test. „Annehmlichkeiten, Leckerbissen" bedeutet und von ihm mit „Labungen" übersetzt wird, die Nilschwellen verstehen, die der Frühaufgang des Sirius den Ägyptern verkündigte. Demgemäß sollen sogar die Wasser des Meeres von deren Ausgießen über die Oberfläche der Erde Amos 5, 8 redet, die des übertretenden Nil sein. Abgesehen von diesen allzukünen Kombinationen empfiehlt sich die Deutung der כימה als Sirius bez. Hund (trotz dem Mangel einer entsprechenden Etymologie) sehr, weniger wegen jener Gründe †††) Sterns, als des-

---

*) So Targ.; Pesch.: „oder hast du den Pfad des Riesen geschaut?"

**) Erst in nachchristlicher Zeit findet sich die Vorstellung, dass es Nimrod sei. Vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 701.

***) Hiob 15, 27 übersetzt der Syrer ועבד כימא לעל מן עיותא, indem er für פימה gelesen hat כימה und כסיל für כסל. Er hat also auch hier כסיל mit עיותא übersetzt. Den hebr. Text emendirt G. Hoffmann (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., 1883, S. 107) ganz ebenso und erklärt „er tut den Sirius zum Orion, d. i. er geberdet sich wie beide Sternriesen zugleich".

†) Pesch.: אחד אנת באפי כימא. — Die Bedeutung „Fesseln" des hebr. Wortes sichert das talmudische מעדנין ausreichend.

††) Prof. M. A. Stern, Die Sternbilder in Hiob 38 V. 31 u. 32, in Geigers jüd. Zeitschrift für Wissensch. u. Leben III (1864—1865), S. 258—276. Vgl. Th. Nöldeke, Artikel „Orion" in Schenkels Bibellexikon; Eb. Schrader, Art. „Sterne" ebenda; G. Hoffmann, Versuche zu Amos, in der Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. III (1883) S. 107—110, 279.

†††) Dass die Sterne am Himmel stehn, wie sie Hiob 38, 31. 32 und umgekehrt Hiob 9, 9 auf einander folgen, darf man nur leise vermuten, denn wenn der Verfasser, als er 9, 9 schrieb, ausdrücklich die Reihenfolge am Himmel vor Augen gehabt hätte, so könnte מזרות zwischen עיש und כסיל nicht fehlen. Noch weniger kann daraus, dass vor und hinter Hiob 38, 31. 32 Regen und Gewölk erwänt werden, geschlossen werden, dass nur meteorologisch bedeutsame Gestirne hier genannt sein könnten. Es ist ganz einfach von den Dingen, die man am Himmel sieht, und den für dieselben geltenden Gesetzen die Rede, unter diese fallen und zu jenen gehören aber alle Gestirne.

halb, weil die Plejaden, das andere merkwürdige Nachbargeſtirn des Orion, wahrſcheinlich mit עִישׁ gemeint ſind.

Mit עִישׁ, Hiob 38, 32, iſt one Zweifel identiſch das von den LXX und dem Syrer ebenſo überſetzte עִישׁ 9, 9. Beide ſind vielleicht (nach dem ſyr. ʿijûthâ) ʿijûš zu leſen. Das Ἕσπερος der LXX iſt jedenfalls eine wertloſe Verlegenheitsüberſetzung, und das targumiſche זַגְתָּא „Glucke", was nur das Plejadengeſtirn ſein kann, neben dem עיותא der Peſch. das einzige alte Zeugnis für die Bedeutung. Leider ſchwanken die Angaben darüber, ob das ſyriſche Wort Plejaden oder Hyaden bedeute. Ebenſo wurde nach dem Talmud (Berachot 58b) das Wort יותה, womit R. Jehuda עִישׁ erklärt hatte, von den einen für den Kopf des Rindes = Hyaden, von den anderen für den Schwanz des Widders = Plejaden gehalten (ſo iſt die Talmudſtelle ſicher zu verſtehen). Größere Wahrſcheinlichkeit hat die Anſicht, daſs יותא und עיותא urſprünglich die Plejaden bezeichnet habe, die Unſicherheit der Tradition mag durch den Anklang an ὑάδες hervorgerufen ſein, wovon man jene Wörter auch geradezu (gewiſs mit Unrecht) hat ableiten wollen. Dafür daſs עִישׁ die Plejaden bedeute, ſpricht auch der Zuſatz עַל בָּנֶיהָ, „auf (ſamt) ihren Kindern (Jungen)" was kaum für irgend ein anderes Sternbild paſst. Die Etymologie iſt unſicher, vielleicht kommt das Wort von עוּשׁ „ſich verſammeln" (?) Joel 4, 11. Jedenfalls aufzugeben iſt die Kombination mit arab. naʿš, die ſchon des Ziſchlautes wegen unmöglich iſt, und damit die Erklärung von עִישׁ oder עִישׁ für den großen Bären. Sicher falſch iſt auch die wol auf Miſsverſtändnis ſeitens der Araber beruhende Beziehung von עיותא auf die Kapella. Vgl. Geſen. Theſ. S. 895.

Noch weniger Sicheres iſt über die חַדְרֵי תֵמָן „die Kammern des Südens" auszumachen, nämlich nicht einmal ob ein beſtimmtes Sternbild damit gemeint ſei, und nicht vielleicht die ſüdlichſten Teile des Himmels, deren Sternbilder nur zum Teil oder gar nicht über den Horizont des Dichters des Hiob aufſteigen (ſo Dillmann). Sterns Linie fürt auf die Argo mit dem Kanopus. Hoffmann überſetzt „Kammern der Zwillinge", aber תמן iſt doch zu verſchieden von תאומים, nirgends werden ferner den Zwillingen Kammern zugeſchrieben, und dieſe müſsten nach der (von Hoffmann angenommenen) Konſtruktion Sterns vor עִישׁ ſtehen.

Endlich מַזָּרוֹת iſt nach der Stellung zwiſchen zwei Sternbildern ſicher auch eines und weil von ſeiner Herausfürung zur beſtimmten Zeit die Rede iſt, wol ein meteorologiſch wichtiges. Ein ſolches ſind die Hyaden, deren kosmiſcher Untergang im November die Regenzeit eröffnete, und die deshalb wol die „Sprüherinnen" (מַזָּרוֹת bez. מְזָרוֹת von זרה) genannt werden mochten. Beweiſen läſst ſich dieſe Erklärung freilich nicht. Nach LXX und Targ. ſind die מזרות dasſelbe wie die מזלות, welche nach 2 Kön. 23, 5 mit Sonne, Mond und dem übrigen Heere des Himmels angebetet worden ſind. Das targum. מזליא bedeutet „Planeten" und „Tierkreisbilder" (genauer שטרי מזליא, d. i. „Bezirke der Planeten"). Die Erwänung der Planeten paſst nun 2 Kön. 23, 5 (wo auch die Peſch. מוזלתא hat) ſehr gut, nicht ganz ſo gut aber Hiob 38, 32, und da hier der Syrer ein anderes Wort hat als dort, und da das *Μαζουρώθ* der LXX wenigſtens dafür ſpricht, daſs es wirklich ein ſolches Wort mit ר gegeben hat, ſo werden מזרות und מזלות für verſchiedene Sterne zu halten ſein. Dafür aber, daſs jenes die Hyaden bezeichnet, kann auch das עגלתא der Peſch. geltend gemacht werden, denn da im Talmud עגל ein Name für das Sternbild des Stieres iſt, ſo dürfte jenes Wort der Peſchita wol auch eher als „Kalb" denn als „Wagen" zu leſen ſein (vielleicht iſt das Fem. erſt durch Abſchreiber ſtatt des Mask. עגלא geſetzt). Die Hyaden bilden aber bekanntlich den Kopf des Stiers.

Nach dieſen Erwägungen gilt es uns als warſcheinlich, daſs die vier Hiob 38 genannten Sternbilder Sirius, Orion, Hyaden und Plejaden ſind, welche wirklich in der Reihenfolge, in der ſie der Dichter nennt, am Himmel ſtehen.

Ob eine Erwänung des Sternbildes des Walfiſches oder des Drachen Hiob

verläßig erst bei gewissen, mit Ratbert allerdings gleichzeitigen oder schon etwas älteren Irrlehrern, gegen welche Paschasius Radbertus sich in heftig tadelnder Weise äußerte. In seiner Schrift De corp. et sang. Domini, cap. 20 sagt derselbe nämlich von der Ansicht gewisser unehrerbietiger Schriften (womit er u. A. vielleicht ein untergeschobenes Schreiben des Clemens von Rom an Jakobus, mitgeteilt von Blondel Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes p. 61, meint, einleitet): „Frivolum est ergo, — in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi". Den Namen Stercoranistae gebraucht er aber noch nicht zur Bezeichnung dieser seiner Gegner, so wenig als sich derselbe in dem ungefähr gleichzeitigen Streit des Amalarius von Metz und eines gewissen Guntrad über die Schicklichkeit des Ausspeiens bald nach Empfang des Sakraments von einer der beiden Parteien angewandt findet (s. Amalarius Epist. VI, bei Dachery Spicileg. Tom. III, p. 331). Erst der Verf. der von Pez (Thesaur. anecdot. noviss. I, 144) edierten Schrift De corp. et sanguine Domini — nach der gewöhnlichen Annahme Gerbert v. Rheims, nach Mabillon Heriger v. Laubes — polemisiert ausdrücklich gegen stercoranistische Irrlehre, als deren Vertreter außer Ratbertus (s. o.) ihm besonders Hrabanus von Mainz gilt. Sodann bedient Kardinal Humbert in seiner 1054 gegen den Studitenmönch Nicetas Pectoratus gerichteten Streitschrift zu Gunsten des Azymitismus und der übrigen unterscheidenden Lehrgrundsätze der lat. Kirche sich desselben Schimpfwortes, indem er seinen Gegner einen „Stercoranistam perfidum" nennt (s. Humb. resp. contra Nicet., bei Canis. Lect. ant. Tom. III, p. 1, pag. 319, ed. Basnage). Von da an wurde der Ausdruck öfter teils mit Recht, teils mit Unrecht zur Bezeichnung einer kapernaitischen Vorstellung vom hl. Abendmahle gebraucht, z. B. im M.-A. von dem Scholastiker Algerus zu Lüttich um 1130, der in seiner Schrift de Sacramentis corp. et sang. Domini c. 1 (s. Biblioth. Max. Tom. XXI, p. 251 sq.) sagt: „Ex hac ipsa visibili et corporali comestione nascitur haeresis foedissima Stercoranistarum"; in der Reformationszeit auch hie und da wider die reformierten Bekenner der lutherischen Abendmahlslehre, insbesondere in der streng realistischen Fassung, welche dieselbe bei Brenz und anderen württembergischen Theologen gefunden hatte. Vgl. überhaupt Chr. Matth. Pfaff, De Stercoranistis medii aevi, tam latinis, quam graecis, Tüb. 1750, 4° (wo übrigens jene Humberts frühere Anwendung des Ausdrucks Stercoranistae als deren Erfindungen bei Algerus übersehen ist); Schröckh, Kirchengesch., Bd. 23, S. 492—499; Hagenbach, Dogmengesch. des M.-A. I, 155 f.; K. Werner, Gerbert v. Aurillac x., Wien 1878, S. 163 ff.

Zöckler.

Sterne, Sternkunde, Sterndeutung, Sterndienst. Die Sterne werden in der Bibel oft genannt, meistens aber, um dabei mehr über die unzählige Menge, als von jeder Art [illegible] zu sagen. An die bildliche Erwähnung ihrer unzähligen Menge (Gen. 15, 5; 22, 17; Ex. 32, 13; Deut. 1, 10; 10, 22; 28, 62; Jer. 33, 22; Neh. 9, 23; Gebet Asarjas V. 12; Hebr. 11, 12), die ihres hellen Glanzes (Dan. 12, 3), ihrer Herrlichkeit (Weish. 7, 29), ihrer Höhe über der Erde (Jes. 14, 13; Ob. 4; Hiob 22, 12) mag hier nur im Vorbeigehen erinnert werden. Keine Erwähnung verdient auch der Traum Josephs, in welchem Sonne, Mond und Sterne sich vor ihm neigen (Gen. 37, 9), sowie die Bileam-Weissagung von dem aus Jakob aufgehenden Stern (Num. 24, 17), die das an dem [illegible] Stern ein bildliches Bild für einen großen Fürsten ist.

Von eigentlicher, wissenschaftlicher Sternkunde finden wir in der Bibel und namentlich im ältern Teil keine Spur, wenn auch Weish. 7, 19 dem Salomo Kenntnis des Jahreslaufs und des Wechsels derselben wechselnden Standes der Sterne zugeschrieben wird. Daß der Zeitlauf des Sternenhimmels von den alten Hebräern nicht mit Aufmerksamkeit wahrgenommen, sondern gelegentlich beobachtet worden ist, kann aber zugleich nicht zweifelhaft sein. Denn die sogenannten Abend- und Morgensterne*) ausgezeichneten Sterne oder Sterngruppen ist

*) Nämlich der in der Nähe des Äquators und der Ekliptik stehenden Gestirne, welche,

gewiſs auch für ſie das vornehmſte Mittel geweſen, um die Widerkehr beſtimmter wichtiger Zeitpunkte des beim Ackerbau maßgebenden Sonnenjares zu beſtimmen. Daſs ſie auch den wechſelvollen Lauf der Planeten bemerkt haben, iſt nicht minder unzweifelhaft, wenn es auch in der Bibel keinerlei Bemerkung darüber gibt. Nur eine Erwänung der Kometen darf man Judä 13 finden, wo die Irrlehrer *ἀστέρες πλανῆται* genannt werden.

Mehrere Sterne bez. Sternbilder werden in der Bibel mit Eigennamen genannt. So zunächſt zwei Planeten, nämlich der Morgenſtern, d. i. die Venus, und der Kewan, d. i. der Saturn. Über dieſen ſ. den Art. „Saturn“ Bd. XIII, S. 405) und unten auf Seite 694; über jene iſt hier folgendes anzufüren. Wenn der Prophet die Schatten im Totenreich den gefallenen Kaldäerkönig bei ſeinem Eintreten zu ihnen anreden läſst: „Wie biſt du vom Himmel gefallen, du הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר“, d. i. Helel, Son des Morgenrots (Jeſ. 14, 12), ſo läſst er ihn damit one Zweifel dem Morgenſtern vergleichen, deſſen Name alſo הילל geweſen iſt. Das Wort muſs von הלל „glänzen“ abgeleitet werden und iſt vielleicht nach Analogie von הֵידָד mit Ewald und Hitzig הֵילֵל zu punktiren. Änlich wie hier der Kaldäerkönig, wird Sir. 50, 6 der Hoheprieſter Simon mit einem *ἀστὴρ ἑωθινός* verglichen, wobei ebenfalls an die Venus gedacht iſt. Dieſelbe wird ferner 2 Petr. 1, 19 als Verkünder des anbrechenden Morgens erwänt mit dem bei den griechiſchen Schriftſtellern üblichen Namen *φωσφόρος*. Änlich nennt ſich Chriſtus Off. 22, 16, *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*, und Off. 2, 28 verheißt er dem, welcher überwindet, *τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν*, d. i. den Glanz des Morgenſternes, als Siegespreis.

Von den Fixſternen oder Sternbildern *) wird am häufigſten der כְּסִיל „Tor, Gottloſe“ erwänt. Mit Recht ſieht man faſt allgemein in dem כסיל den Namen

---

ſo lange die Sonne im ſelben Meridiane oder in deſſen Nachbarſchaft ſteht, nicht geſehen werden können, weil ſie dann nur gleichzeitig mit jener oder nur ſo lange die Helligkeit der Morgen- und Abenddämmerung das Sternenlicht völlig überſtralt, über dem Horizonte ſtehen. Hat die Sonne ſich ſo weit von dem Längengrade eines Sternes nach Oſten entfernt, daſs derſelbe bei ſeinem Aufgang vor der Sonne wenigſtens einen Augenblick wargenommen werden kann, ehe die Morgenröte ſein Licht verſchlingt, ſo iſt das ſein heliakiſcher oder Früh-Aufgang, demſelben enſpricht der der Zeit ſeiner Unſichtbarkeit in gleicher Weiſe vorausgehende hel. oder Spät-Untergang an dem Tage, wo man den Stern zum letztenmal beim Verlöſchen des Abendrots gerade im Moment des Untergehens ſieht. Dagegen iſt der akronychiſche oder Spät-Aufgang der letzte ſichtbare Aufgang wärend der Abenddämmerung (indem am folgenden Tag der Stern, wenn dieſelbe erliſcht, ſchon ſeit ein par Minuten über dem öſtlichen Horizont ſteht), und der kosmiſche oder Früh-Untergang, der erſte ſichtbare Untergang wärend der Morgendämmerung. Vergl. Ideler, Handb. der math. und techn. Chronol., I, S. 50 ff., II, 581 ff. „Poetiſche“ werden dieſe, im Unterſchied von den täglichen als järliche zu bezeichnenden, Auf- und Untergänge der Sterne wegen der häufigen Erwänung bei griech. und lat. Dichtern genannt.

*) Hier ſind die Stellen mit Auffürung der Widergabe jedes Sternnamens in den alten Überſetzungen:

	Hebr.	LXX.	Targ.	Pesch.	Vulg.
Am. 5, 8	כימה	fehlt	כימא	כימא	Arcturus
	כסיל	"	כסילא	עיותא	Orion
Jeſ. 13, 10	כסיליהם	Ὠρίων	נפיליהון	חילותהון	splendor earum
Hiob 9, 9	עש	Ἕσπερος	עש	עיותא	Arcturus
	כסיל	Ἀρκτοῦρος	נפלא	גנברא	Orion
	כימה	Πλειάς	כימא [אדרוני	כימא	Hyades
	חדרי תמן	ταμεῖα Νότου	שטרי מזליא בסתר דרומא	אחדר על תרומא	interiora Austri
Hiob 38, 31	כימה	Πλειάς	כימתא	כימא	Plejades
	כסיל	Ὠρίων	נפלא	גנברא	Arcturus
Hiob 38, 32	מזרות	Μαζουρώθ	שטרי מזליא	עגלתא	Lucifer
	עיש	Ἕσπερος	זגתא	עיותא	Vesper

Die LXX haben Hiob 9, 9 die Namen in der Folge: *Πλ. Ἕσπ. Ἀρκτ.*, die Peſch. hat ſie in dieſer: כימא, עיותא, גנברא.

des Orion, in welchem Sternbild die Israeliten demnach wie andere Völker eine Männergestalt gesehen haben und zwar die eines mit Banden (מוֹשֵׁכוֹת, φραγμός, אֲשֻׁלַּי *) an den Himmel gefesselten törichten, d. i. gottlosen Riesen **). Für die an sich wahrscheinliche Annahme, dass כסיל der Orion sei, zeugen die alten Übersetzungen entschieden genug, wenngleich die LXX durch ihr einmaliges Ἄρκτ., desgleichen die Pesch. durch das עיתא Am. 5, 8 ***), ein gelindes Schwanken ihrer Tradition zu verraten scheinen. Die Orione, Jes. 13, 10, sind die großen Sternbilder, deren glänzendstes der Orion ist.

Mit כְּסִיל ist dreimal die כִּימָה gepart. Man hält dieses Wort meist nach LXX für den Namen der Plejaden und deutet denselben nach dem arab. kaume als „Haufe", schöner ist die Deutung, welche das Assyr. ungesucht darbietet, indem es das genau entsprechende Wort kimtu bez. kîmtu „Familie" besitzt. Auch die Erwänung von מְעֲדַּנּוֹת (δεσμός, שׁירי) †), der כימה, welche Hiob nicht lösen könne (Hiob 38, 31), passt wol zu den Plejaden, deren gedrängte Stellung man sich durch ein zusammenhaltendes Band bewirkt gedacht haben wird. Dabei an die orientalischen Dichtern geläufige Vergleichung der Plejaden mit einem Strauß oder Juwelenband zu denken ist nicht gerade nötig. — Trotzdem ist כימה wahrscheinlich nicht die Pleias, sondern der Sirius im Sternbild des großen Hundes, welchen man sich wol von dem Riesen an einer Kette gefürt dachte. Diese Ansicht hat zuerst Stern aufgestellt ††). Er geht davon aus, dass die vier Sternbilder, welche Hiob 9, 9 mit Auslassung von מזרות in der gleichen nur umgekehrten Reihenfolge wie Hiob 38, 31. 32 aufgefürt werden, auch in derselben am Himmel aufzusuchen seien, und dass an diesen Stellen nach dem Zusammenhange die Nennung nur solcher Gestirne erwartet werden dürfe, welche meteorologisch bedeutsam seien. Da nun כסיל sicher der Orion sei, lasse die ganze Reihe sich nicht wol anders verstehen als so, dass die übrigen Namen den Sirius, dann die Hyaden und Plejaden bezeichnen. Hoffmann will unter מעדנות, das sonst im Alten Test. „Annehmlichkeiten, Leckerbissen" bedeutet und von ihm mit „Labungen" übersetzt wird, die Nilschwellen verstehen, die der Frühaufgang des Sirius den Ägyptern verkündigte. Demgemäß sollen sogar die Wasser des Meeres von deren Ausgießen über die Oberfläche der Erde Amos 5, 8 redet, die des übertretenden Nil sein. Abgesehen von diesen allzukünen Kombinationen empfiehlt sich die Deutung der כימה als Sirius bez. Hund (trotz dem Mangel einer entsprechenden Etymologie) sehr, weniger wegen jener Gründe †††) Sterns, als des-

---

*) So Targ.; Pesch.: „oder hast du den Pfad des Riesen geschaut?"

**) Erst in nachchristlicher Zeit findet sich die Vorstellung, dass es Nimrod sei. Vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 701.

***) Hiob 15, 27 übersetzt der Syrer ועבד כינא לעל מן עיתא, indem er für פימה gelesen hat כימה und כסיל für כסל. Er hat also auch hier כסיל mit עיתא übersetzt. Den hebr. Text emendirt G. Hoffmann (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., 1883, S. 107) ganz ebenso und erklärt „er tut den Sirius zum Orion, d. i. er geberdet sich wie beide Sternriesen zugleich".

†) Pesch.: אחד אגת באפי כימא. — Die Bedeutung „Fesseln" des hebr. Wortes sichert das talmudische מעדנין ausreichend.

††) Prof. M. A. Stern, Die Sternbilder in Hiob 38 V. 31 u. 32, in Geigers jüd. Zeitschrift für Wissensch. u. Leben III (1864—1865), S. 258—276. Vgl. Th. Nöldeke, Artikel „Orion" in Schenkels Bibellexikon; Eb. Schrader, Art. „Sterne" ebenda; G. Hoffmann, Versuche zu Amos, in der Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. III (1883) S. 107—110, 279.

†††) Dass die Sterne am Himmel stehn, wie sie Hiob 38, 31. 32 und umgekehrt Hiob 9, 9 auf einander folgen, darf man nur leise vermuten, denn wenn der Verfasser, als er 9, 9 schrieb, ausdrücklich die Reihenfolge am Himmel vor Augen gehabt hätte, so könnte מזרות zwischen עיש und כסיל nicht fehlen. Noch weniger kann daraus, dass vor und hinter Hiob 38, 31. 32 Regen und Gewölk erwänt werden, geschlossen werden, dass nur meteorologisch bedeutsame Gestirne hier genannt sein könnten. Es ist ganz einfach von den Dingen, die man am Himmel sieht, und den für dieselben geltenden Gesetzen die Rede, unter diese fallen und zu jenen gehören aber alle Gestirne.

halb, weil die Plejaden, das andere merkwürdige Nachbargeſtirn des Orion, wahrſcheinlich mit עִישׁ gemeint ſind.

Mit עִישׁ, Hiob 38, 32, iſt one Zweifel identiſch das von den LXX und dem Syrer ebenſo überſetzte עִישׁ 9, 9. Beide ſind vielleicht (nach dem ſyr. ʿijûthâ) ʿijûš zu leſen. Das Ἕσπερος der LXX iſt jedenfalls eine wertloſe Verlegenheitsüberſetzung, und das targumiſche זִנְתָּא „Glucke", was nur das Plejadengeſtirn ſein kann, neben dem עיותא der Peſch. das einzige alte Zeugnis für die Bedeutung. Leider ſchwanken die Angaben darüber, ob das ſyriſche Wort Plejaden oder Hyaden bedeute. Ebenſo wurde nach dem Talmud (Berachot 58b) das Wort יותה, womit R. Jehuda עִישׁ erklärt hatte, von den einen für den Kopf des Rindes = Hyaden, von den anderen für den Schwanz des Widders = Plejaden gehalten (ſo iſt die Talmudſtelle ſicher zu verſtehen). Größere Warſcheinlichkeit hat die Anſicht, daſs יותא und עיותא urſprünglich die Plejaden bezeichnet habe, die Unſicherheit der Tradition mag durch den Anklang an ὑάδες hervorgerufen ſein, wovon man jene Wörter auch geradezu (gewiſs mit Unrecht) hat ableiten wollen. Dafür daſs עִישׁ die Plejaden bedeute, ſpricht auch der Zuſatz עַל בָּנֶיהָ, „auf (ſamt) ihren Kindern (Jungen)" was kaum für irgend ein anderes Sternbild paſst. Die Etymologie iſt unſicher, vielleicht kommt das Wort von עוּשׁ „ſich verſammeln" (?) Joel 4, 11. Jedenfalls aufzugeben iſt die Kombination mit arab. naʿš, die ſchon des Ziſchlautes wegen unmöglich iſt, und damit die Erklärung von עָשׁ oder עִישׁ für den großen Bären. Sicher falſch iſt auch die wol auf Miſsverſtändnis ſeitens der Araber beruhende Beziehung von עיותא auf die Kapella. Vgl. Geſen. Theſ. S. 895.

Noch weniger Sicheres iſt über die חַדְרֵי תֵימָן „die Kammern des Südens" auszumachen, nämlich nicht einmal ob ein beſtimmtes Sternbild damit gemeint ſei, und nicht vielleicht die ſüdlichſten Teile des Himmels, deren Sternbilder nur zum Teil oder gar nicht über den Horizont des Dichters des Hiob aufſteigen (ſo Dillmann). Sterns Linie fürt auf die Argo mit dem Kanopus. Hoffmann überſetzt „Kammern der Zwillinge", aber תמן iſt doch zu verſchieden von התאמים, nirgends werden ferner den Zwillingen Kammern zugeſchrieben, und dieſe müſsten nach der (von Hoffmann angenommenen) Konſtruktion Sterns vor עִישׁ ſtehen.

Endlich מַזָּרוֹת iſt nach der Stellung zwiſchen zwei Sternbildern ſicher auch eines und weil von ſeiner Herausfürung zur beſtimmten Zeit die Rede iſt, wol ein meteorologiſch wichtiges. Ein ſolches ſind die Hyaden, deren kosmiſcher Untergang im November die Regenzeit eröffnete, und die deshalb wol die „Sprüherinnen" (מַזָּרוֹת bez. מְזָרוֹת von זרה) genannt werden mochten. Beweiſen läſst ſich dieſe Erklärung freilich nicht. Nach LXX und Targ. ſind die מזרות dasſelbe wie die מזלות, welche nach 2 Kön. 23, 5 mit Sonne, Mond und dem übrigen Heere des Himmels angebetet worden ſind. Das targum. מזליא bedeutet „Planeten" und „Tierkreisbilder" (genauer שטרי מזליא, d. i. „Bezirke der Planeten"). Die Erwänung der Planeten paſst nun 2 Kön. 23, 5 (wo auch die Peſch. מזלתא hat) ſehr gut, nicht ganz ſo gut aber Hiob 38, 32, und da hier der Syrer ein anderes Wort hat als dort, und da das Μαζουρώθ der LXX wenigſtens dafür ſpricht, daſs es wirklich ein ſolches Wort mit ר gegeben hat, ſo werden מזרות und מזלות für verſchiedene Sterne zu halten ſein. Dafür aber, daſs jenes die Hyaden bezeichnet, kann auch das עגלתא der Peſch. geltend gemacht werden, denn da im Talmud עגל ein Name für das Sternbild des Stieres iſt, ſo dürfte jenes Wort der Peſchita wol auch eher als „Kalb" denn als „Wagen" zu leſen ſein (vielleicht iſt das Fem. erſt durch Abſchreiber ſtatt des Mask. עגלא geſetzt). Die Hyaden bilden aber bekanntlich den Kopf des Stiers.

Nach dieſen Erwägungen gilt es uns als warſcheinlich, daſs die vier Hiob 38 genannten Sternbilder Sirius, Orion, Hyaden und Plejaden ſind, welche wirklich in der Reihenfolge, in der ſie der Dichter nennt, am Himmel ſtehen.

Ob eine Erwänung des Sternbildes des Walfiſches oder des Drachen Hiob

9, 13; 26, 13 vorliege, iſt ſehr zweifelhaft. Auch der Konjektur G. Hoffmanns (a. a. O. S. 111) zu Am. 5, 9 vermag ich mich nicht anzuſchließen: Jahwe, der da aufgehen läſst den Taurus (כִּימָה) nach der Kapella (עַיִשׁ) und den Taurus nach dem Vindemiator (כְּסִיל) untergehen läſst; denn, um von anderem zu ſchweigen, der Stier geht in keinem Sinne nach dem Vindemiator (in der Jungfrau, auf unſeren Sternkarten Vindemiatrix) oder nach dem wol auch ſogen. Arktur unter.

Über die Natur der Sterne haben die Iſraeliten begreiflicherweiſe keine deutliche Vorſtellung gehabt. Sie werden Gen. 1, 16 f. (vgl. Jer. 31, 35) Lichter genannt, die Gott an den Himmel geſetzt habe. Nur in hochpoetiſcher Darſtellung wird zuweilen von ihnen geredet, als ſeien ſie lebende Weſen (ſ. die Stellen im folgenden Abſatz), doch wird das bloß dichteriſche Ausdrucksweiſe ſein, aus welcher keine eigentliche Lehranſicht zu entnehmen iſt. Daſs man den Sternen einen Einfluſs auf irdiſche Dinge zugeſchrieben habe, namentlich das regelmäßige Einfallen von Naturvorgängen zu beſtimmter Zeit des Jares in urſächlichen Zuſammenhang mit dem gleichzeitigen järlichen Auf- oder Untergang eines Sternbildes geſetzt hat, darf man vermuten.

Feſt ſteht bei allen Frommen, daſs Gott die Sterne geſchaffen habe (Gen. 1, 14—18; Am. 5, 8; Jer. 31, 35; Pſ. 8, 4; 74, 16; 136, 7—9; Hiob 9, 9; Sir. 43, 9), daſs er ihnen ihre Banen nach feſten Geſetzen angewieſen hat (Jer. 31, 35; 33, 25; Hiob. 38, 33). Sie ſind demnach Gott untertan (Hiob 9, 7; Jeſ. 40, 26. 45, 12; Pſ. 147, 4; Bar. 3, 34 f.; Brief Jer. 59). Alle dieſe Ausſagen, ſelbſt die, daſs Gott die Sterne mit Namen rufe (Jeſ. 40, 26), beweiſen nicht, daſs man die Sterne als lebende Weſen gefaſst habe, und ſogar Hiob 38, 7 iſt es wol nur dichteriſche Fiktion, daſs die Morgenſterne bei der Schöpfung mit den Engeln gejubelt hätten. Ebenſo verhält es ſich mit Richt. 5, 20, wo von den Sternen geſagt wird, daſs ſie von ihren Banen her mit Iſrael gegen Siſſera gekämpft hätten. Endlich Jeſ. 24, 21 f. hat das Heer der Höhe mit den Sternen gar nichts zu tun. V. 23 ſteht mit V. 22 in keinem unmittelbaren Zuſammenhang, ſondern Sonne und Mond ſchämen ſich da nur darüber, daſs ihr Glanz mit dem des Gottesthrones in Jeruſalem keinen Vergleich aushält. Im übrigen vgl. den Art. „Zebaot."

Wenn die Propheten in der Beſchreibung von bevorſtehenden großen Weltereigniſſen die lebloſe Natur überhaupt in mitfülende Aufregung geraten und inſonderheit die Geſtirne erbleichen, die Sonne finſter, den Mond blutrot werden laſſen, ſo iſt das wol teilweiſe nichts als dichteriſche Anſchauung, in vielen Fällen aber, wo ſie von der Endzeit der Welt reden, oder ein näher bevorſtehendes Ereignis als deren Beginn auffaſſen, ſind die Ausſagen über die ſchrecklichen Erſcheinungen am Himmel eigentlich gemeint, vergl. Joel 2, 10; 3, 15; Am. 8, 9; Jeſ. 13, 10; 34, 4; Ez. 32, 7, 8; Dan. 8, 10; Matth. 24, 29; Mark. 13, 25; Luk. 21, 25 und viele Stellen der Apokalypſe.

Mit Sterndeutung ſcheint man ſich im alten Iſrael nicht beſchäftigt zu haben, wenigſtens nicht ſo, daſs dieſelbe als eigentliche Kunſt dauernd ausgeübt wäre. Nur von Sterndeutern der Babylonier iſt im A. Teſt. die Rede (Jeſ. 47, 13 (Zerleger — חֹבְרֵי — des Himmels, Sternbeſchauer), Dan. 2, 27; 4, 4; 5, 7. 11 (גָּזְרִין „Erforſcher der גְּזֵרָא, d. i. der Beſtimmung, des Schickſals", womit wenigſtens wahrſcheinlich die Aſtrologen gemeint ſind). An der letzten Stelle erſcheint Daniel als Vorſteher der Sterndeuter in Babel, und man darf wol annehmen, daſs bereits zur Zeit des Verfaſſers Juden angefangen hatten, eifrige Aſtrologen zu werden, was nachher bis über das Ende des Mittelalters hinaus ihrer viele geweſen ſind. Außer bei ihnen hat die gewiſs zuerſt im alten Babylonien ausgebildete Kunſt der Sterndeuterei bekanntlich auch bei den ſpäteren ägyptiſchen Aſtronomen, in Rom zur Kaiſerzeit, während des Mittelalters in chriſtlichen Kreiſen und beſonders bei den Arabern die eifrigſte Pflege gefunden. Vielfach, namentlich von den Kirchenvätern, aber auch z. B. von Cicero und Tacitus aufs heftigſte bekämpft und verſpottet, hat ſie doch ihren ungemeinen Reiz nicht nur für jedem Aberglauben zugeneigte Menſchen, ſondern auch für

verhältnismäßig erleuchtete Männer der Wissenschaft behalten, bis die Unklarheit der Naturanschauung mehr und mehr geschwunden war, in welcher man sich bis zu Kopernikus, Galilei, Newton und überhaupt bis zur Entwickelung der neueren exakten Naturforschung befunden hat. So lange man die Zusammenhänge der Natur so wenig erkannt hatte, dass man den Frühaufgang eines Gestirns für die Ursache eines damit zeitlich zusammenfallenden Witterungswechsels halten konnte, durfte man auch der Stellung der Planeten zur Zeit der Geburt eines Menschen eine Einwirkung auf seine Seelenbeschaffenheit, ja allenfalls auf sein Schicksal, zuschreiben. Das Nativitätstellen stand auf gleicher Linie mit der Beobachtung meteorologischer Vorzeichen*).

Das ist auch der Hauptgrund, weshalb die Astrologie selbst frommen Leuten nicht notwendig mit dem waren Gottesglauben musste zu streiten scheinen. Der andere Grund dafür liegt darin, dass die Zeichen der Zukunft in den Himmelslichtern von Gott selbst gegeben sein sollten, sodass mit anderen Warsagereien, Zauberei u. dergl., wobei dämonische Mächte im Spiel sein sollen, die Astrologie allerdings nichts zu schaffen hat. Dazu kommt noch dass sie in der Bibel nicht untersagt wird (auch nicht Jer. 10, 2), sondern eher durch Gen. 1, 14 einigermaßen berechtigt zu sein scheint.

Der Stern der Magier, Matth. Kap. 2 ist warscheinlich die Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn, welche im J. 747 d. St. im Sternbild der Fische stattgefunden hat (vgl. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, II, 401 ff., Lehrbuch der Chronologie, S. 424 ff.). Die übrigen Mittel zur Bestimmung des Geburtsjares des Herrn sind alle zu wenig sicher, als dass ein durch sie scheinbar gewonnenes Ergebnis jene Ansicht unhaltbar machen könnte. Denn sie ist zu warscheinlich schon dadurch, dass überhaupt gerade in jenen Jaren eine so seltene, auffallende Annäherung der beiden Planeten aneinander stattgefunden hat, und die Angabe Abarbanels, dass eine Konjunktion beider in den Fischen jüdischen Astrologen für das Zeichen des Messias gelte, trifft doch gar merkwürdig damit zusammen, dass jene Konjunktion in den Fischen stattgefunden hat. Es ist auch durchaus glaubhaft, dass bereits zur Zeit Christi jüdische Kreise auf solche Sternzeichen gewartet haben. Auch wurden nach Ausweis uns erhaltener Tafeln Erscheinungen in bestimmten Sternbildern schon von den Babyloniern auf bestimmte Länder bezogen. Dass nun die orientalischen Sterndeuter zur Zeit Christi, wo die Juden überall sich sehr bemerklich machten, auch Aufstellungen jüdischer Astrologen in ihren Tafeln berücksichtigten, ist wol zu glauben. Dafür aber, dass der ἀστήρ**) Matth. 2, 2. 9. 10 eine Planetenkonjunktion gewesen ist, spricht auch die Erwägung, dass ein Himmelszeichen, welches man auf Grund fester Regeln auf die Geburt eines Judenkönigs deuten konnte, doch wol, wie so ziemlich alle astrologisch verwertbaren Himmelserscheinungen, im Tierkreis stattgefunden hat, also eben da, wo die Planeten sich bewegen. Demnach haben wir in dieser Erzälung des Matthäus ein Zeugnis dafür, dass Jesus, wenn auch nicht im J. 747 d. St., doch höchstens zwei Jare später geboren ist.

Mit der Gestirndeutung hat die Gestirnverehrung Eine Wurzel: die Warnehmung der Bedeutung von Sonne und Mond für die Erde und des zeitlichen Zusammenfallens wichtiger Wendepunkte der Witterung im Laufe des Jares mit den järlichen Auf- und Untergängen ausgezeichneter Sternbilder. Die beiden Gewächse der Einen Wurzel haben sich aber ziemlich unabhängig von einander ausgebildet. Selbst bei den alten Babyloniern, wo beide in Blüte gestanden haben, ist ein großer Unterschied zwischen der mythologischen und der astrologischen Deutung der Sterne nicht zu verkennen.

Gewiss mit Recht nimmt man allgemein an, dass der Sterndienst ein uraltes Erbteil des semitischen Stammes gewesen ist. Bei fast allen seinen Zweigen lässt

*) Auch die Künstlichkeit der astrologischen Regeln widersprach dem wissenschaftlichen Gefül der Zeit nicht.

**) Gewiss hatte weder Matth. „den Stern" selbst gesehen, noch ein Gewärsmann von ihm, deshalb ist es one jeden Belang, dass er ἀστήρ geschrieben hat, und nicht ἄστρον.

er ſich als urſprünglich nachweiſen. Und auch Iſrael hat die Neigung, den Himmelslichtern zu dienen, nicht verleugnet. Verboten wird der Geſtirndienſt Deut. 4, 19; 17, 2, 3. Seine Ausübung iſt aber, wenn man von dem Baal- und Aſtartedienſt (ſ. d. Artikel „Baal" Bd. II, S. 27 und „Aſtarte" Bd. I, 719) abſieht, erſt in der ſpäteren Zeit nachweisbar. Die Stelle Amos 5, 26, gewiſs nach Schrader zu emendiren (vgl. oben Bd. XIII, S. 408 f.), redet nicht von einem Saturndienſt in früherer Zeit, ſondern erklärt denſelben im Gegenteil ausdrücklich für eine Neuerung. Es iſt nämlich gewiſs zu überſetzen: „Habt ihr Schlachtopfer und Mincha mir dargebracht in der Wüſte 40 Jare lang, Haus Iſrael, und (dabei zugleich) getragen den Sakkut euern König und den Kewan euern Gottesſtern, eure Bilder, die ihr euch gemacht?"*). Das heißt aber: „Ich will eure Opfer nicht, denn ihr opfert ſie ja nicht nur mir, ſondern zugleich auch andern Göttern, wärend der Opferdienſt nur Wert hat, wenn er mir allein getan wird, wie es auch anfänglich war. Denn ihr habt doch die 40 Jare in der Wüſte nicht, wärend ihr mir Opfer brachtet, auch den Sakkut und Kewan verehrt! So werde ich euch denn zur Strafe für dieſen jetzt aufgekommenen Frevel in die Verbannung füren laſſen." Demnach ſcheint der Sternkultus in Amos Zeit zuerſt in Iſrael eingedrungen zu ſein. One Zeitbeſtimmung iſt auch 2 Kön. 17, 16 von Verehrung des Heeres des Himmels im Reiche Iſrael die Rede. Ins Reich Juda hat vielleicht erſt Manaſſe die Geſtirnverehrung eingefürt, 2 Kön. 21, 3. 5, vergl. 2 Chr. 33, 3. Joſia rottete mit dem übrigen Götzendienſt auch ſie wider aus, 2 Kön. 23, 4. 5. 11, doch iſt ſie bald wider beliebt geworden, Zeph. 1, 5; Jer. 7, 18; 19, 13; 44, 17—19. 25. — Erwänt wird der Geſtirndienſt Weisheit 13, 2.

Da die Namen Kewan (welcher ſich auch bei Perſern und Arabern findet) und beſonders Sakkut babyloniſches Urſprungs zu ſein ſcheinen, ſo wird der Sterndienſt der Iſraeliten überhaupt aus Babylonien herzuleiten ſein. Jedoch iſt ſchwerlich auf unmittelbare Entlehnung desſelben aus Aſſyrien zu denken, zumal da wärend der iſraelitiſchen Königszeit in Ninive die herrſchende Religion gar kein eigentlicher Geſtirndienſt geweſen iſt. Freilich waren Sonne und Mond unter den großen Göttern, aber die Planeten nur inſofern, als eine nicht recht klare Beziehung zwiſchen fünf Göttern und den Planeten nachweisbar iſt, z. B. der Iſtar und der Venus, dem Nineb (Adar), der auch Sakkut hieß, und dem Saturn (vgl. meine Quaestiones de historia sabbati, p. 25—35). In den aſtrologiſchen Tafeln wird wol zuweilen der Planet Saturn mit dem Namen des Gottes Nineb benannt, niemals aber wird etwa in hiſtoriſchen Texten der Jagd- und Kriegsgott Nineb mit den Zeichen geſchrieben, welche den Planeten Saturn bedeuten, oder auch auf andere Weiſe als Sterngott**) bezeichnet. Schon deshalb kann der Sakkutdienſt als Sterndienſt nicht unmittelbar der aſſyriſchen Reichsreligion entſtammen (auch iſt nicht anzunehmen, daſs den Iſraeliten gerade aſſyriſchen Götzendienſt anzunehmen nahe gelegen hat), wol aber durch aramäiſche, hetitiſche, kanaanitiſche, arabiſche ***) Vermittelung aus der wunderlich durcheinandergärenden Maſſe religiöſer und mythologiſcher Gedanken Babyloniens†) herübergekommen ſein, aus welcher jene Reichsreligion nur als eine einzelne, wenn auch bedeutende Bildung gleichſam auskryſtalliſirt iſt††). **Wilhelm Lotz.**

---

*) Dieſe gewiſs richtige Auffaſſung der Stelle hat G. Hoffmann in der Zeitſchr. für die altteſtamentliche Wiſſenſch. III (1883), S. 112 gegeben. — Inſtruktive Belegſtellen für die ſyntaktiſche Verbindung der Satzglieder ſind Jeſ. 5, 4; 12, 1; Amos 9, 7b.

**) Eher als Gott der Mittagsſonne.

***) Arabiſche Stämme erſcheinen im Solde des Hiskia in Jeruſalem im Bericht Sanheribs über ſeinen Feldzug nach Paläſtina.

†) Welche Teile derſelben die einzelnen ſemitiſchen und nichtſemitiſchen Völker Babyloniens beigeſteuert haben, iſt noch wenig erforſcht. So iſt auch noch nicht ausgemacht, wieviel von der Verehrung der Geſtirne und der Erfindung der Aſtrologie auf Rechnung der Semiten oder der Sumero-Akkadier zu ſetzen iſt.

††) Mancherlei Einzelheiten und Litteraturangaben, wozu hier der Raum fehlte, finden ſich in der erſten Auflage dieſer Enc. XIX, S. 559 ff.

Steudel, Johann Christian Friedrich, wurde geboren den 25. Okt. 1779 zu Eßlingen, wo sein Vater Mitglied des inneren Rates, später Oberbauverwalter war. Durch seine Mutter, eine Tochter des Spezialsuperintendenten zu Kirchheim, Philipp David Burk, war er ein Urenkel Johann Albrecht Bengels und ein Abkömmling des schwäbischen Reformators Brenz. Nachdem er die erste Schulbildung teils auf dem Eßlinger Pädagogium, teils durch häuslichen Privatunterricht empfangen hatte, wurde er als 16jähriger Jüngling auf das Stuttgarter Gymnasium versetzt, wo besonders die Professoren Drück und Ströhlin bildend auf ihn einwirkten; zugleich genoss er im Hebräischen den Unterricht seines Oheims, des Garnisonpredigers Moser, und legte bereits hier den Grund zu den alttestamentlichen Studien, die er später vorzugsweise als seine Lebensaufgabe betrachtete. Im Jare 1797 wurde er in das theologische Stift in Tübingen aufgenommen, durchlief hier zuerst einen zweijärigen philosophischen Kursus und widmete sich dann $3^1/_2$ Jare lang dem theologischen Studium. Storr war nicht mehr sein unmittelbarer Lehrer, doch stand dessen Richtung, vertreten durch Joh. Friedr. Flatt, Süskind u. a., auf dem theologischen Katheder in unbestrittener Geltung. In ihr fand Steudel die wissenschaftliche Rechtfertigung dessen, was ihm von früh auf in kindlichem Glauben sich erprobt hatte; von nun an wusste er sich geschützt „vor dem unseligen Lose, Ansicht und Überzeugung nach dem immer unsteten Geschmacke der Zeit zu modeln". Seine innere Entwickelung war überhaupt eine ruhige und stetige, wodurch auch seine theologische Stellung zur kirchlichen Lehre von der Sünde und Gnade erklärbar wird. — Nach seinem Abgange von der Universität brachte er über zwei Jare als Vikar in Obereßlingen zu und kehrte dann 1806 als Repetent in das Tübinger Stift zurück. Hier durch Kanzler Schnurrer aufgemuntert, sich für das orientalische Lehrfach vorzubereiten, entschloss er sich, von der württembergischen Regierung und dem Freiherrn von Palm unterstützt, im Jare 1808 zu einer wissenschaftlichen Reise nach Paris, wo er unter der Leitung von de Sacy, Langlès, Chézy u. a. anderthalb Jare lang dem Studium des Arabischen und Persischen oblag. Doch fand er, nachdem er in das Vaterland zurückgekehrt war, seine Verwendung zunächst im Kirchendienst, indem ihm 1810 das Diakonat in Canstatt und zwei Jare nachher das zweite Diakonat in Tübingen übertragen wurde, von welcher letzteren Stelle er bald in das erste Diakonat vorrückte. Dem akademischen Berufe wurde er zuerst durch einen Lehrauftrag zu Privatvorlesungen für Schwächere näher gerückt, trat dann aber im J. 1815, indem ihm, anfangs noch unter Beibehaltung seines bisherigen kirchlichen Amtes, eine ordentliche Professur der Theologie übertragen wurde, wirklich in die theologische Fakultät ein, der er von da an 22 Jare lang angehörte. Im Jare 1822 wurde er zugleich Frühprediger an der Hauptkirche der Stadt und Assessor des Seminar-Inspektorats; seit 1826 war er Senior der Fakultät und erster Inspektor des Seminars. Seine theologischen Vorlesungen erstreckten sich anfänglich fast nur auf die biblischen Fächer, namentlich die des Alten Testaments, woneben er auch noch längere Zeit das Lehrfach der orientalischen Sprachen zu vertreten hatte; seit 1826 hatte er regelmäßig Vorlesungen über Dogmatik und Apologetik zu halten. — Seiner akademischen Tätigkeit ging eine sehr fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit zur Seite. Dieselbe erstreckt sich weniger auf das Fach, in welchem er vorzugsweise zuhause war, das Alte Testament. Außer einigen akademischen Programmen, ferner mehreren Rezensionen und Abhandlungen in Bengels Archiv und in der von ihm im Jare 1828 gegründeten Tübinger Zeitschrift für Theologie hat er nichts über alttestamentliche Gegenstände geschrieben. Von einem größeren Werke, das die Einleitung, Geschichte und Theologie des Alten Testaments umfassen sollte, in der Weise, wie er diese Disziplinen längere Zeit in seinen Vorlesungen über Inhalt und Geist des Alten Testaments zu vereinigen pflegte, fand sich in seinem Nachlass nur ein verhältnismäßig kleiner Anfang ausgearbeitet. Erst nach seinem Tode wurden von dem Unterzeichneten die Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments (Berlin bei Reimer 1840) herausgegeben. Dagegen arbeitete Steudel mit besonderer Vorliebe auf dem Gebiete, für das er vermöge

des ihm bei allem Scharfsinn anhaftenden Mangels an dialektischer Gewandtheit und der von ihm selbst schmerzlich gefülten Schwerfälligkeit seiner Darstellung gerade geistig weniger organisirt war, nämlich auf dem der systematischen Theologie. Der Grund hievon ist wol in dem lebendigen Interesse zu suchen, das er an theologischen Prinzipienfragen nahm. Wie er vorzugsweise in den Gang der Theologie einzugreifen sich berufen erachtete, zeigt sich bereits sehr deutlich in einer seiner ersten theol. Schriften „Ueber die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche, höhere Offenbarung Gottes" ꝛc. 1814, in der er teils in den damals zwischen Supernaturalisten und Rationalisten über die Konsequenzfrage gefürten Streit sich einläßt, teils mit dem Religions- und Offenbarungsbegriff von Fr. H. Jacobi und Fries sich auseinandersetzt. Da es für ihn Gewissenssache war, keine bedeutendere theologische Erscheinung zu ignoriren, vielmehr an jede das Richtmaß dessen zu legen, was ihm als Warheit unerschütterlich feststand, so hat er seine ganze theologische Laufban im vollsten Sinne des Wortes durchstritten. Die lange Reihe seiner schriftstellerischen Arbeiten erweckt eben dadurch besonderes Interesse, dass nur wenige von den bedeutenderen Theologen jener Zeit zu nennen sein werden, mit denen er nicht einmal eine Lanze gebrochen hätte. Den Vorwurf polemischer *πολυπραγμοσύνη* hat er darum öfters zu hören bekommen, zumal von solchen, denen er durch sein zähes, unnachgiebiges Andringen sowie durch seine Neigung, den Gegner auf einen Boden zu ziehen, wohin dieser am wenigstens zu folgen Lust hatte, ernstlich unbequem geworden war. Aber von der rabies theologica der alten Polemiker war er doch weit entfernt. Er, der als Mann des Friedens, wie irgend einer, jede ihm zugängliche Geistes- und Herzensgemeinschaft mit Innigkeit pflegte, suchte nicht den Hader um des Haders willen, sondern eben in der Überzeugung, dass durch ehrlichen Streit die Erkenntnis der Warheit gefördert werde. Und weil es ihm nur um diese zu tun war, hielt er streng über dem Grundsatz, den er in der oben angefürten Schrift (Vorwort S. V) an die Spitze stellte, „nirgends one Darlegung der Gründe abzusprechen und lieber den Vorteil, welchen etwa eine glückliche Wendung bieten würde, auszuschlagen, wenn diese mehr blenden, als überzeugen würde". Von den Unarten des Parteigetriebes war kaum Einer freier als er; denn so gerne er bereit war, mit denjenigen, mit welchen er sich im wesentlichen Eins wusste, auch die Schmach eines Bekenners zu tragen, bewarte er sich doch, weil er bekennen durfte: „ich will keinem anderen Meister, als Christo, und diesem immer einziger und voller angehören" — durchaus seine selbständige Haltung: in welcher Hinsicht beispielsweise seine charaktervolle Erklärung, „Mein Verhältnis zu den Rationalisten und zu der Evangelischen Kirchenzeitung" (Vorwort zum Jahrgang 1831 der Tübinger Zeitschrift), hervorgehoben zu werden verdient. Wenn man ihm (vergl. Tholucks litterar. Anzeiger, Jahrgang 1836, Nr. 48) mit einigem Schein seine Sprödigkeit gegen andere Geistesrichtungen vorwarf, ja dass er bei jedweder neuen theologischen Richtung, noch ehe er sie kennen gelernt, immer schon im Voraus dessen gewiss sei, dass er sie werde bekämpfen müssen: so ist hiegegen zu bemerken, dass Steudel, so schmerzlich ihm das Gefül theologischer Vereinsamung war und so wenig er die Notwendigkeit einer neuen Gestaltung des Supranaturalismus in Abrede stellte, doch von der Überzeugung durchdrungen war, dass von seinem für veraltet geltenden Standpunkte aus noch Momente zu vertreten seien, denen die neuere Theologie nicht gerecht worden sei. — Übrigens versagten ihm die edleren Gegner ihre Hochachtung nicht, vor allem Schleiermacher, so sehr dieser — ob ganz mit Grund, ist eine andere Frage — sich über Misverständnisse von Seiten Steudels beklagte. S. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre, Werke zu Theol. Bd. II, S. 582 f. 645 ff. (mit Bezugnahme auf die Abhandlung Steudels: „Ueber die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre", in der Tübinger Zeitschrift, Jahrgang 1828). Steudel antwortete später in dem Sendschreiben an Schleiermacher: „Ueber das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus sich für die Bildung des Glaubens ergebende Verfaren" (Tüb. Zeitschr. 1830), eine seiner

beſten Abhandlungen, die auch vermöge ihrer ganzen würdigen Haltung wol geeignet war, ein freundliches Verhältnis zu Schleiermacher zu begründen, das durch Schleiermachers Beſuch in Tübingen im Herbſte 1830 ſich noch herzlicher geſtaltete. Ganz andere Erfarungen waren Steudel für den Schluſs ſeines Lebens vorbehalten, worüber unten.

Im Beſonderen mag über Steudels theologiſche Eigentümlichkeit noch folgendes bemerkt werden. Man betrachtet ihn gewönlich als den letzten bedeutenden Vertreter der älteren, von Storr begründeten Tübinger Schule, als denjenigen, dem das undankbare Los beſchieden geweſen, die Prinzipien jenes „verſtändigen Supranaturalismus“ nicht bloß gegen diejenigen Richtungen, zu denen er im natürlichem Gegenſatze ſtand, ſondern auch noch gegen eine Theologie geltend zu machen, die über jenen Gegenſatz hinausgeſchritten war und in deren Entwickelungsgang daher von jenem Standpunkte aus nicht mehr wirkſam eingegriffen werden konnte. Hierbei darf nun aber nicht unberückſichtigt bleiben, daſs Steudel, wie er ſchon in ſeinen älteren Schriften in Bezug auf die Storrſche Richtung eine ſelbſtändige Stellung einnimmt, ſo noch mehr ſpäter, beſonders in ſeiner Glaubenslehre, 1834, die er ja ſchon auf dem Titel als mit „Rückſicht auf das Bedürfnis der Zeit dargeſtellt“ bezeichnete, den Einfluſs der fortgeſchrittenen Theologie keineswegs verleugnet. Von Storr her hat er allerdings die einſeitig intellektualiſtiſche Faſſung des Religions- und Offenbarungsbegriffs, vermöge welcher er noch in ſeiner Glaubenslehre (S. 7) die Religion im objektiven Sinne als ein Ganzes von „Anſichten“ definirt, unter deren Aneignung ſich die Gott zugekehrte Stellung des Gemüts ergibt, und als Aufgabe der Offenbarung lediglich die Anregung und Entwickelung der Gottesidee betrachtet (S. 11) oder (ſ. Grundzüge einer Apologetik, 1830, S. 41), die Belehrung über die göttlichen Dinge, wobei dann den Offenbarungstatſachen vorzugsweiſe die Bedeutung zukommt, Anknüpfungspunkte für die Lehre zu bieten und den übernatürlichen Charakter der Lehre zu beglaubigen (ſ. ebendaſ. S. 29 und 49). Aber das Storrſche Demonſtrationsverfaren erſcheint bei Steudel weſentlich modifizirt durch die Stellung, welche er der Vernunft oder, wie er ſich in der Glaubenslehre auszudrücken pflegt, dem religiöſen Sinne der bibliſchen Offenbarung gegenüber erweiſt. Indem nämlich der religiöſe Sinn (ſ. Glaubenslehre S. 77) „teils den Grund der Aufnahmefähigkeit für die Offenbarung und ihrer Würdigung, teils ſelbſt eine Kundgebung göttlicher Offenbarung ausmacht“, erwächſt der Dogmatik die Aufgabe, jede aus der hl. Schrift gewonnene Lehre an den Ausſagen dieſes sensus communis zu meſſen und die Homogeneität beider nachzuweiſen, alſo zu zeigen, wie, was die Bibel lehrt, eben nur Beſtätigung, Ergänzung und Berichtigung der dem Menſchengeiſte von Natur verliehenen Warheitserkenntnis ſei. (Man vergl. dagegen Storrs Dogmatik u. ſ. w. § 15, Note f.) Dieſe Wendung iſt bei Steudel zunächſt das Ergebnis ſeiner Auseinanderſetzung mit F. H. Jacobi; aber auch der Einwirkung der Schleiermacherſchen Lehre vermochte er ſich nicht zu entziehen, und es hätte ihm dies, wenn er eine pſychologiſche Begründung ſeiner Theorie verſucht hätte, wol noch mehr zum Bewuſstſein kommen müſſen, ſo ſehr immerhin die Art und Weiſe, wie er in dem Begriff der ſubjektiven Religion ſowol den intellektuellen als den ethiſchen Faktor hervorhebt und in letzterer Beziehung namentlich die menſchliche Freiheit waren zu müſſen meint, ihn von Schleiermacher unterſcheidet.

Daſs Steudel ferner auch in Bezug auf die Exegeſe die Mängel der Storrſchen Schule nicht verleugnet, kann nicht in Abrede geſtellt werden und iſt namentlich von Strauß im erſten Hefte ſeiner Streitſchriften ſchonungslos, teilweiſe freilich nicht one Übertreibung nachgewieſen worden. Dabei darf aber nicht verkannt werden, daſs Steudels hermeneutiſche Theorie entſchieden beſſer war, als ſeine exegetiſche Praxis, und daſs er in den hierher gehörigen Arbeiten („Über die Behandlung der Sprache der heil. Schrift als einer Sprache des Geiſtes“, 1822; „Über tieferen Schriftſinn“, in Bengels Archiv VIII, S. 483 ff., verglichen mit der Rezenſion in VII, 403 ff.; Über Auslegung der Propheten“, in der Tübing. Zeitſchr. 1834, I, 87, verglichen mit den Vorleſungen über Theologie

des Alten Testaments S. 69 ff.) nicht bloß einem Kanne, sondern auch einem Olshausen und Hengstenberg gegenüber, zur Warung des Rechts der historisch-grammatischen Auslegung gegen mystische Überschwenglichkeit und spiritualistische Einseitigkeit manches treffende Wort gesprochen hat. Auf die Anerkennung des geschichtlichen Fortschritts der Offenbarung und des sich hieraus ergebenden Unterschieds der Offenbarungsstufen hat er mit Entschiedenheit gedrungen. Waren auch die Gesichtspunkte, die er mit Vorliebe hervorhob, — die Planmäßigkeit der göttlichen Erziehung, die Allmählichkeit der Ausfüllung eines von Anfang gegebenen Fachwerkes religiöser Erkenntnis u. dgl. (s. in Bengels Archiv VII, 455; Theologie des Alten Testaments S. 45, 47) — nicht ausreichend, um den organischen Fortschritt der göttlichen Heilsökonomie ins Licht zu stellen, so bleibt ihm doch das Verdienst, wertvolle Beiträge zum Ausbau der biblischen Theologie geliefert zu haben, in welcher Hinsicht neben der Glaubenslehre und den Vorlesungen über Theologie des Alten Testaments namentlich die gediegenen, gegen Hegels und Rusts Auffassung des Judentums gerichteten Abhandlungen, „Blicke in die alttestamentliche Offenbarung" (Tübing. Zeitschr. 1835, Heft 1 und 2), zu erwänen sind.

Die litterarische Tätigkeit Steudels bewegte sich nicht bloß auf dem wissenschaftlich-theologischen, sondern auch auf dem praktisch-kirchlichen Gebiete; über eine Reihe wichtiger kirchlicher Zeitfragen, besonders solcher, welche die evangelische Kirche Württembergs näher angingen, hat er öffentlich sein Votum abgegeben. Es verdient hier vor allem seine Stellung zur kirchlichen Union erwänt zu werden. Auf diesen Gegenstand bezog sich schon seine erste Schrift: „Ueber Religionsvereinigung", 1811. Sie war veranlaßt durch das Projekt einer Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche, das unter der Napoleonischen Herrschaft in Frankreich auftauchte und dann in Deutschland namentlich durch einen zu Amberg privatisirenden Abt Precht verfochten wurde. Der Nachdruck, mit welchem Steudel in der genannten Schrift die fortdauernde Berechtigung des protestantischen Widerspruchs gegen römische Lehre und Ordnung verteidigte, zog ihm leidenschaftliche Angriffe aus dem jenseitigen Lager zu, denen er das Schriftchen „Beitrag zur Kenntnis des Geistes gewisser Vermittler des Friedens", 1816, entgegenstellte. Als später in Württemberg über die Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche verhandelt wurde, erhob er in der Schrift „Ueber die Vereinigung beider evangelischer Kirchen", 1822, seine Stimme „gegen sie zu ihrer Förderung". Diese treffliche Schrift hat um so mehr Interesse, da Steudel persönlich jedem strengeren Konfessionalismus abgeneigt und namentlich mit der lutherischen Sakramentslehre nicht einverstanden war. (Vgl. in letzterer Beziehung die Abhandlung gegen Steffens: „Ueber Rücktritt zum Lutherthum", Tübing. Ztschr. 1831, III, S. 125 ff., auch die exegetische Abhandlung über die Abendmalslehre, Tübing. Zeitschr, 1828, S. 38 ff.) Aber sein Warheitssinn sträubte sich gegen die diplomatischen Künste und gegen die Verwirrung der Gewissen, die ihm von einer von oben her dekretirten Union unabtrennbar erschien. — Wie wenig Steudel überhaupt von dem Experimentiren auf dem kirchlichen Gebiete erwartete, zeigt besonders die an geistlichem Salz reiche, noch jetzt beachtenswerte Abhandlung „Ueber Heilmittel für die evangelische Kirche" in der Tübing. Zeitschr. 1832, I.— Wie Steudel auch für alle durch seine amtliche Stellung an der Universität und dem theologischen Seminar ihm nahe gelegten Interessen bei jeder Gelegenheit mit voller Entschiedenheit und rücksichtslosem Freimute eintrat, darf nicht unerwänt bleiben. (Es gehören hierher seine beiden Schriften: „Die Bedeutsamkeit des evangelisch-theologischen Seminars in Württemberg", 1827; „Ueber die neue Organisation der Universität Tübingen; Gedanken zu deren Würdigung aus dem Gesichtspunkte der Idee einer Universität", 1830.) Daß eine so charaktervolle Persönlichkeit, die, wo es sich um Warung des Rechts handelte, von geschmeidiger Nachgiebigkeit nichts wissen wollte, höheren Ortes nicht immer günstig angesehen war und er dies auch manchmal zu erfaren bekam, läßt sich begreifen. Doch sollte das, was ihm seine letzten Lebensjare verbitterte, von einer anderen Seite kommen. Jene spekulative Richtung, deren Widerspruch mit dem Christentum auf-

zudecken, Steudel als eine seiner Hauptaufgaben betrachtete (s. das Vorwort zu seiner Glaubenslehre S. IX f.), war allmählich in seiner nächsten Umgebung, namentlich in dem unter seiner Leitung stehenden Seminar, zu einer Macht herangewachsen, welcher er um so weniger mit Erfolg entgegenzutreten im Stande war, als er für dasjenige, was ihm die Hochachtung anderer Gegner gewonnen hatte, hier nicht auf Anerkennung rechnen durfte. Dass es ihm, wie Baur (in Klüpfels Geschichte der Tübinger Universität S. 417) von ihm sagt, „nie möglich war, das Wissenschaftliche und das Erbauliche rein auseinander zu halten", dass er „für seine wissenschaftlichen Leistungen zugleich ein besonderes sittlich-religiöses Interesse in Anspruch nahm", das konnte ihm von dieser Seite her natürlich nicht verziehen werden. Als er nun vollends wagte, gegen das Leben Jesu von Strauß wenige Wochen, nachdem der erste Band desselben erschienen war, mit einer kleinen Gegenschrift (Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu", 1835) aufzutreten, und der Zuversichtlichkeit, mit welcher Strauß dem Supranaturalismus das Todesurteil gesprochen hatte, „aus dem Bewusstsein eines Gläubigen nicht one Beimischung von Ironie ein eben so zuversichtliches Zeugnis für die Lebenskräftigkeit der supranaturalistischen Auffassung des Christentums entgegenstellte, traf ihn der volle Zorn des gereizten Kritikers in der bekannten Streitschrift: „Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage", — einer Schrift, welcher unter anderem auch die Anerkennung, in herabwürdigender Polemik das Mögliche geleistet zu haben, nicht versagt werden darf. Steudel antwortete in ruhigem, würdigem Tone in einem „kurzen Bescheid" (in der Tübing. Zeitschr. 1837, II, 119 ff.). Es war sein letztes öffentliches Wort. Der von ihm längst gehegte Wunsch, sich aus dem theologischen Hader in eine stille Wirksamkeit zurückziehen zu dürfen, sollte nicht in Erfüllung gehen. Nachdem er noch am 22. Sonntage nach Trinitatis unter großen körperlichen Schmerzen gepredigt und von der Gnade Gottes gegenüber der Härte der Menschen sein letztes Zeugnis vor der Gemeinde abgelegt hatte, musste er sich einer widerholten schmerzhaften Operation unterwerfen, die er mit bewundernswürdiger Standhaftigkeit ertrug, und entschlief bald darauf (am 24. Oktober 1837) in der Glaubensfreudigkeit, die er sein ganzes Leben hindurch bewärt hatte. — Über ihn vergl. besonders die Gedächtnisrede von Dorner und den von Oettinger verfassten Lebensabriß, beide im ersten Hefte der Thüringer Zeitschrift 1838 abgedruckt. Im letzteren sind auch die übrigen, oben nicht aufgefürten Schriften Steudels verzeichnet. **Oehler** †.

Stichometrie ist ein mehrdeutiger Ausdruck, der in verschiedener Anwendung in der Büchergeschichte des Altertums vorkommt und so denn auch in der neutestamentlichen Handschriftenkunde. Es hat damit folgende Bewandtnis. Das griechische Wort *στίχος* heißt ursprünglich so viel, als das deutsche „Zeile", und wurde wie dieses von jeder Reihe geordneter, gleichartiger Gegenstände gebraucht, z. B. von Bäumen, Soldaten, und zwar in letzterer Beziehung nicht von der Länge oder Breite der Aufstellung (der Front), sondern von der Tiefe (franz. file). Ganz natürlich diente sodann dasselbe Wort für die Schrift-, eigentlich Buchstabenzeile, also für die Reihe aller in eine und dieselbe Linie gestellten Buchstaben, one Rücksicht auf die Zal derselben oder die Länge der Zeile, dies um so weniger, als bei der Abwesenheit aller Wortabteilung die einzelnen Schriftzeichen sich eben leichter als eine Reihe gleichartiger Dinge darstellten und die sämtlichen Zeilen einander mehr glichen. Das entsprechende lateinische Wort war versus, wol daher, weil man, am Ende der Zeile angekommen, wie der Pflüger am Ende der Furche, umwandte, um die neue Zeile zu beginnen, vielleicht sogar, wie die älteste Schrift gewesen sein soll, die nächste Zeile in umgekehrter Richtung schreibend (s. Hesychius s. v. *βουστροφηδόν*. Isidori Origg. l. V). Ausdrücklich betonen wir, dass das lateinische Wort uns nicht notwendig an die Poesie erinnern darf, da es ebensogut, das griechische sogar vorzugsweise, von der Prosa gebraucht wurde, wärend man hier für die Poesie noch das spezielle *ἔπη* hatte.

Nun geſchah es in der Zeit, als Schriftſtellerei und Bücherhandel anfingen, ein bedeutenderes Element im öffentlichen Leben zu werden, etwa gegen das auguſteiſche Jarhundert hin, daſs man zur litterariſchen oder geſchäftlichen Verſtändigung über den Umfang eines Werkes die Zahl der darin enthaltenen Zeilen berechnete und beiſchrieb, auch wol die geſamte ſchriftſtelleriſche Tätigkeit eines Einzelnen durch die Summe aller von ihm geſchriebenen (edirten) Zeilen. Dieſe Methode erſcheint uns auf den erſten Blick als eine höchſt unſichere, da ja alles auf die Größe der Schriftzeichen und die Breite der Kolumnen ankommt und wir gewont ſind, beides uns als willkürlich zu denken. Allein es ſcheint, wenigſtens im Zeitalter des vorherrſchenden Papyrus (unſere vorhandenen alten Handſchriften gehören in ſehr überwiegender Zal in die Zeit des vorherrſchenden Pergaments), wirklich eine verhältnismäßig ſtrengere Gleichförmigkeit in obiger Hinſicht von profeſſionellen Bücherſchreibern beobachtet worden zu ſein, wärend gerade diejenigen Beſtimmungselemente, welche wir jetzt als Baſis annehmen, Blätterzal und Format, ſich zur Bezeichnung des Umfangs eines Werks als unzureichend erwieſen. Wie dem ſei, wir haben Zeugniſſe in Menge aus dem Altertum für die Gewonheit, den Umfang einer Schrift nach der Zal der Zeilen zu bemeſſen, entweder ſo, daſs man dieſe mehr oder weniger genau in Ziffern angab oder doch im allgemeinen eine längere *πολύστιχος*, eine kürzere *ὀλιγόστιχος* nannte, und für die genauere Berechnung konnte ganz richtig der Ausdruck *στιχομετρία* als der gangbare, geſchäftsmäßige in Gebrauch kommen. Ja, dieſe Berechnungsart war ſo ſehr die einzige, daſs man ſelbſt, in Ermangelung jeder weiteren Abteilung im Inhalt einer Buchrolle, einzelne Stellen eines Werkes gar nicht anders zu citiren wuſste, wenn dies mit etwas Genauigkeit geſchehen ſollte, als durch ungefäre Angabe der Zeilen, wo ſie zu finden waren, je nach Bequemlichkeit vom Anfang oder am Ende an zälend (z. B. circa versum a primo CCLXX, a novissimo LXXXX, Asconius in Cicer. passim; *κατὰ τοὺς χιλίους στίχους*, d. h. ungefär in der tauſendſten Zeile, Diogen. Laërt. VII, 188 bei Einfürung eines Citats aus Chrysippi l. III. *περὶ δικαίου*).

Allein mehr als dieſe Beziehung des Ausdrucks intereſſirt uns eine zweite, ſpäter hauptſächlich auf die Bibel angewendete. Wir wiſſen aus Hieronymus, daſs zu ſeiner Zeit Handſchriften des Cicero und Demoſthenes verfertigt wurden, in welchen der Text nicht in auslaufenden gleichförmigen Zeilen geſchrieben war, ſondern nach Satzgliedern (*κατὰ ῥήσεις*), offenbar zum Behuf des rhetoriſchen Studiums, um die Studirenden im redneriſchen Vortrag zu üben, inſofern bei der gewönlichen, abſatzloſen Schrift ſich eine faſt unüberwindliche Schwierigkeit dem ungeübten Leſer entgegenſtellte. Der genannte Kirchenvater ſagt nämlich in der Vorrede zu ſeiner neuen Überſetzung des Jeſaias, in welcher er ein gleiches Verfaren beobachtete: nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos existimet apud Hebraeos ligari et aliquid simile habere de psalmis et operibus Salomonis, sed quod in Demosthene et Tullio solet fieri ut per cola scribantur et commata, qui utique prosa et non versibus conscripserunt, nos quoque utilitati legentium providentes interpretationem novam novo scribendi genere distinximus. Hier iſt übrigens das Wort versus in dem beſtimmteren Sinne von abgeſetzten Zeilen gebraucht, wie ſie eigentlich nur der Poeſie zugehören, im Übrigen die Sache und ihr Zweck deutlich genug bezeichnet. Nur darin nimmt Hieronymus nach Gewonheit den Mund etwas zu voll, daſs er für ſich dabei einen gewiſſen Ruhm der Priorität in Anſpruch nimmt. Denn wenn wir auch dahingeſtellt ſein laſſen wollen, ob die in einigen poetiſchen Stücken des Alten Teſtaments noch jetzt in allen Drucken übliche Abteilung nach Satzgliedern (5 Moſ. 32, oder auch in gekünſtelter Weiſe 2 Moſ. 15; Richt. 5) ſo hoch hinaufreicht, ſo iſt es doch Tatſache, daſs die von Origenes edirte griechiſche Bibel, die ſogen. poetiſchen Schriften des Alten Teſtaments, d. h. hier Pſalter, Hiob, Sprüche, Prediger und Hohes Lied eben nach dieſer Methode (*στιχηρῶς*, *στιχηδὸν*, *κατὰ στίχους*) geſchrieben enthielt, was nachher Sitte blieb, ſo daſs ſpätere Kirchenlehrer, z. B. Gregorius von Nazianz (Carm. 33) und Amphilochius (Jambi ad Sel.) in ihren Verzeichniſſen der bibliſchen Bücher fünf *βίβλους στιχηρὰς* aufzä-

len, zu denen man ſpäter noch das Buch der Weisheit und den Sirach fügte, ſeis wegen der formalen, ſeis wegen der ſachlichen Analogie. So ſind dieſe Bücher alle in den älteſten griechiſchen Handſchriften geſchrieben, z. B. im Alexandrinus und Vaticanus, in mehreren griechiſchen Pſaltern, ja ſelbſt in Handſchriften und älteren Ausgaben der Vulgata. Auch die ſchöneren Ausgaben der griechiſchen Bibel, z. B. die von Grabe und Breitinger, haben dieſe Methode beibehalten.

Bald nach der Mitte des 5. Jarhunderts unternahm Euthalius, ein Diakonus der alexandriniſchen Kirche, ſpäter Biſchof einer geographiſch nicht näher zu beſtimmenden Stadt Sulca, die Arbeit, die pauliniſchen Briefe, ſodann auch die katholiſchen nebſt der Apoſtelgeſchichte nicht nur in zweckmäßige Leſeabſchnitte zu teilen mit Inhaltsanzeigen und entſprechender Bezifferung, ſondern auch das Leſen ſelbſt zu erleichtern, und zwar ſowol durch Beiſetzung von Accenten (*κατὰ προσῳδίαν*), als auch durch Abſetzung der Zeilen (*στιχηδόν*). Über alles dieſes verbreitet er ſich in den Vorreden zu den einzelnen Teilen ſeines Bibelwerks, welche der Bibliothekar der Vaticana, Lor. Alex. Zacagni, in ſeinen Collectaneis vett. monumentorum etc., Rom. 1698, 4°, abdrucken ließ. Gerade aber über das, was uns hier zumeiſt intereſſirte, geht er außerordentlich leicht hinaus. Er ſagt nur: *πρῶτον ἐγωγε τὴν ἀποστολικὴν βίβλον στιχηδὸν ἀναγνούς καὶ γράψας . . .* (l. c. p. 404) und weiter: *στιχηδὸν συνθεὶς τούτων τὸ ὕφος κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ συμμετρίαν πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν* (ib. p. 409). Dies könnte nun zwar auch dahin gedeutet werden, daſs Euthalius eine Interpunktion einfürte; allein es iſt doch, auch nach Anſicht mehrerer aus den nächſten Jarhunderten ſtammenden Handſchriften warſcheinlicher, und auch von jeher ſo verſtanden worden, daſs er die Zeilen nach der logiſchen Satzgliederung abſetzte, dabei aber die zuſammengehörigen Wörter ungetrennt ließ. Dieſe Einrichtung war nun für den Leſer allerdings ein Vorteil, ſie wurde aber ſpäter durch die allmähliche Einfürung der Interpunktion entbehrlich gemacht und auch wegen der damit verbundenen größeren Raumverſchwendung wider aufgegeben. Auf die Evangelien wurde dieſelbe ebenfalls übertragen, von unbekannter Hond; aber auf die Profanlitteratur wurde ſie unſeres Wiſſens nicht angewendet, denn Codices von der Art, wie ſie Hieronymus von den Rednern erwänt, ſind keine auf uns gekommen. Wol aber zälte Euthalius in ſeiner Ausgabe die Stichen nicht nur der ganzen Bücher, Epiſteln u. ſ. w., ſondern auch ſeiner einzelnen Leſeabſchnitte. Die Ziffer der Stichen ſchrieb er von 50 zu 50 Zeilen an den Rand (*ἐστίχισα πάσην τὴν βίβλον κατὰ πεντήκοντα στίχους*, ibid. p. 541). Ja er trieb die Genauigkeit ſo weit, daſs er auch die Stichen ſeiner eigenen kurzen Vorreden und Inhaltsanzeigen zälte und ſummirte. Um unſern Leſern einen Begriff von einer ſolchen Stichometrie zu geben, ſetzen wir zunächſt den Schluſs der euthaliſchen Ausgabe der Apoſtelgeſchichte und katholiſchen Briefe her: „Die Summe der Stichen dieſes Buches iſt 3833, nämlich: Vorwort zur Apoſtelgeſchichte 167 (unter dieſem Vorwort ſelbſt ſtand 150), Apoſtelgeſchichte 2556. Vorwort zu den katholiſchen Briefen 37, katholiſche Briefe 1046, von mir ſelbſt 27. Summa 3833.“ Hier fehlt aber die Summe der Stichen ſeiner Inhaltsanzeigen, welche er vorher ſorgfältig an Ort und Stelle angegeben hatte. Über das Verhältnis der Stichenzal nach Euthalius zu unſerer gemeinen Versabteilung mag man ſich aus folgender Zuſammenſtellung orientiren: Apoſtelgeſchichte. Erſte Lektion (Apg. 1, 1—14. Es werden immer die Anfangsworte des Textes beigeſchrieben) 40 Stichen. Zweite Lektion (1, 15—26) 30 Stichen. Dritte Lektion (Kap. 2) 109 Stichen. Vierte Lektion (Kap. 3, 1 bis 4, 31) 136 Stichen u. ſ. w. — Jakobus. Erſte Lektion (Kap. 1. 2) 121 Stichen. — Erſter Brief Petri. Erſte Lektion (Kap. 1—2, 12) 58 Stichen. Zweite Lektion (Reſt) 149 Stichen. — Zweite Ep. Johannis. Eine Lektion 30 Stichen. — Dritte Ep. Johannis. Eine Lektion 31 Stichen. — Ep. Judä. Eine Lektion 68 Stichen u. ſ. w. An Schreib- oder Additionsfehlern mangelt es nicht.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs bei einem ſolchen Schreibſyſteme, auf welches die perſönliche, verſtändige oder unverſtändige Beteiligung des Kopiſten einen be-

deutenden Einfluſs üben konnte, eine Gleichförmigkeit in der Stichenzal noch weniger zu erzielen oder feſtzuhalten war, als bei der älteren Methode, kein Wunder alſo, daſs die Zalen in den einzelnen auf uns gekommenen Stichometrieen, d. h. alſo bibliſchen Bücherverzeichniſſen mit angegebener Stichenzal, nicht mit einander übereinſtimmen. Nur Ein Beiſpiel. Wir haben eben geſehen, daſs die euthaliſche Apoſtelgeſchichte 2556 Stichen enthielt. Dasſelbe Buch in dem Codex Laudianus (E. Act.), welcher gewönlich auch in dieſe Klaſſe von Handſchriften geſetzt wird, weil ſeine Zeilen ſehr ungleiche Längen haben, beträgt die Zal der (am Schluſſe nicht gezälten) Stichen zwiſchen 11- und 12,000, weil hier die Sätze noch viel mehr in ihre Elemente aufgelöſt ſind. Übrigens iſt der Ausdruck ſtichometriſche Handſchriften ein ungenauer. Stichometrie iſt ja nicht die Schrift ſelbſt, ſondern die Berechnung der Zeilen: und eine ſolche findet ſich auch in Handſchriften, welche gar nicht nach euthaliſcher Methode geſchrieben ſind, und zwar in ſehr zalreichen. Es fehlt aber bis jetzt an genauerer Unterſuchung, ob und wo dieſe Berechnungen auf die ältere oder neuere Methode ſich beziehen. Bei dieſen Berechnungen kommt neben *στίχοι* auch der Name *ῥήματα* vor, oder verdrängt jenen, und wo beide zugleich genannt werden, ſtimmen die Zalen nicht mit einander überein. Doch findet ſich letzterer Ausdruck nur in Evangelienhandſchriften, und da beide Ausdrücke unzweifelhaft ſynonym ſind, ſo kommt man leicht auf die Vermutung, daſs ein anderer als Euthalius den neueren gewält hat, um die Natur der jüngeren Schreibart in ihrem Unterſchiede von der älteren genauer zu bezeichnen; denn *στίχοι* ſind alle Buchſtabenzeilen, *ῥήματα* ſind logiſche Sätze.

Die bekannteſten „ſtichometriſch", will ſagen nach der Satzgliederung geſchriebenen Codices des Neuen Teſtaments ſind der Cantabrigiensis (D. Evangg. et Act.), der Claromontanus (D. paul.), der Sangermanensis (E. paul.), der ſchon genannte Laudianus und einige nur fragmentariſch auf uns gekommene. Der Codex Cyprius (K. Evv.) gehört inſofern hierher, als er die Stichen oder *ῥήματα* nicht abſetzt, ſondern ſich begnügt, dieſelben, der Raumerſparnis wegen, mit Punkten zu bezeichnen.

Von dieſer Materie handeln ſämtliche ſogenannten Einleitungen ins Neue Teſtament in dem Kapitel von der Textgeſchichte, beſonders vergleiche man Mills Prolegomena § 940 ff.; Hug, Eichhorn; ferner Rosenmüller, Hist. interpr. T. IV, 3 sq.; Wetstein, Prolegg. ed. Semler, pag. 195; Suiceri Thes. eccles. s. v. *στίχος*; Ritſchl, Alexandriniſche Bibliotheken S. 91—136; Salmasii Prolegg. in Solinum; Croii, Obss. in N. T., Gen. 1644, 4°. Die letzteren drei beſonders auch für den klaſſiſchen Begriff ſehr lehrreich, Suicer ausfürlich, aber vielfach verwirrend und ſich ſelbſt unklar. **Ed. Reuß.**

Stiefel (Styfel), Michael, einer der älteſten und treueſten Anhänger Luthers und dabei eine der originellſten Perſönlichkeiten der Reformationszeit. 1486 (1487?) in Eßlingen geboren — ſeinen Vater fürt Flacius unter den testes veritatis und Vorherverkündigern einer Kirchenverbeſſerung auf — trat er frühzeitig in das Auguſtinereremitenkloſter ſeiner Vaterſtadt ein, deſſen Konvent dem Verbande der „deutſchen Kongregation" angehörte. Luthers erſte Reformationsſchriften wirkten mächtig auf ihn; er fing an, im Mönchsſtande einen „Greuel vor Gott" zu erblicken, doch verſchloſs er eine zeitlang ſolche Gedanken in ſich, fülte ſich dabei je länger je mehr im Gewiſſen bedrückt nicht nur wegen der Gebundenheit ans Mönchsleben, ſondern beſonders wegen ſeiner Verpflichtung zu täglichem Meſſeleſen. Seine Unruhe mehrte ſich, als ihm 1520 die Worte Offenb. 21, 8 aufs Gewiſſen fielen. Da lieſt er eines Tages Offenb. 13 von dem aus dem Meere aufſteigenden Tiere und ſeinem geheimnisvoll in der Zal 666 angedeuteten Namen. Er findet in Leo DeCIMVs X. die Löſung des apokalyptiſchen Rätſels; das überzälige M erklärt er als Mysterium. „Von der Zeit an hab ich allweg die Offenbarung Johannis lieb gehabt." Im Frühjare 1522 tritt er in den die Zeit bewegenden Kampf öffentlich ein mit ſeiner Schrift: „Von der

Chriſtfermigen rechtgegründten leer Doctoris Martini Luthers, ain überauß ſchön kunſtlich Lied, ſampt ſeyner neben außlegung. In bruder Veyten Thon." (Verſchiedene Ausgaben der ſpäter erweiterten Schrift ſ. bei Wackernagel, Bibliographie des deutſchen Kirchenliedes CXIII—CXVI.) Dieſe Schrift enthält das Lied „Joannes tut uns ſchreiben von einem Engel klar", in welchem der Engel mit dem ewigen Evangelium Off. 14, 6 zuerſt auf Luther gedeutet iſt — bekanntlich iſt dieſer Text ſpäter Perikope des Reformationsfeſtes geworden —; vollſtändig abgedruckt findet man das Lied bei Wackernagel, Kirchenlied III, 74—79. Die einzelnen Liederſtrophen umgibt eine proſaiſche Auslegung, in welcher u. a. der Bekennermut Luthers gerühmt wird, der ſchon dreimal, in Augsburg, Leipzig und Worms, ſeinen Gegnern entgegengetreten, one überwunden zu werden. Die Sage von Kaiſer Friedrich, der das hl. Grab gewinnen werde, ſieht er in Friedrich dem Weiſen herrlich erfüllt: denn dieſem hat ja die deutſche Nation die Kaiſerkrone angetragen, und er hat das hl. Grab gewonnen, d. h. die Schriftwarheit iſt aus dem Grabe, in welchem ſie ſo lange von den Ariſtoteliſchen Lehrern gehütet worden, ſiegreich wider auferſtanden. Dabei klagt St. aber auch ſchon über viele, welche ſich der Worte Luthers bedienen zu weltlicher Freiheit und fleiſchlicher Unreinigkeit. Überall ſucht er Zeichen des nahenden jüngſten Tages; er lebt in den Gedanken und der Bilderrede der Offenb. Joh. Der bekannte Franziskaner Thomas Murner antwortete auf dieſen reformatoriſchen Sang mit dem Liede: „Ain new Lied von dem vndergang des Chriſtlichen Glaubens", reizte aber den Auguſtiner dadurch nur zu um ſo kräftigerer Gegenrede: „Wider Doctor Murnars falſch erdycht Lyed", einer Schrift, in welcher St. ſeines Gegners Lied abdruckt und mit ausfürlichen Gloſſen verſieht. Wir heben nur folgenden Satz heraus: „Die Laien rufen jetzt erfreut aus: bei dem Luther will ich meinen Leib und Leben laſſen, denn er lehrt die göttliche Warheit!" Kräftig fürt er Luthers Verteidigung gegen den Vorwurf, daſs er ein Aufrürer ſei: „du ſollſt wiſſen, daſs Chriſtus und Paulus dergleichen Aufruhr viel haben gemacht". Er klagt, daſs die Gegner mit lügenhaften Mitteln den Kampf füren; ſo habe der Eßlinger Pfarrer gepredigt, die Evangeliſchen hielten nichts von Mariä Jungfrauſchaft nach Chriſti Geburt: „aber das ſind Schalksſtücke!" Über das Lob, das dieſe ſeine Schriften in weiten Kreiſen fanden, vergl. das Zeugnis bei Kolde, Analecta Luth. S. 39. Ehe noch Murner wider antworten konnte, hatte St. vor dem über ſeinem Haupte ſich zuſammenziehenden Ungewitter die Flucht ergreifen müſſen. Er hatte ein Beichtkind one Dispens des Coſtnitzer Weihbiſchofs abſolvirt; hierüber erzürnt, ließ dieſer ihn zugleich darüber verhören, ob er der Verf. jenes Liedes vom Engel Luther ſei. Als St. ſich dazu bekannte, rief jener die weltliche Obrigkeit (Herzog Ferdinand, der damals in Stuttgart reſidirte) gegen ihn an. Rechtzeitig gewarnt, floh St. (Sommer 1522) zu Hartmut von Cronberg, dem Schwiegervater Sickingens. Murner verfolgte den Entwichenen mit Spottverſen: „er hat ſein kütlein vßgeſchwenckt und an einen baum gehenckt, und lauft jetzunder rumpliren und mit der welt furt triumphiren, u. ſ. w." An St.'s Aufenthalt auf dem Schloſſe des evangeliſchen Edelmanns erinnert ſeine Schrift „Euangelium von den zehen pfunden Matthei am xxv", eine vor Hartm. v. Cr. gehaltene und dieſem am 8. September 1522 gewidmete Predigt. Aus einem Briefe Luthers, de Wette II, 152, erſehen wir, daſs St. ſich weiter nach Sachſen gewendet hatte und vom Grafen Albrecht von Mansfeld als Prediger begehrt wurde. Der Brief iſt datirt 17. März 1522; aber dieſes Datum iſt unmöglich, und der Verſuch Gieſings, von demſelben als ſicherem Ausgangspunkte aus alle Nachrichten über Stiefels früheres Leben zurückzuſchieben, ſcheitert an den Datirungen ſeiner Schriften. Man wird Luthers Brief ins Jar 1523 ſetzen müſſen, dann fügt ſich alles ordentlich ein. Von Wittenberg aus, wo er einige Zeit weilte, datirte er 1523 ſeine letzte Streitſchrift gegen Murner: „Antwort vff Doctor Th. M.'s murnarriſche phantaſey" und ebenſo eine mehrfach gedruckte Predigt über das Evangelium vom verlornen Sohn. Als Prediger des Mansfelder Grafen wendete er ſich mit großem Eifer den ſchon früh liebgewonnenen mathematiſchen Studien zu. Man zeigt noch jetzt im Turm der St. Andreas-

kirche zu Eisleben einen alten Rechentisch als den Stiefels. Dabei geriet er hier auf ein seltsames System der Umrechnung von Buchstaben in Zalen, indem er die Trigonalzalen 1, 3, 6, 10, 15, 21 u. s. f. den Buchstaben a b c d e f u. s. f. gleich setzte. Aber Luther, dem er seine Entdeckung mitteilte, sagte ihm, das sei nichts gewisses; da gab er einstweilen seine kabbalistischen Träumereien auf. Mitteilungen, die er aus der Heimat erhielt und an Luther gab, veranlasten diesen zu seinem „Sendbrief" an die christliche Gemeinde zu Eßlingen, de Wette II, 416 f. Auch stammt aus dieser Zeit sein Lied „Dein armer Hause Herr thut klagen" (1524 im Wittenb. Chorgesangsbüchlein, Wackernagel III, 79. Bibliographie CC. Ein Lied von 1527 siehe III, 80).

Am 3. Juni 1525 sendete ihn Luther als evang. Prediger an den österreich. Edelmann Christof Jörger von Tollet und Kreusbach — offenbar ein Beweis großen Vertrauens, dessen ihn der Reformator würdigte. Dessen Briefe aus den nächsten Jaren bezeugen, wie vertraut sie mit einander zu verkehren gewönt waren (vgl. de Wette III, 9. 31. 59. 125. 130. 148. 182. 209. 213). Im Januar 1528 aus Österreich vertrieben, fand St. bei Luther gastliche Aufnahme und blieb sein Hausgenosse, bis sich im September eine Pfarre für ihn in Lochau fand (de Wette III, 149. 150. 371. 384; VI, 92). Luther selbst reiste am 25. Oktober 1528 dorthin, um den Freund in sein Amt einzufüren und ihn mit der Witwe seines Amtsvorgängers zu trauen (de Wette III, 394. In der Zwickauer Ratsschulbibliothek befindet sich handschriftlich: Summa Concionis D. M. Lutheri habitae in nuptiis M. Stieffels pastoris in Lochaw. Anno 1528. Vgl. Buchwald, Luthers Vorlesung über das Buch der Richter, Leipzig 1884, S. 4). Der freundschaftliche Verkehr mit Luther konnte nun auch in gegenseitigen Besuchen fortgesetzt werden; bekannt ist, wie sich Luther zur Kirschenzeit mit seinen Kindern bei dem Freunde anmeldet (de W. IV, S. 272). Seit 1532 wendete sich St. wider, wie er später selbst bekannt hat, „weil er ein müßiges Leben fürte", jener apokalyptischen Buchstabenrechnung zu; er rechnete „ungeschickt und ungereimt Ding so lange, bis er die Zalen Danielis misbrauchte, zu erforschen Tag und Stunde der letzten Zeit". Resultat dieser Studien war zunächst „Ein Rechen Büchlein Vom End Christ. APOCALYPSIS IN APOCALYPSIM. Wittenberg" (1532 bei Georg Rhaw in 8°). Hier entwickelt er seine Lehre von den Trigonalzalen, entdeckt mit ihnen die wunderbarsten Heimlichkeiten der Schrift und der Kirchen-, besonders der Papstgeschichte, bereitet auch schon die Ausrechnung des jüngsten Tages vor: zwar sollte die Ankündigung dieses Tages ein „verborgen Wort sein, aber nicht allwegen verborgen bleiben, sondern nur usque ad praefinitum tempus". Und diese Zeit sei jetzt gekommen. Er meinte, Mark. 13, 32 gelte nur für die Zeit der Erniedrigung Christi. So rechnete er denn den Tag der Widerkunft Christi aus und verkündete seiner Gemeinde den 19. Okt. 1533 früh 8 Uhr als den Zeitpunkt der Offenbarung des Herrn. Betreffs der näheren Umstände dieser Tragikomödie sei auf die Darstellung Köstlins, M. Luther II², S. 331—333 verwiesen; ebendaselbst S. 666 ist die Litteratur in großer Vollständigkeit angemerkt (nachzutragen: Sim. Lmenii Epigr. Bl. B5ᵇ. Kolde, Analecta Luth. S. 197 = Briefwechsel des J. Jonas I, 200). Kurfürstliche Beamte brachten den mit seiner Vorherverkündigung zu schanden gewordenen Propheten nach Wittenberg, wo er 4 Wochen lang „bestrickt" in Hausarrest bei einem Bürger der Stadt auf das Urteil des Kurfürsten zu warten hatte. Es fiel milde genug aus, zumal da Luther diese Schwärmerei seines Freundes nur als ein „Anfechtlein" betrachtete, von dem für die Kirche weitere Gefaren nicht zu befürchten seien — ein Standpunkt, der seitdem für die Beurteilung chiliastischer Velleitäten vorbildlich und maßgebend geworden zu sein scheint. Zwar verlor St. sein Pfarramt in Lochau und blieb mehr als ein Jar hindurch one Stellung — Luther und die österreichischen Freunde haben ihn wärend dieser Zeit treulich unterstützt —; aber zu Anfang des Jares 1535 durfte er wider in Holzdorf bei Wittenberg eine Pfarrstelle beziehen. Dem „Weissagungsrechnen" war er zu seinem Glück jetzt so feind geworden, dass er es 14 Jare lang beiseite warf. Um so ernstlicher trieb er dafür mathematische Studien im eigentlichen

Sinne des Wortes, deren Ergebnis das Erſcheinen ſeiner „Arithmetica integra“ 1543 (mit Vorrede Melanchthons Corp. Ref. V, 6) war. Dieſer ließ er 1545 ſeine „Deutſche Arithmetica“ nachfolgen, in welcher er den Schöſſer von Schweinitz, Michael am End, die Hausrechnung (die 4 Spezies), die Kunſtrechnung (Regel de tri und dgl.) und — ein auch für den Theologen intereſſantes Kapitel — die Kirchenrechnung lehrt, d. h. die auf Kalender und Kirchenjar bezüglichen Rechnungen; darin u. a. ein von St. in deutſchen Reimen verfaſster Cisio Janus. Aber als im ſchmalkaldiſchen Kriege die Nöte der Zeit ihn wider in die Offenb. Joh. trieben, da begann auch wider ſein ſchwärmeriſches Spiel mit den Zalen. So entdeckt er in den Tagen, als Herzog Moritz in Kurſachſen eingefallen iſt, plötzlich im Bade, daſs ſein Klageruf Vae tibi, Papa, vae tibi! in Trigonalzalen = 1260 (Off. 11, 3) iſt. Weiter entdeckt er, daſs die erſten 23 Trigonalzalen zuſammen = 2300 (Dan. 8, 14) ſind; die apokalyptiſche 666 iſt = id bestia Leo u. dgl. (Näheres bei Gieſing ſ. u. S. 20—27.) Von Holzdorf verjagten ihn ſamt ſeinen Pfarrkindern die ſpaniſchen Soldaten. Er flüchtete nach Frankfurt a. O. Von dort wandte er ſich nach Preußen. Herzog Albrecht ſtellte ihn zunächſt in Memel an*). Von hier wurde er 1550 nach Eichholz und bald darauf nach Hafſtrom (Haberſtro) bei Königsberg verſetzt. An letzterem Orte wurde er in die Oſiandriſchen Streitigkeiten hineingezogen, in welchen er auf Seiten Mörlins ſtand. Vgl. Joh. Wigand de Osiandrismo 1586, pag. 109; Möller, Oſiander S. 417; Haſe, Herzog Albrecht und ſein Hofprediger, 1879, S. 151. Daneben trieb er ſeine weltliche und geiſtliche Arithmetik weiter: Zeugnis von erſterer gibt ſeine Ausgabe der „Coß Chriſtoph Rudolphs“, datirt 1552, gedruckt 1554; von letzterer ſeine „ſehr wunderbarliche Wortrechnung ſampt einer merklichen Erklerung etlicher zalen Danielis und der Offenbarung S. Johannis“, Sept. 1553. Von da an werden die Nachrichten über ſein Leben ſehr ſpärlich. Er verließ — wir wiſſen nicht wann — Preußen und taucht im Januar 1557 wider auf als Pfarrer in Brück bei Treuenbrietzen. Damals wurde er nämlich von Mörlin wärend der Coswiger Verhandlungen der Flacianer mit Melanchthon von Brück herbeigerufen, um als Unterhändler der Magdeburger Theologen nach Wittenberg zu gehen und Melanchthon zur Annahme ihrer Forderung zu beſtimmen, Corp. Ref. IX, 42. Seine letzten Lebensjare brachte er in Jena zu, aber wol nicht in amtlicher Stellung an der Univerſität, ſondern privatiſirend, reſp. als Privatlehrer der Mathematik. Er ſoll dort noch von Flacius und ſeiner Partei in den Verdacht des Antinomismus gebracht worden ſein und bittere Tage verlebt haben. In hohem Alter ſtarb er daſelbſt am 19. April 1567. — Sein neueſter ſchwäbiſcher Biograph, Boſſert, hat ihn treffend charakteriſirt als „ein echtes Schwabenkind in ſeiner Begabung für Theologie, Poeſie und Mathematik, in ſeinem Charakter („quantae fidei homo“ ſagt Luther von ihm, de Wette V, 252) in ſeinen wiſſenſchaftlichen Velleitäten (genauer: in ſeiner Vorliebe für Apokalyptik) wie in ſeinem Benehmen („ſcheuchſam“, de Wette VI, 92, aber dabei derbwitzig im vertrauten Freundeskreiſe, de Wette V, 4).“

Litteratur: Eine genügende Biographie exiſtirt noch nicht, obgleich ſehr häufig über ihn von Mathematikern wie von Reformationshiſtorikern geſchrieben worden iſt. Mathematiker: Montucla, Histoire des Mathématiques 1758, Tom. I, 501; Käſtner, Geſchichte der Mathematik, I, Göttingen 1796, S. 112 f. 163—184 (ſehr reichhaltig). Arneth, Geſchichte der reinen Mathematik, Stuttgart 1852, S. 232; Gerhard, Geſch. der Mathematik, München 1877, S. 10 f.;

*) Vgl. Oſiander an Hieron. Beſold 19. Febr. 1549: „Miser Stifelius, qui in arce Memel, 20 miliaribus abhinc ad septentrionem concionator est, satis tolerabili conditione, rediit ad vomitum cum sua supputatione. Tractat Danielem pro concione et commentus est novos alphabeti numeros, scil. triangulares, et delirat multo ineptius quam antea. Incipit librum ea de re scribere, cuius initium ad principem misit, tanta est hominis fiducia, et voluit ut et mihi ostendatur, asserens valiturum contra portenta inferorum. Non metuo ne ecclesiam turbet, sed ut Satanas eum sic decipiat, ut perdat.“ Hummel, Epistolarum Semicenturia altera. Halae 1780, pag. 70. 71.

Giesing, Stiefels Arithmetica integra, Döbeln 1879; Cantor in Zeitschr. für Mathemat. II, 353 f.; Treutlein ebendaselbst Supplement zu XXIV, 10 f. Auf diese muss betreffs seiner Leistungen als Mathematiker verwiesen werden.

Reformationshistoriker: Strobel, Neue Beiträge, I, 1, 1790, S. 5 f. Keim, Reformationsblätter der Stadt Eßlingen S. 7 f.; Krumhaar, Grafschaft Mansfeld, 1855, S. 76 f.; Kolde, Deutsche Augustinerkongregation, S. 380 f.; Bossert, Luther und Württemberg, Ludwigsburg 1883, S. 7—15; A. Rogge, Luthers Beziehungen zu Altpreußen, Darkehmen 1883, S. 79 (daselbst ist auch verwiesen auf einen Aufsatz von Cosack in Neue Preuß. Prov.-Blätter, VIII. F. III.). Auch Koch, Geschichte des Kirchenliedes, 3. Aufl. I, 399—405 (unzuverlässig) und die dort angegebene Litteratur. **G. Kawerau.**

Stieffel, Esaias, s. Meth, Bd. IX, S. 679.

Stier, Rudolf Ewald, geboren im Jare 1800 in Fraustadt, wo sein Vater damals Steuerinspektor war. Nach einer sehr mangelhaften Vorbildung auf dem damals sehr unvollkommenen Gymnasium Neustettin ging er nach Berlin, wo er, noch nicht 16 Jare alt, die Maturitätsprüfung bestand und die Universität bezog, um nach dem Wunsche seines Vaters Jura zu studiren. Das ideale, poetisch gärende Jünglingsgemüt vermochte jedoch diesen Studien keinen Geschmack abzugewinnen, und nach Überwindung des väterlichen Widerstandes ließ er sich im Wintersemester des Jares 1816 in der theologischen Fakultät inskribiren. Kein bewusstes religiöses Interesse, sondern nur der romantische Geist der Zeit fürte ihn diesem neuen Berufe zu, und so bildete auch nicht die Theologie, sondern die Poesie und das Deutschtum den Angelpunkt seines damaligen Strebens. Noch steht er vor meinen Augen, der weiblich-zarte aber kecke Jüngling, mit den scharf geschnittenen Gesichtszügen, in seinem altdeutschen Sammetrock und Barett, wie er Tage lang durch Feld und Wald schwärmte, weil es ja Undank gegen den Geber des Frühlingsodems und Sonnenscheins sei, solche Tage hinter dem Studiertisch zuzubringen; wie er triumphirend in mein Zimmer trat, als ihm zum ersten Male das Glück zu teil geworden war, mit dem Berliner Carcer Bekanntschaft zu machen. Durch den Verfasser des „Anekdotenalmanach" Müchler an Jean Paul empfohlen, tritt er mit diesem in Briefwechsel und macht ihn zum Vorbild seiner eigenen Manier, zu dichten und zu schreiben; er ergeht sich in Aufsätzen und Broschüren, die ebenso einen kecken sprudelnden, als einen anungs- und sehnsuchtsvollen Geist erkennen lassen: seine „Krokodileier", „Träume und Mährchen" und mannigfache dichterische Versuche. Seit dem Jare 1818, wo er die Universität Halle bezieht, treten diesen ästhetischen Interessen die burschenschaftlichen zur Seite. Er war in die Hallesche Burschenschaft eingetreten, nachdem er schon im J. 1818 das „freie Wort trotz Hetzern und Fehmlern, sprachs Rudolf von Fraustadt", hatte drucken lassen, und war am 27. Oktober, acht Tage nach dem großen Jenaer Burschenfeste, Vorsteher der Halleschen Burschenschaft geworden.

Nachdem im Februar 1819 die Hallesche Burschenschaft aufgelöst worden war, verließ auch Stier Halle und kam nach einem Zwischenaufenthalte im elterlichen Hause zu Stolpe nach Berlin zurück — doch als ein Anderer, als er es verlassen hatte. Was Mehrere in jener merkwürdigen Gärungsperiode erfaren, war auch bei Stier eingetreten. Manchen älteren und jüngeren unklar begeisterten Gemütern war damals, wo in einer christlichen Persönlichkeit oder in einem bedeutenden Lebensschicksale das Evangelium an sie herantrat, auf einmal, als wäre nur das Wort ausgesprochen, das schon längst auf ihren Lippen schwebte, in Christo das eigentliche Objekt ihrer Strebungen aufgegangen. So treten in der Periode einer durch große Ereignisse religiös geschwängerten Atmosphäre die plötzlichen Bekehrungen ein, und mit Vielen erlebte auch Stier eine solche. Ein von ihm heißgeliebtes Mädchen aus seiner Verwandtschaft war im August 1818 gestorben, und unter der inneren Erschütterung dieses Ereignisses ergießt sich der Strom seiner vaterländischen und ästhetischen Begeisterung auf einmal in das Bett der Religion.

Doch bei einer so spröden Natur, wie die Stiersche, gibt es keine geradlinige Entwickelung, sondern nur eine sprungweise. Nach Berlin zurückgekehrt, kommt er mit einem Kreise von Gichtelianern in Berürung, welche mit unerbittlichem Rigorismus eine noch viel gründlichere Weltverleugnung von ihm fordern. Da bricht er mit seiner ganzen litterarischen Vergangenheit, übergibt nicht nur seine schriftstellerischen Entwürfe, sondern auch seine deutschen Klassiker dem Feuer und zieht sich ganz auf sich selbst und seine theolog. Studien zurück. Erst jetzt begann er mit Fleiß Vorlesungen zu hören, doch gehörten in seinen Augen alle seine damaligen Professoren nur zu den „Halben". Im alten Übermute schreibt er an den Rand seines Neanderschen Vorlesungsheftes: „Armer Neander! Weißt Du es denn besser als der Apostel Paulus" u. s. w., in ein Heft von Lücke: „O du lückenhafter Lücke!" Um ihn zu einem anhaltenden Schriftstudium zu bewegen, machte Schreiber dieses ihm um Weihnachten mit Friedrich von Meyers erklärter heiliger Schrift ein Geschenk, und dieses brachte eine entscheidende Wendung in seiner Theologie hervor. Nun wurde die Bibel sein einziges Studium und Friedrich von Meyer sein einziger Fürer darin.

Nach Beendigung des Berliner Studiums erhielt Stier eine Stelle in dem Wittenberger Seminar, in welches er am 2. April 1821 eintrat. Hier diente die Einwirkung Heubners ebensosehr zur Abklärung seiner Theologie als zur Befestigung seines Glaubens. Unermüdlich wurden hier die Bibelstudien fortgesetzt, auch im November 1821 eine mehrbändige Quartbibel, und später, — als dieselbe nicht mehr ausreichte —, eine Foliobibel angelegt, in welche alles von ihm eingetragen wurde, was von irgend einer Seite her zur Auslegung oder zur Anwendung der Schrift dient, namentlich die schätzbare Sammlung gesichteter Parallellstellen. So war ihm ein horreum homileticum erwachsen, in welches er nur hineinzugreifen brauchte, um für jede Predigt ein reiches und fruchtbares Material zu gewinnen. — Die Berufsstellung, welche Stier nach Ablauf seiner zweijärigen Seminarzeit unter mehreren sich ihm darbietenden sich erwälte, war eine Lehrerstelle am Schullehrerseminar zu Karalene bei Gumbinnen. Schon im folgenden J. 1824 folgte er indes einem Antrage von Basel aus, welcher ihn in das dortige Missionsseminar als Lehrer berief. Mit herzlicher Freude widmete er sich der ihm hier gestellten Aufgabe, und aus den vorbereitenden Studien für dieselben erwuchsen als litterarische Frucht sein „Lehrgebäude der hebräischen Grammatik" und seine „Keryktik". Erschöpfung durch übermäßige Anstrengung nötigte ihn indes, aus diesem ihm sonst so lieben Amte zu scheiden (1828) und sich auf eine zeitlang nach Wittenberg zurückzuziehen, welches ihm durch seine Verehelichung mit der Tochter des Generalsuperintendenten Nitzsch zu einer anderen Heimat geworden war. Durch hohe Verwendung erhielt er im folgenden Jare die Berufung nach Frankleben, einem Dorfe in der Nähe von Merseburg, und die von ihm hier durchlebten zehn Jare waren die fruchtbarsten für seine theologischen Studien und die gesegnetsten für seine Amtstätigkeit. Zu seinen Predigten strömten die Zuhörer auch aus den nahe gelegenen Ortschaften, und der Seelsorge der Einzelnen widmete er sich im Vereine mit seiner ausgezeichneten Gattin mit der preiswürdigsten Liebe und Aufopferung. Obwol er ausdrücklich nicht sowol auf die Sammlung eines erweckten Häufleins ausging, sondern auf den Aufbau der Gemeinde im ganzen, erwies sich sein Wort dennoch zur Erweckung eines solchen kleinen Häufleins wirksam, wärend zugleich auch auf das Ganze der Gemeinde ein Segen ausging.

Aus dieser still gesegneten Tätigkeit wurde Stier im Jare 1838 von der Gemeinde Wichlinghausen in das Wuppertal berufen — für einen solchen Schrifttheologen wie er, dem Anscheine nach der geeignetste Ort der Tätigkeit. Aber die Ansprüche, welche die dortigen Gemeinden an die Arbeitskraft ihrer Geistlichen machen, zumal eine Gemeinde, wie die Wichlinghäuser, von 3500 Seelen, waren für die physische Kraft Stiers, der zugleich den Beruf zu litterarischer Tätigkeit so unwiderstehlich in sich fülte, zu groß, auch die presbyteriale Kontrole, wie sie die rheinischen Gemeinden über ihre Geistlichen ausüben, der unfügsamen Selbständigkeit seines Charakters zu drückend, als daß er sich in dieser neuen

Stellung hätte wol fülen können. Ein geringfügiger Umstand brachte im Herbst des Jares 1846 seinen lange verhaltenen Unmut zum Ausbruche; er erklärte der Gemeinde seinen Entschluſs, nach Vollzug der Konfirmation an der ihm anvertrauten Jugend seine Stelle niederzulegen. Bis zum Eintritte dieses Termins hatte sich zwar das Misverhältnis auf erfreuliche Weise ausgeglichen, sodaſs ihm sogar vor Erwälung eines Nachfolgers eine neue Berufung in Aussicht gestellt wurde. Zu stark fülte indes sein physischer wie sein geistiger Mensch das Bedürfnis nach Abspannung, und da sein litterarischer Erwerb es ihm gestattete, blieb er seinem ausgesprochenen Entschlusse getreu und zog sich abermals nach Wittenberg als litterarisches Asyl zurück. Vor seinem Ausscheiden aus den Rheinlanden wurde auf Anregen seines Schwagers Nitzsch sein theologisches Verdienst von der rheinländischen Universität Bonn durch Erteilung des theologischen Doktorgrades geehrt. — Drei Jare hatte er in dieser litterarischen Zurückgezogenheit zugebracht, als zu seiner Freude von dem Magdeburger Konsistorium der Ruf zu der Superintendentur in Schkeudiz an ihn erging. Erfolgreich erwies sich in dieser neuen Stellung seine ephorale Einwirkung auf seine Diözesanen, wärend die auf die Gemeinde den gehegten Hoffnungen nicht entsprach. Seine Gottesdienste fanden nur spärliche Teilnahme, sodaſs zuweilen selbst an Festtagen in dem geräumigen Gotteshause kaum 15—20 Zuhörer zu finden waren. Man beschwerte sich über Trockenheit der Predigten und über Schroffheit und Unfreundlichkeit des Predigers im Umgange und in der Seelsorge. Dieselbe Teilnahmslosigkeit seiner Gemeinde widerholte sich auch, nachdem er ihm Jare 1859 in die ansehnlichere Superintendentur von Eisleben versetzt worden war, und nur einem kleinen Kreise erweckter Freunde des Evangeliums gaben an beiden Orten seine Bibelstunden eine woltuende Narung.

Hat irgend ein Theologe durch viele und schmerzliche Körperleiden die theologia crucis zu erlernen gehabt, so war es Stier. In den letzten Jaren war es ein chronisches Halsleiden, welches ernste Besorgnisse erregte. Dennoch trat sein Tod am 16. Dezember 1862 für Alle unerwartet durch einen Schlagfluſs ein.

Und bei diesen mannigfaltigen und oft mehrjärigen Leiden unter anstrengendster Berufstätigkeit eine litterarische Fruchtbarkeit zum teil in müsamen gelehrten Werken, wie sie kaum bei einem anderen praktischen Geistlichen aus neuerer Zeit wird nachgewiesen werden können!

Ein theologus biblicus war Stier vor allem, und so sind auch seine Hauptwerke biblisch-exegetische. Wie einst ein Bengel seines griechischen Textes nicht froh werden konnte, so lange die Richtigkeit des Textes nicht konstatirt war, so konnte Stier seiner lutherischen Bibel nicht froh werden, so lange er sich sagen muſste, daſs sie ihm, namentlich im Alten Testament, an vielen Stellen etwas anderes gebe als der Grundtext. Auf das Bedürfnis einer Verbesserung der lutherischen Übersetzung war er schon durch seinen theologischen Fürer Friedrich von Meyer hingewiesen worden: dieses Bedürfnis zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, war sein widerholtes Bemühen, namentlich in den zwei Schriften: „Altes und Neues in deutscher Bibel", Basel 1828, und: „Darf Luthers Bibel unberichtigt bleiben?", Halle 1836. — Schon bei der letzten Ausgabe der Meyerschen Bibel vom J. 1842 war Stier von dem Verfasser als Mitarbeiter herangezogen worden; nach dem Tode von Meyer erhielt er freie Hand, und in der Ausgabe Bielefeld 1856 traten die Änderungen in viel bedeutenderem Umfange ein, immer jedoch mit möglichster Schonung des Textes des großen Meisters und mit möglichster Anbequemung an die Originalität der Sprache Luthers. Einem von den Fesseln der kirchlichen Tradition so unabhängigen Geiste wie der Stiers konnte auch die Beschränkung dieser Verbesserungen auf das geringste Maß, wie dies namentlich von Mönkeberg gefordert worden, ebensowenig genügen, als einem Lachmann die schüchternen Textemendationen von Griesbach. Dafür, daſs die durchgängige Übereinstimmung von Übersetzung und Grundtext das Ziel einer Revision des lutherischen Textes sein müßte, nahm er in seiner Schrift: „Der deutschen Bibel Berichtigung gegen die von Mönkeberg herausgegebenen Vor-

ſchläge zur Reviſion derſelben", 1861, noch einmal das Wort. Einen beſonderen Wert verleihen ſeiner Überſetzung die beigegebenen Parallelſtellen. Kaum iſt ſeit Heinrich Michaelis die Vergleichung der bibliſchen Parallelſtellen in ihrer Wichtigkeit für die Exegeſe ſo gewürdigt worden, als von Stier.

Ein Zeugnis ſeines gründlichen altteſtamentlichen Sprachſtudiums, auf eigentümlichen, teilweiſe hyperorthodoxen Anſchauungen beruhend, iſt ſeine „Formenlehre der hebräiſchen Sprache, ſyſtematiſch und ſprachphiloſophiſch, mit durchgängiger Beiſpielſammlung als Grundlage einer vorbehaltenen Satzlehre geordnet", 1833, neu ausgegeben Berlin 1849. Vorläufer ſeiner exegetiſchen Werke ſind die „Andeutungen für gläubiges Schriftverſtändnis im ganzen und einzelzelnen"; vier Sammlungen 1824—1829, dilettantiſche Aufſätze, voll von geiſtreichen Winken.

Was die exegetiſchen Leiſtungen Stiers ſelbſt betrifft, ſo tragen ſie überwiegend den erbaulich-praktiſchen Charakter an ſich, der hie und da ſelbſt in paränetiſche Anrede an die Leſer übergeht — nur einige in höherem Maße den gelehrt-exegetiſchen, wie im Alten Teſtamente namentlich ſeine „Auslegung von 70 ausgewälten Pſalmen", 1834, 2 Theile, im Neuen Teſtament die Auslegung des Briefes an die Epheſer, 1846, 2 Bände, nebſt einem Auszuge daraus für Laien: „Der Brief an die Epheſer als Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde ausgelegt", 1859. Die friſcheſte Lebendigkeit, gewürzt durch pikante Polemik, machen Stiers exegetiſche Schriften zu einer höchſt anregenden, — die Erfarungs- und Herzenstheologie des Verfaſſers und die Früchte ſeiner reichen Beleſenheit in der aſketiſchen Litteratur zu einer ſehr erbaulichen Lektüre. Für den Prediger ſind ſie eine Fundgrube und haben daher auch unter Predigern eine weite Verbreitung gefunden, am meiſten ſeine „Reden des Herrn", 1. Auflage 1843, 6 Bände. — Was der Stierſchen Exegeſe ein von anderen neueren Exegeten unterſchiedenes Gepräge gibt, iſt der Inſpirationsglaube, auf welchem ſeine Auslegung ruht. Bei kaum einem anderen neueren Exegeten wird in dem Maße wie bei Stier die Auslegung von dem „auctor primarius est spiritus sanctus" beherrſcht. „Es iſt nicht" — ſpricht er in der Einleitung zum Jeſajas mit Hamann — „Moſe, nicht Jeſaja, die ihre Gedanken und die Begebenheiten ihrer Zeit in der Abſicht irdiſcher Bücherſchreiber der Nachwelt hinterlaſſen haben, es iſt der Geiſt Gottes". Die Perſönlichkeit des menſchlichen Autors tritt meiſtens dem Ausleger bis zum Verſchwinden zurück. Daher bei ihm wie bei ſeinem Meiſter Friedrich von Meyer die Annahme eines Mehr- und Unterſinnes (ὑπόνοια) der heil. Schrift, wonach der heil. Geiſt an jeder einzelnen Stelle des von ihm an anderen Stellen Eingegebenen ſich bewuſst, auf dieſe hinweiſt, die Annahme tiefſinniger Ordnungspläne — nicht ſowol der Apoſtel und Propheten, als des hl. Geiſtes, welcher ſeine Organe regiert, — daher ſollte man meinen, auch die ältere Annahme ſchlechthiniger Unfehlbarkeit des Schrifttextes in den Worten, wie in den Sachen, doch bis zu dieſer Konſequenz der alten Dogmatik läſst Stier ſich nicht drängen. Davon hält ihn einerſeits ſein bon sens ab, andererſeits ſein Mangel an ſyſtematiſchem Geiſte. Sein Glaube an die Inſpiration der Schrift ruht auf dem unmittelbaren Zeugniſſe, welches ſie auf das Innere der Leſer ausübt. Wie er jedoch überhaupt nicht der Mann des Syſtems iſt, ſo unternimmt er es nicht, dieſe Inſpirationslehre mit Konſequenz durchzufüren. Seinem religiöſen Bedürfnis genügt die Warheit der Schrift „im weſentlichen". Daher jene Inſpiration nicht den Wörtern gelten ſoll, ſondern dem Worte: „Ja wir haben, was Er geredet hat! freilich nicht im Buchſtaben der „verba ipsissima, ſondern durch das Zeugnis der Evangeliſten vermittelt, in „den Geiſt erhoben, dennoch aber warhaftig und weſentlich ipsissima als ſeine „Reden an die Welt und Gemeinde. Du wirſt ſie vernehmen, wenn derſelbe „Geiſt, in welchem die Evangelien geſchrieben ſind, ihren Buchſtaben Dir deutet „und verklärt." — Von dieſem Standpunkte aus wehrt er auch jede hiſtoriſche Unrichtigkeit im Großen ab und nimmt dennoch keinen Anſtand, dieſelben im Kleinen und Unweſentlichen zuzugeſtehen. Feierlich proteſtirt er gegen die Annahme, „daſs der Geiſt der Warheit irgend eine weſentliche „Unwarheit in den evange-

lischen Relationen zugelassen". — „Matthäus" — spricht er (Reden Jesu I, 70) — „hat durchaus nirgends Aussprüche des Herrn von verschiedenen Seiten „her in Ein Ganzes, als sei es zusammengesprochen, verarbeitet, denn . . . . . „der Geist des Herrn konnte ihn nicht leiten und lehren, der Gemeinde des „Herrn Unwahres zu berichten". Dennoch wird von Lukas zugestanden: „Nur „Einmal, V. 45, hat sich Lukas durch Herübernahme von anderen Orten her „vergriffen." — — Je gewisser der christliche Bibelleser des heil. Geistes als auctor primarius der heil. Schrift geworden, desto gleichgültiger könnte ihm die Kanonizität der menschlichen Autoren werden; so gänzlich mit der Geschichte zu brechen, war indes nur die Sache eines unhistorischen Mystizismus. Die kirchliche Frömmigkeit hat stets die Zusammenstimmung des inneren Zeugnisses des Geistes mit dem äußeren der Geschichte verlangt. Auch ein Ausleger wie Stier konnte sich daher den Untersuchungen über die Kanonizität nicht entziehen. Hier jedoch überwog bei ihm die Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition, verbunden mit dem religiösen Bedürfnisse, in dem gesamten Bibelwort ein richtig bezeugtes Gotteswort zu besitzen, das historisch-kritische in dem Maße, daß Stier im Alten und im Neuen Testament bei den Annahmen der älteren Isagogik beharrt und ihm im Alten Testament die Echtheit des ganzen Jesaja, wie im Neuen die des zweiten Briefs Petri feststeht. Das Gewicht der inneren Gründe, wie der durch beide Teile des Propheten durchgehende Ordnungsplan wiegt dabei das der historischen, sprachlichen und anderen Gründe auf. Auch in einer anderen Hinsicht macht sich seine Abhängigkeit von der kirchlichen Tradition auf dem kritischen Gebiete geltend: seine Verteidigung der Apokryphen in der lutherischen Bibel. („Die Apokryphen, Verteidigung ihres althergebrachten Anschlusses u. s. w. 1853").

Mit einem Worte: sein exegetischer Standpunkt war nicht der historisch-kritische, sondern der dogmatisch-mystische. Schon frühe trat in dieser Hinsicht zwischen dem Schreiber dieses und dem verewigten Freunde ein Gegensatz ein. — „Du bist ein christlicher Kabbalist" — so schrieb ersterer an Stier als Wittenberger Seminarist, und erhält von demselben das Prädikat „eines pietistischen Rationalisten" zurück. Ein anderer Mangel seiner exegetischen Schriften, die am meisten benützten „Reden Jesu" nicht ausgenommen, ist der an dogmatischer Konsequenz und an begrifflicher Schärfe, und dies vielfach aus dem Grunde, weil die Ausfürung, wie dies namentlich bei dem Hebräerbriefe sichtbar ist, sich in Bildern und Vorstellungen bewegt, one dieselben auf den zugrunde liegenden Gedanken zurückzufüren.

Nächst der Exegese gehören die Stierschen Arbeiten der praktischen Theologie an. Zu seiner Zeit war sein „Grundriß einer biblischen Keryktik", 1830, ein höchst schätzbares Büchlein. Abgesehen davon, daß zum ersten Male das Verhältnis von Gemeinde und Missionspredigt zu einander zum Bewußtsein gebracht wurde, trat die kleine Schrift mehreren damals noch herrschenden homiletischen Irrtümern — obwol freilich nicht immer one Vermeidung des entgegengesetzten Extrems — nachdrücklich entgegen: der Überschätzung der Rhetorik, des Gebrauchs der Perikopen, des Kanzelpedantismus in Form und Ausdruck. Besonders zum Vorlesen in Landgemeinden haben seine „Evangelienpredigten" und seine „Epistelpredigten für das christliche Volk" vielfache Anerkennung gefunden, obwol diesen Predigten die gemütliche Naivetät und die konkrete Veranschaulichung fehlen, um echt volksmäßig zu sein; nur die sorgfältige Textbenützung bildet ihren Vorzug. — Ein höchst schätzbares und — wie auch die mehrfachen Auflagen zeigen, in seinem Werte anerkanntes liturgisches Werk ist seine „Privatagende, d. i.: Altar, Formular und Vorrath für das geistliche Amt". — In die neuen Gesangbuchsreformen hat mit Sachkenntnis, gesundem Takt und einschneidender Schärfe seine „Gesangbuchsnoth, Kritik unserer modernen Gesangbücher", 1838 — eingegriffen. Auch der Katechismusreform hat er sich mit praktischer Einsicht unterzogen. Vergl. von ihm: „Luthers Katechismus als Grundlage des Confirmandenunterrichts", 1832, mit dem „Hülfsbüchlein", 1837; ferner „Luthers Katechismus in zeitgemäßer Veränderung", 1846.

Was Stier war, war er ganz one Schweben und Schwanken. Den scharfen Zuschnitt seiner Gesichtszüge (in seinen jüngeren Jaren) trugen auch seine Stimme, seine Bewegungen, seine Handschrift. An einem liebreichen Herzen hat es ihm nicht gefehlt; aus eigener schwerer Familienerfarung und Körperleiden hatte er — obwol es ihm nicht leicht wurde — von dem Weinen mit den Weinenden und dem Tragen der Schwachen doch etwas gelernt. Im Streit jedoch, in litterarischen Kämpfen wie im praktischen Streite mit Gemeindegliedern war er unbeugsam und schroff, in seinen letzten Lebenszeiten selbst leidenschaftlich. Diese Schroffheit hat wesentlich dazu beigetragen, den Anstoß, welchen onehin schon sein theologischer Standpunkt gab, zu erhöhen. Dieser sein Standpunkt ist durchaus aus seinem Entwickelungsgange zu erklären. One philosophische oder theologische Vorstudien, ja bei der Vernachlässigung seiner Gymnasialbildung selbst one philologische — merkwürdigerweise ist Stier, one ein theologisches Examen gemacht zu machen, zu seiner Stelle in Frankleben berufen worden! — hat er sich plötzlich in das Schriftstudium hineingeworfen, sein sonstiges theologisches Wissen hat er sich nur rhapsodisch auf Veranlassung seiner Exegese angeeignet. Bei einem scharfen und schroffen Geiste, wie der seinige, musste das Resultat ein spröder Biblizismus sein, und zwar überwiegend mit der erbaulichen Tendenz des Halleschen Pietismus, nur anstreifend, nach dem Vorgange seines Meisters von Meyer an theosophische Neigungen, wie sie sich namentlich in einigen schönen Aufsätzen aus seiner jugendlichen Zeit in den „Andeutungen“ u. s. w. aussprechen. Bei dieser theologischen Stellung und diesem persönlichen Charakter konnte er bei den tonangebenden Theologen seiner Zeit auf Gunst nicht rechnen. In der Periode seiner Blüte war die Vermittelungstheologie die herrschende, und diese konnte ihn nicht zu den Ihrigen rechnen, aber auch bei den Kirchlichen gab er schon frühe durch mehrfachen Widerspruch gegen kirchliches Herkommen Anstoß: seine Polemik gegen das Beichtgeld, gegen den Perikopenzwang, seine Veränderungen in der Bibelübersetzung und im lutherischen Katechismus (vgl. den Aufsatz „Katechismus Luthers als Grundlage des Konfirmandenunterrichts nebst Vorschlägen zu seiner Berichtigung“ in der Evangel. K.-Ztg. 1833, Nr. 44), seine Änderungen in den Kirchenliedern. Zum Bruche kam es, je enger von den Konfessionellen die Schranken gezogen und die Anerkennung der lutherischen Kirche als „die Kirche“ verlangt wurde. In milder und schonender Weise trat gegen diese Extreme Stier nach dem Wittenberger Kirchentage in dem Schriftchen: „Auch ein Bekenntnis aus der unirten Kirche“, 1848, auf — in vollem Harnisch mit dem Motto „Hart wieder Hart“ in seinen „Unlutherischen Thesen, deutlich für Jedermann“, 1855, mit der Verteidigung derselben 1855 und der nicht unverdienten „Parodie des jüngsten Fünfundneunzigers“, Antwort auf die von F. Seiler wider die Union herausgegebenen Thesen, 1858. Mit frischestem Zeugnis wird hier vom Schriftstandpunkte aus gegen die Übertreibungen der kirchlichen Reaktion gestritten, doch auch mit der Einseitigkeit eines ungeschichtlichen Standpunktes, welcher die notwendige Entwickelung der Kirchenlehre über das Bibelwort hinaus nicht anerkennt.

Was Stier gedacht, geforscht und geglaubt, musste in die Feder fließen. Schon als Kandidat zeigte er einem Freunde einen Katalog der von ihm noch zu schreibenden Schriften, welche auch wirklich zum größten Teile von ihm geschrieben worden sind. Auf einem vorgefundenen Zettel finden sich die Titel von elf noch zu schreibenden Büchern, worunter „Eine Christologie des Alten Testaments im Kern und in der Kürze“, „die Lehre von der Neutestamentlichen Schrift im Neuen Testament selbst“, ein „Surenhusius redivivus“, Auslegung sämmtlicher Citate des Alten Testaments im Neuen ꝛc.

Quellen: Die Lebensskizze von dem ältesten Sone, Direktor Stier in Colberg, in der Neuen Evang. K.-Zeitung, Jahrg. 1863, Nr. 11. — Die Charakteristik des seligen Verfassers von Nitzsch als Beigabe zu der 3. Auflage der Reden Jesu.

Tholuck †.

Stiftshütte, genauer Hütte des Stifts, überſetzt Luther den Ausdruck ohel moëd, Ex. 30, 36. Er verſteht unter Stift ein zu gottesdienſtlichem Zweck geſtiftetes Gebäude, das aber hier ein Zelt, eine Hütte iſt. Der hebräiſche Ausdruck bedeutet Zelt der Zuſammenkunft, nämlich Gottes mit ſeinem Volke, zum Zweck der Offenbarung ſeinerſeits, der Anbetung von ſeiten des Volkes. Verwandt iſt die Bezeichnung ohel edut, bei Luther Hütte des Zeugniſſes, Num. 9, 15; Kern dieſes Zeugniſſes iſt das in der Bundeslade deponirte Geſetz. Eine dritte Benennung des Zeltes iſt mischkan, die Wonung, Ex. 25, 9; 27, 9; von der allgemeinen Anwendung dieſes Namens auf das Ganze des Gebäudes unterſcheidet ſich die engere auf einen beſtimmten Teil desſelben in Ex. 26, 6. 7, der wir in der Betrachtung des Einzelnen begegnen werden.

I. Beſchreibung. Welche Bedeutung der Stiftshütte beigelegt wird, erſehen wir ſchon aus der Ausfürlichkeit, mit der zuerſt Ex. 25—27 u. 30 die Bauvorſchrift gegeben, nachher Kap. 36—38 die Ausfürung und Kap. 40 die Aufrichtung des Baues erzält wird. Die Vorſchrift geht von der Bundeslade und den übrigen heiligen Geräten aus, die Erzälung der Ausfürung beginnt mit der Hütte, die vor Allem da ſein muſs, damit die Geräte darin ihre Stelle finden. Wir werden die Reihenfolge inne halten, bei der am leichteſten eine klare Orientirung erzielt wird.

1) Der Vorhof (Ex. 27, 9 ff.; 38, 9 ff.). Ein längliches Viereck, deſſen Süd- und Nordſeite 100, die Weſt- und Oſtſeite 50 Ellen maßen, bildete den Hofraum um das Gebäude her. Die hebräiſche Elle, urſprünglich dem natürlichen Maß entnommen, das der Menſch am Leibe trägt, die Länge nämlich vom Ellenbogen eines Mannes bis zur Spitze des Mittelfingers, wird von Thenius (Stud. und Krit. 1846, S. 113) auf 0,4839 Meter berechnet. Die Wand um den Hof wurde durch Vorhänge von Byſſus, schesch, gebildet, das iſt von feinſter weißer Baumwolle oder Leinwand (vgl. Bähr, Symbolik des moſ. Cult., 2. A., I, 290); das Beiwort gezwirnt deutet auf die Feſtigkeit des Fadens, nicht auf irgend welche Durchſichtigkeit des Gewebes. Dieſe Wand von Byſſus ſollte 5 Ellen hoch ſein; das war gut 2 Fuſs mehr als Manneshöhe, ſomit konnte Niemand darüber wegſehen. Auf der Süd-, der Weſt- und der Nordſeite war die Wand völlig geſchloſſen; der einzige Eingang fand ſich auf der Oſtſeite. Da war zwiſchen zwei Flügeln weißer Wand von je 15 Ellen ein freihangender Vorhang von 20 Ellen Breite angebracht, der das Ein- und Ausgehen zuließ. Dieſer war durch vier Farben ausgezeichnet. Auf dem weißen Grund hob ſich Dunkelblau, Purpur und Scharlach ab. Die Zeichnung iſt nicht angegeben. Wir werden bei der Stiftshütte ſelbſt auf dieſen Vorhang zurückgefürt werden.

Die ſämtlichen Umhänge waren an Säulen aufgehängt; die weißen feſtgemacht; der bunte Eingangsvorhang ſo, daſs er konnte gehoben werden. Die Säulen ſind von Holz; es iſt zwar nicht geſagt von welchem, aber nach der Analogie aller anderen Geräte warſcheinlich von Schittimholz. Das iſt das Holz der Acacia vera, eines mimoſenartigen Baumes, des einzigen größeren der Sinaihalbinſel. Er hat weiße Dornen, ſchwärzliche Schoten, hartes Holz, das beinahe nicht fault (daher ξύλα ἄσηπτα, LXX), ſehr leicht iſt (alſo zum Transport geeignet) und ſchwarz wird faſt wie Ebenholz. Ob die Säulen rund oder viereckig waren, iſt nicht angegeben. Da nur von den Köpfen (Kapitellen) geſagt wird, ſie ſeien mit Silber überzogen worden (Ex. 38, 17), ſo werden wir annehmen müſſen, im übrigen ſeien ſie von bloßem Holz geweſen (gegen Bähr, 2. A., I, 121). Von Silber waren auch ihre Nägel (Klopen), die wol in den Kapitellen befeſtigt waren, und ebenſo von Silber die Querſtangen, die auf die Klopen gelegt wurden, teils um die Säulen unter ſich zu verbinden, theils um die Vorhänge daran zu hängen. Das iſt wenigſtens die herrſchende Deutung des betreffenden Wortes (Riehm überſetzt: Bindeſtäbe), wärend Ewald und Dillmann darunter Ringe verſtehen, die um jede Säule einen Kranz gebildet hätte. Aber der Beweis aus Ex. 27, 17; 38, 17 ſcheint mir nicht zwingend. Schwerlich haben die Kapitelle, wie Neumann will, über die Vorhänge hervorgeragt. Sie hätten ja ſo das Maß der 5 Ellen überſchritten. Unten hatten die Säulen Unterſätze von Erz oder

Kupfer, dicke Platten nämlich mit einem Loch in der Mitte. Die Säule lief unten in einen Zapfen aus, der durch jenes Loch im Untersatz hindurch und in den Boden gesteckt wurde. So denken wir es uns nach Analogie der Pfosten des Zeltes.

Die Befestigung der Säulen, damit sie dem Wind widerstehen könnten, wurde durch Seile vollendet, mit denen sie nach innen und außen festgespannt wurden. Darauf würde schon die Erwänung der ehernen Pflöcke füren (Ex. 27, 19); aber auch der Seile wird ausdrücklich gedacht (Ex. 35, 18; 39, 40; Num. 3, 37). Auch die weißen Vorhänge, wo Niemand eingehen sollte, werden an den Boden mit Pflöcken geheftet gewesen sein. Ob sie innerhalb der Säulen angebracht waren oder außen um sie herumgespannt, ist nicht gesagt. Praktischer war das letztere; die Gefar des Losreißens, besonders an den Ecken, geringer.

Was die Zal der Säulen betrifft, so werden der Süd- und der Nordseite je 20 zugeteilt, der Westseite 10 und ebensoviel der Ostseite, nämlich den zwei weißen Flügeln je 3, dem bunten Vorhang 4. Addirt man, so sind das 60 Säulen. Aber Winer R.W., Bähr 1. Aufl. u. a. zälten jedesmal die Eckſäule doppelt, nahmen also die 20. der Südseite für eins mit der ersten der Westwand, die 10. der letzteren für eins mit der ersten der Nordseite u. s. w., sodass es im ganzen der Säulen nur 56 gewesen wären. So kamen sie aber auf missliche und erst noch verschiedene Bruchzalen in der Abteilung der Byssuswände. Die 100 Ellen der Südwand nämlich mit ihren 20 Säulen wären in 19 Felder zerfallen, jedes $5^5/_{19}$ Ellen breit; die 50 Ellen der westlichen Rückwand dagegen mit 10 Säulen wären in 9 Felder abgeteilt worden, jedes mit einer Breite von $5^5/_9$ Ellen; und noch andere Brüche hätten sich bei der Ostwand ergeben. Das widerlegt sich selber. Von vornherein vermuten wir: den 300 Ellen des ganzen Umfangs entsprechen die 60 Säulen, die wir durch Addition gewinnen. So bekommen wir 60 Felder von je 5 Ellen Breite; dieselben müssen freilich auf der Süd- und Nordseite von 21, auf der West- und Ostseite von 11 Säulen getragen und eingefasst sein. Die gewinnen wir auch, sobald wir verstehen: der Südwand sind 20 Säulen zugeteilt, sie sollte 21 haben und hat sie auch; nur wird die letzte den Abschluss bildende Säule nicht als 21. der Südseite gezält, sondern bereits als erste der westlichen Wand. Diese hat 10 Säulen, dazu als 11. die erste Säule der Nordwand und so weiter bis ans Ende. Vgl. die Ausfürung in meiner Mos. Stiftshütte S. 6 f.; Bähr (2. Aufl.) ist mir beigetreten und ebenso alle folgenden.

2) Die Geräte des Vorhofs. In diesem Hofraum steht nun die Stiftshütte selber, der Breite nach gerechnet in der Mitte, der Länge nach mehr gegen Westen, etwa so, dass die vordere Front bis an die Mitte heranreicht; vor der Hütte zunächst das eherne Wasserbecken (Ex. 30, 18), nach der Analogie der Einrichtung im Tempel (1 Kön. 7, 39) warscheinlich etwas nach Süden zur Seite gerückt; weiter nach Osten der große Brandopferaltar.

a) Der Brandopferaltar (Ex. 38, 1), auch Altar schlechtweg genannt (Ex. 27, 1, wo noch kein Gegensatz gegen den Räucheraltar hervortritt), misst 5 Ellen ins Geviert, ist hohl, von Brettern aus Schittimholz, die mit Erz überzogen sind, ein tragbarer Rahmen, der, wo er zum Gebrauch aufgestellt wurde, mit Erde oder unbehauenen Steinen ausgefüllt ward (vgl. Ex. 20, 24. 25; 2 Kön. 5, 17). Auf dieser Ausfüllung wurden die großen Opfer angezündet. Die Höhe des Altars betrug 3 Ellen. Von den 4 Ecken ragten, ein Stück damit bildend, Hörner empor, Sinnbilder der Macht und Hilfe, die der Mensch durch die Verehrung Gottes zu ergreifen sucht. An diese wurden in bestimmten Fällen das sünende Opferblut gestrichen (Ex. 39, 12); Schutzflehende klammerten sich daran (vgl. Ex. 21, 14; 1 Kön. 2, 28). Ehern sind auch die Geräte dieses Altars: Aschentöpfe, Schaufeln, Schalen zum Blutsprengen, Gabeln zum Regieren des Fleisches, Kohlpfannen.

Um den Altar herum läuft ein ehernes Gitter von netzförmiger Arbeit bis zur Hälfte des Altars, d. h. bis zur halben Höhe von unten auf gerechnet. So reichte es bis unten an die Umfassung (karkob). Wie breit diese zu denken sei,

ist nicht gesagt. Wir gewinnen Klarheit, wenn wir den Zweck richtig erkennen, und als solchen verstehen wir, dass darauf die Priester rings um den Altar herumgehen konnten. So musste der Umgang ziemlich breit sein, wir denken gleichfalls von Schittimholz, mit Erz überzogen. Vom Außenrand dieses Umgangs reichte dann das Gitter herab. Die Notwendigkeit dieser Einrichtung leuchtet ein, sobald wir bedenken: der Altar, 3 Ellen oder 1,45 M. hoch, reichte bis an die Brust oder den Hals eines Mannes. So war es unmöglich, dass ein Mann von ebener Erde aus das Opfer und sein Feuer gehörig handhaben konnte. Und wenn wir auch an der einen Seite einen Erdaufwurf annähmen, so wäre es damit noch nicht ermöglicht, auf einer Fläche, die 5 Ellen oder 2,42 M. ins Geviert misst, von allen Seiten das Feuer zu ordnen. Auf dem Umgang hingegen konnte der Opfernde um den ganzen Altar gelangen, und die Höhe des Altars betrug von dem Ort, wo er stund, an gerechnet nur noch $1^1/_2$ Ellen oder 0,725 M., reichte somit dem Mann bis an den Oberschenkel. Eines Heruntersteigens wird Erwähnung getan (Lev. 9, 22), das setzt ein vorangehendes Hinaufsteigen eben auf diesen Umgang voraus, und dieses wird, da Stufen nicht erlaubt waren (Ex. 20, 26), durch einen schräg aufsteigenden Erdaufwurf ermöglicht worden sein. Wo war derselbe angebracht? westlich nicht, da stand das eherne Becken und die Stiftshütte; östlich auch nicht, da wurde die Asche gesammelt (Lev. 1, 16); auf der Nordseite wurden die Opfer geschlachtet (Lev. 1, 11); so bleibt das wahrscheinlichste, was die Rabbinen annehmen, dass der Erdaufwurf an der Südseite aufgeschüttet war.

An den vier Ecken des Gitterwerks, wol hart unter dem Umgang, wurden 4 Ringe angebracht, je zwei auf zwei entgegengesetzten Seiten, als Gehäuse für 2 Tragstangen von Schittimholz, die mit Erz überzogen waren.

Warum vom Rand des Umgangs hinunter nicht eine Wand lief, sondern jenes Gitterwerk, das erklärt sich wol durch den Umstand, dass das Blut der Sündopfer sollte an den Grund oder Fuß des Altars geschüttet werden (Ex. 29, 12; Lev. 4, 7); zum Unterschied von den anderen Opfern, deren Blut auf den Altar ringsum gegossen wurde (Lev. 1, 5; 3, 2). Jenes erstere wird man durch das Gitter hindurch geschüttet haben. Vielleicht war hinter demselben ein Graben um den Altar gezogen.

b) Das eherne Becken. Warum dasselbe erst Ex. 30, 17 ff. nachgebracht wird, erörtert Dillmann (Komm. S. 320). Größe und Gestalt werden uns nicht beschrieben. Wir lesen einzig, dass es einen Fuss oder ein Gestell von Erz hatte, wahrscheinlich einen Untersatz, darein das Wasser durch Hahnen ablaufen konnte. Hier sollten die Priester vor dem Dienst ihre Hände und Füße waschen. Eine spätere Stelle (Ex. 38, 8) fügt hinzu, das Becken sei gemacht worden aus den Spiegeln der an der Tür der Hütte dienenden Weiber; צ wie Ex. 38, 30; 1 Kön. 7, 14. Dieser Auffassung ist auch Bähr, der sie früher verwarf, in der 2. Aufl. beigetreten (I, 586). Von welchem Dienst ist die Rede? Mirjam und andere Frauen hatten schon früher den heiligen Gesang gepflegt; sodann werden sie zum Verfertigen der Teppiche mit Nähen und Weben geholfen haben. Wenn ein bleibender Dienst daraus wurde, werden wir wol an besonders eifrige Andachtübungen, Aufzüge mit Gesang und Reigen zu denken haben. Vgl. 1 Sam. 2, 22; Luc. 2, 36. Die Hingebung der ehernen Spiegel hat den schönen Sinn, dass diese Frauen auf das Mittel, der Welt zu gefallen, verzichten.

3) Das Zelt. Dasselbe besteht aus einem Gestell von Brettern oder Balken, die nebeneinander stehend zwei parallele Langwände und eine kürzere Hinterwand bilden. Über dieses feste Gerüste werden vier Decken gespannt. Vorne (nach Osten) ist die Hütte durch einen Vorhang geschlossen; inwendig durch einen zweiten in zwei ungleiche Hälften geteilt.

a) Das Holzwerk (Ex. 26, 15 ff.; 36, 20 ff.). Die Wände bestanden aus keraschim, was Luther und Viele mit „Bretter" übersetzen; wogegen schon die Bemerkung von Bähr nicht one Gewicht ist: da würden sie eher luchot heißen. Sehen wir näher zu.

Die keraschim waren von Schittimholz, mit Goldblech um und um überzogen; denn daſs ſolches nur nach innen der Fall geweſen ſei, wie Ewald und Dieſtel annehmen, iſt unerwieſen. Sie ſtanden aufrecht und waren 10 Ellen hoch, $1^1/_2$ Ellen breit. Ihre Dicke iſt nicht angegeben; das iſt der einzige Punkt von Erheblichkeit, der in der Bauvorſchrift fehlt. Es wird ſich fragen, ob wir durch eine Kombination auf eine Ergänzung dieſer Lücke geleitet werden. Jeder keresch hat unter ſich zwei Zapfen (wörtlich Hände, was vielleicht auf eine mehr flache Geſtaltung deutet). Dieſelben waren meschullaboth, welches nur hier vorkommende Wort am anſprechendſten durch Kamphauſen dahin gedeutet wird, daſs ſie durch eine Leiſte mit einander verbunden waren. Wenn das Oberſtück dieſer „Hände“ und eine ſie auseinanderſperrende Leiſte in die Grundfläche des keresch eingelaſſen waren, ſo konnten ſie, ſo oft Abnützung eintrat, leicht herausgenommen und durch neue erſetzt werden. Riehm (Handwb. 1557) bezieht jenes Aneinanderfügen mittelſt einer Leiſte auf die ganze Länge des keresch, der nicht wol aus Einem Stück habe beſtehen können, weil das wahre Baumrieſen vorausſetzen würde. Aber von ſolcher Zuſammenſetzung iſt nichts geſagt und wenn ſie auch ſtattfand, ſo wurde ſie durch das Goldblech bedeckt. Die Verbindung aber durch Leiſten wird nur von jenen „Händen“ ausgeſagt (Ex. 26, 17), durchaus nicht von den ganzen keraschim. Als Zweck jener handförmigen Zapfen haben wir zu erkennen, daſs durch Hineinſtecken derſelben in den Boden die keraschim einen feſten Stand bekamen. Aber nicht unmittelbar in die Erde wurden ſie geſteckt, ſondern in ſilberne Unterſätze oder durch ſolche hindurch. Jeder Zapfen hat ſeinen beſonderen Unterſatz, alſo jeder keresch ihrer zwei. Es iſt dasſelbe Wort, das für die kupfernen Unterſätze der Vorhofſäulen gebraucht iſt. Das edlere Metall entſpricht dem Grundſatz, der uns noch ferner begegnen wird, daſs je mehr nach innen, deſto koſtbarer Stoff und Arbeit werden; recht im Gegenſatz zu einem Prunk nach außen bei innerer Armſeligkeit. Jeder dieſer ſilbernen Unterſätze wog ein Talent (kikkar); das wird auf 43,66 Kgr. berechnet (ſ. Bd. IX, S. 385). Wenn alſo Luther das Wort mit Centner überſetzt, ſo weckt er eine annähernd richtige Vorſtellung. Welche Geſtalt dieſe ſilbernen Unterſätze hatten, darauf können wir erſt zurückkommen, wenn wir eine Anſchauung von der Dicke der keraschim gewonnen haben.

Nun leſen wir, daſs 20 keraschim neben einander die mittägliche Wand bildeten und ebenſo viel die Wand nach Norden. Jede dieſer Langwände iſt ſonach 10 Ellen hoch und 30 Ellen lang. Für die weſtliche Rückwand aber ſind zunächſt (Ex. 26, 22) 6 keraschim vorgeſchrieben, zuſammen 9 Ellen breit, und ſodann (V. 23) rechts und links noch ein keresch, um die Ecken der Wonung zu bilden; V. 25 werden ſie zuſammengezält: 8 keraschim mit 16 ſilbernen Unterſätzen bilden zuſammen die Rückwand. Nehmen wir dazu, daſs Ex. 26, 16. 17 bei der erſten Angabe des Maßes ſagt: ſo ſollſt du alle keraschim der Wonung machen, ſo werden wir darauf gefürt: auch diejenigen, welche die beiden Ecken bildeten, waren gleich breit wie die anderen alle. Somit maß die Rückwand von außen 12 Ellen.

Eine Schwierigkeit macht dabei allerdings die Angabe der vielgedeuteten Stelle Ex. 26, 24; vgl. 36, 29. Ich habe eine große Zal von Auslegungen derſelben in meiner Moſ. Stiftsh. S. 22 ff. erörtert. Kamphauſen und Dieſtel verſuchten eine Textänderung, doch one Gewinn. Nehmen wir die Worte, wie ſie überliefert ſind, ſo lauten ſie: und ſie ſollen gedoppelt (Zwillinge) ſein von unten an (oder unten) und gleichermaßen (vgl. Deut. 12, 22) ſollen ſie ganz ſein (ein jeder) an ſeinem Haupt, bis zum erſten Ring; ſo ſoll es ſein in Betreff der beiden; zu den beiden Ecken ſollen ſie dienen. Da haben nun manche das Wort gedoppelt, eigentlich „Zwillinge“ im Sinn von zweiſchenkelig, einen Winkel bildend genommen. Aber dann hätte dieſer keresch beiden Seiten angehört, wärend er doch nur zur Rückwand gerechnet wird, und hätte inwendig die Langwand verlängert, was, wie wir ſehen werden, nicht angeht. Oder wenn das Winkelbrett, wie Knobel wollte, über die Langſeite übergriff und ſie umſchloſs, ſo bildete die Südwand und ebenſo die Nordwand keine Fläche mehr, an der die Riegel,

von denen bald wird die Rede sein, ungehindert konnten durchgestoßen werden. Dillmann sagt: Das Wort, das wir mit Zwillinge übersetzt, könne auch bedeuten: für beide Seiten geltend, doppelte Funktion habend, sofern diese keraschim nicht bloß die Hinterwand, sondern auch die Langseiten abschließen. Das würden wir willkommen heißen, wenn nicht der Beisatz „von unten" auf etwas anderes deutete, das am Kopfstück eintrat. So scheint mir immer noch am sinnreichsten die Deutung von Riehm, dass der Ausdruck „Zwillinge von unten" auf eine Hohlkehle deute, welche diesen die Ecke bildenden keraschim das Aussehen einer doppelten Ecke gaben, wärend am Kopfstück der keresch ganz war, d. h. one solche Einkerbung. Im Handwörterbuch (S. 1556) verlegt Riehm diese Hohlkehle in die Hälfte der Breite, statt an die Ecke. Aber die Begründung ist nicht überzeugend. So viel hingegen können wir als Ergebnis festhalten: wenn die Deutung „zweischenkelige Winkelbretter oder Winkelbohlen" als unhaltbar aufgegeben wird, so kann die Aussage von V. 24, auch bei dem Dunkel, das darauf bleiben mag, nicht hinreichen, die Annahme zu erschüttern, dass die 2 Keraschim, welche die Ecke bildeten, mit unerheblicher Modifikation den anderen gleich waren, gleich breit und wie die anderen mit zwei „Händen" und zwei gleich schweren silbernen Untersätzen versehen.

Die Ostseite der Hütte war durch keine Wand geschlossen, sondern durch einen Vorhang, der an fünf Säulen von Schittimholz aufgehängt war. Dieselben hatten wie die Vorhofsäulen eherne Untersätze. Sie selber waren (Ex. 26, 37) mit Gold überzogen; nach der genaueren Bestimmung von Ex. 36, 38 nur ihre Kapitelle und Verbindungsstäbe; diese somit hier nicht ganz von Gold, sondern von Holz und mit Gold überzogen. Von diesem Metall waren auch ihre Klopen. Der innere Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligsten schied, war durch vier Säulen von Schittimholz getragen (Ex. 26, 32; 36, 36); diese waren ganz mit Gold überzogen und ihre Klopen von Gold; Verbindungsstäbe werden hier nicht erwänt; hingegen vier Untersätze nicht von Erz, sondern von Silber, entsprechend der Stellung im inneren Heiligtum.

Ziehen wir nun das Resultat in Betreff der keraschim. Wenn sie alle mit Ausnahme der geringen Modifikation bei den beiden, welche hinten die Ecken bildeten, einander gleich waren, so hatten die südliche und die nördliche Wand eine Länge von 30 Ellen. Davon fielen, wie uns später das Maß der Decken zeigen wird, 20 auf den vorderen Teil, das Heilige, und 10 auf den hinteren, das Allerheiligste. Dieses war somit 10 Ellen lang, 10 Ellen hoch, und dem entsprechend erwarten wir, dass auch die Breite inwendig 10 Ellen wird betragen haben. Dieselbe Kubusform hat später, nur in größerer Dimension, das Allerheiligste des Tempels. Das ist auch der Grund, warum eine Deutung jenes Ausdrucks „Zwillinge", wodurch die Langseiten verlängert würden, nicht zulässig ist. Wenn aber die innere Seite des Allerheiligsten 10 Ellen betrug, dagegen die äußere Breite der 8 keraschim der Westwand 12 Ellen, die Südwand aber und die Nordwand in gerader Flucht bis an die Ecke fortlaufen mussten, so bleibt nichts anderes übrig, als dass der Unterschied von 2 Ellen zwischen der äußeren Breite und der inneren Weite durch die Dicke der Wände eingebracht wurde. So dick war also jede der beiden Langwände und natürlich auch die Hinterwand. Die keraschim waren demnach keine Bretter, sondern Balken oder Bohlen von 10 Ellen Höhe, $1^1/_2$ Ellen Breite und 1 Elle Dicke. Die LXX übersetzen somit den Ausdruck richtig mit στῦλοι, Philo mit κίονες, und so nehmen es, Jarchi folgend, eine Reihe der gewichtigsten Ausleger bis auf Riehm und Dieſtel. Die Einwendung, dass ein Gebäude mit solchen Balken kein Zelt mehr könnte genannt werden, ist unerheblich. Ob das Gerüst aus Brettern oder aus Balken bestund, ein gewönliches Zelt war es jedenfalls nicht, sondern eine Konstruktion, welche die Mitte hielt zwischen Tempel und Zelt, immerhin zerlegbar und transportfähig.

Von hier aus blicken wir auf die silbernen Untersätze zurück. Jede Bohle hatte derselben zwei. Die Grundfläche der Bohle betrug $1^1/_2$ Ellen auf eine, somit die Hälfte davon $^3/_4$ auf 1 Elle, oder 0,36 auf 0,48 Meter. Rechnen wir

auch ein Loch ab zum Durchſtecken eines der Zapfen (Hände), ſo war doch die Oberfläche der Silbermaſſe groß genug, um ihr, wenn wir die ſpezifiſche Schwere des Silbers und das Gewicht eines hebräiſchen kikkar in Betracht ziehen, keine große Dicke und noch weniger eine Geſtalt, die tief in den Boden hinabreichte, zu geſtatten. Wir haben berechnet, daſs eine Platte von der gegebenen Ausdehnung höchſtens 0,043 M., kaum 3 Finger dick ſein konnte (Moſ. Stiftshütte S. 20). Für die angenommene Dicke der Bohlen ſpricht auch noch der Umſtand, daſs das gleiche Gewicht eines hebräiſchen Zentners, welches für jeden der beiden Unterſätze eines keresch angegeben wird, ebenſo jedem Unterſatz einer der Säulen des inneren Vorhangs zukam (Ex. 38, 27).

Wir haben nun noch der Vorrichtung zu gedenken, durch welche die Bohlen der Wände zuſammengehalten wurden. Dies geſchah durch goldene Ringe, die an der Außenwand der Bohlen angebracht wurden, zum Durchſtecken von Riegeln oder Stangen aus Schittimholz, die mit Goldblech überzogen waren (Ex. 26, 26 ff.; 36, 31 ff.). Mittelſt derſelben konnte auch die Rückwand an die Seitenwände angezogen werden, wenn man die Riegel von hinten nach vorn durchſteckte. Das könnte der erſte Ring ſein, von dem in Ex. 26, 24 die Rede iſt: der erſte der ganzen Reihe von Ringen, wo das Durchſtecken des Riegels begann; wenn wir nicht hier doch beſſer verſtehen: der erſte vom Kopfſtück an. Jeder der drei Wände werden fünf Riegel zugeteilt. Vom mittleren heißt es, daſs er betokh hakkeraschim hindurchgeſteckt wurde von einem Ende zum andern (26, 28; 36, 33). Der nächſte Sinn: durch die keraschim ſelbſt, alſo durch ein Loch in der Mitte derſelben, muſs natürlich von denen abgelehnt werden, die unter dieſen nur Bretter verſtehen. Aber auch die Mehrzal der Ausleger, die ſie als Bohlen faſſen, ſind doch dieſer Deutung abgeneigt. Sie verſtehen vielmehr „an der Mitte“, in halber Höhe, obwol die Stellen, die z. B. Dillmann anfürt: Ez. 15, 4; Deut. 3, 16, dieſe Auslegung nicht erhärten, und nach Analogie von Ex. 27, 5 bachazi unmiſsverſtändlicher geweſen wäre. Ich kann für das Durchſtoßen durch die Balken, wie es Jarchi, Lightfoot, Lundius annehmen, eine konſtruktive Bedeutung nicht nachweiſen, man müſste eher einen ſymboliſchen Sinn vermuten. Wer die Überſetzung „an der Mitte“ vorzieht, muſs dann weiter folgern: weil nur von dieſem mittleren Riegel ein ſolches Durchgehen der ganzen Länge nach ausgeſagt wird, ſo wird man von den vier anderen anzunehmen haben, daſs ſie nicht ſo lang waren, und ihrer etwa je zwei gegeneinander liefen. Für die Rückwand ergibt ſich dann freilich das Ungeſchickte, daſs die zwei obern und die zwei untern Riegel ſehr kurz ausfielen. Wie dem ſei, dieſe Wände von goldüberzogenen Balken, durch ebenſolche Riegel zuſammengehalten, denen die goldenen Ringe zum Gehäuſe dienten, waren ein majeſtätiſcher, und wenn einmal aufgerichtet, feſter Bau. Wie er bedeckt wurde, das iſt nun weiter zu ſehen.

b) Die Teppiche und Decken (Ex. 26, 1 ff.; 36, 8 ff.). Vier Decken wurden über das goldüberzogene Holzgerüſte gebreitet. Die unterſte, innerſte war widerum die feinſte und koſtbarſte und fürte im engeren Sinn den Namen mischkan, Wonung. Sie beſteht aus zehn Teppichen von Byſſus mit den drei Farben dunkelblau, purpur und ſcharlachrot. Hier iſt die Hauptſache der Zeichnung angegeben, nämlich Cherubimgeſtalten. In den Cherubim bei Ezechiel (cap. 1 u. 10) iſt das höchſte der Lebensfülle aus den verſchiedenen Gebieten der Schöpfung, Menſch, Löwe, Stier und Adler, zuſammengefaſst. Was aber dort in der Viſion geſchaut werden konnte, und zwar als in voller Bewegung begriffen, das läſst ſich in der bildenden Kunſt nicht völlig entſprechend fixiren. Ziehen wir außerdem die Analogie des Tempels bei, wo uns nebeneinander Cherubim, Löwen und Stiere vorgefürt werden (1 Kön. 7, 29. 36), ſo wird es wenig warſcheinlich, daſs vom Löwen und Stier zugleich Beſtandteile des Cherubbildes entlehnt wurden. Wir werden ſie vielmehr als geflügelte Menſchengeſtalten zu denken haben. Ihre Bedeutung iſt, Träger der Gegenwart Gottes zu ſein, ſie anzukündigen und zugleich zu verhüllen (vgl. E. Riehm, De natura et notione symbolica cheruborum, 1864; Derſelbe: Die Cherubim in der Stiftshütte und

im Tempel, Stud. u. Krit. 1871, S. 399 ff.). Bei dieſen Teppichen ſowie bei dem Vorhang vor dem Allerheiligſten (Ex. 26, 31), der gleichfalls mit Cherubim geziert iſt, heißt die Arbeit Kunſtweberei, eigentlich Werk des Denkers oder Erfinders. Dagegen fehlen beim Vorhang vor dem Heiligen, ſowie bei demjenigen am Eingang des Vorhofs die Cherubim, und die Arbeit, als Buntwirkerei bezeichnet, iſt offenbar als minder feine Kunſt zu denken. Im Tempel waren die Cherubim mit Palmen und Blumen eingefaſst (1 Kön. 6, 29. 35). Nehmen wir dies auch für die Stiftshütte an, ſo iſt es denkbar, daſs die weniger kunſtvolle Weberei der zwei Vorhänge, wo die Cherubim fehlten, wenigſtens Palmen und Blumen darſtellten.

Von den zehn Teppichen der „Wonung“ iſt das Maß angegeben. Jeder iſt 28 Ellen lang, 4 Ellen breit. Je fünf derſelben nebeneinander werden zuſammengenäht, ſodaſs daraus zwei Stücke werden, jedes von 20 Ellen Breite auf 28 Ellen Länge. Dieſe beiden Stücke erhalten an den gegeneinander gekehrten Säumen jedes 50 blaue Schleiflein, und die gegeneinander ſtehenden Pare derſelben werden durch goldene Häftlein zuſammengeheftet. So bilden dieſe zwei Hälften wider ein Ganzes, die „Wonung“, und dieſe wird über die Wände der Hütte ſo gebreitet, daſs die Länge der Teppiche ſich über die Breite des vergoldeten Holzgeſtelles erſtreckt. Zehn von den 28 Ellen der Teppichlänge bilden die Decke der Hütte; die Cherubim blicken gleichſam als Zuſchauer aus einer höheren Welt von der Decke herunter. Es iſt leicht möglich, daſs ſie nur ſo weit auf den Teppichen angebracht waren, als von denſelben für die Decke zur Verwendung kam. Eine Elle rechts und eine links kommen auf die Dicke der Bohlen, und je acht Ellen hangen außen über die Goldwand herab. An der Hinterwand bleiben, nachdem 30 Ellen das Heilige und das Allerheiligſte bedeckt und eine Elle auf die Dicke der Rückwand kam, noch 9 Ellen zum Herunterhangen. Die bauſchigen Ecken wurden wol hinten übereinander geſchlagen. Das gilt auch von der zweiten Decke.

Unſerer Annahme, daſs die bunten Teppiche an der Außenwand der Bohlen herunterhingen, widerſprechen Bähr (noch 2. Aufl.), Neumann, Keil u. a. Nach ihnen bildeten ſie inwendig die Tapezirung des Zeltes. Sonſt würde ja der Name mischkan nicht paſſen. Aber von Haken und Ringen, die zum Aufhängen der Teppiche unentbehrlich geweſen wären, findet ſich keine Spur. Sie wären auch im Allerheiligſten ungleich tief und in den Winkeln unſchön bauſchig herunter gehangen. Den Ausſchlag gibt vollends, was uns von der zweiten Decke geſagt wird. Bevor wir davon reden, gedenken wir nur noch der Angabe (Ex. 26, 33), daſs der innere Vorhang mit den Cherubim „unter die Häftlein“ ſollte gehängt werden; das ſind jene goldenen Häftlein, welche die beiden Hälften der Wonung zuſammenheften; und das trifft richtig zu. Denn die Breite von fünf Teppichen nebeneinander betrug 20 Ellen; das war gerade vom Eingang gemeſſen die Länge des Heiligen, und „unter den Häftlein“ ſchied es der Vorhang vom Allerheiligſten.

Nun aber die zweite Decke, ohel, das Zelt genannt, aus Ziegenharen gewoben. Bähr macht warſcheinlich, daſs es ſeine weiße waren. Auch hier iſt noch Zal und Maß beſtimmt. Es ſollten ihrer 11 ſein, von denen 6 neben einander zuſammengenäht den Vorderteil, fünf zu einem Stück verbunden den Hinterteil bildeten. Jeder Teppich iſt 30 Ellen lang, 4 Ellen breit. Die beiden etwas ungleichen Stücke ſind wider an den gegeneinander ſtehenden Säumen mit zweimal 50 Schleifen und den 50 dazugehörigen Häftlein zuſammengeheftet. Die Schleifen ſind nicht dunkelblau, ſondern von geringerer Beſchaffenheit; die Häftlein nicht von Gold, ſondern von Erz; beides weil dieſer Teppich vom Inwendigen des Heiligtums weiter entfernt iſt.

Der erſte der ſechs zuſammengenähten Teppiche iſt auf der Vorderſeite der Hütte verdoppelt, das verſtehen wir am einfachſten: es wird die Hälfte desſelben wie ein breiter Saum, eine Art Stirnband, zurückgeſchlagen. So reicht der ſechſte Teppich nur zur Hälfte, das iſt um 2 Ellen über den fünften Teppich der bunten Decke nach hinten. Die ehernen Häftlein kommen alſo nicht über die gol-

denen, ſondern um $^1/_2$ Teppichbreite weiter nach hinten zu liegen. So rückt auch die zweite Hälfte der Ziegenhardecke, die gleich breit iſt, wie die Hälfte der koſtbaren Decke, um zwei Ellen oder $^1/_2$ Teppichbreite nach hinten. Das iſt auch in Ex. 26, 12 ausdrücklich vorgeſchrieben: das Überſchießende, was überhängt von Teppichen des Zeltes (der Ziegenhardecke), die überhangende Hälfte des Teppichs, ſoll überſchießen an der Hinterſeite der Wonung (der bunten Decke). Das konnte nur ſtattfinden, wenn auch die „Wonung" über die Hinterwand hinunterhing. Beſtätigt wird dies durch den folgenden Vers (13): und die Elle auf dieſer Seite, und die Elle auf jener Seite, was überhängt an der Länge der Teppiche des „Zeltes", ſoll überhangen auf beiden Seiten der „Wonung", ſie zu bedecken. Da die Teppiche des Zeltes 30 Ellen lang waren, die Teppiche der Wonung dagegen 28 Ellen, ſo hingen jene richtig auf jeder Seite um eine Elle tiefer herab und bedeckten die Teppiche der Wonung, aber nur, wenn auch dieſe auswendig über die Holzwand herunterhingen. So verſtanden, aber auch nur ſo gibt die Stelle einen völlig klaren Sinn. Da die 11 Teppiche der Ziegenhardecke, jeder 4 Ellen breit, zuſammen 44 Ellen maßen, oder wenn wir die Verdoppelung des vorderſten Teppichs in Rechnung bringen, 42 Ellen, von denen 30 das Heilige und das Allerheiligſte decken, einer auf die Dicke der Hinterwand kommt, ſo bleiben für das Herunterhangen nach hinten noch 11 Ellen übrig, eine Elle mehr als die Höhe der Bohlen betrug. Das braucht uns aber nicht zu irren. Es fürt uns einfach auf die auch ſonſt warſcheinliche Annahme, daſs beſonders dieſes hintere Ende nicht ſenkrecht herunterfiel, ſondern zeltartig ſchräg von der Wand weg ausgeſpannt wurde.

Das gleiche nehmen wir an bei der dritten Decke von geröteten Widderfellen, einer Art Saffian oder Corduan, in deſſen Bereitung die Orientalen ſchon lange Meiſter waren; ebenſo bei der vierten von Tachaſchfellen. Luther überſetzt Dachsfelle; neuere haben auf verſchiedenartige Tiere geraten; die meiſten entſcheiden ſich heute für eine mit dem Delphin verwandte Seekuh, deren Bauchfell nur zwei Linien dick, aber ſehr zähe ſei. Böttcher (neue exeg. krit. Ährenleſe zum A. T. S. 32 ff.) will in tachasch nur eine härtere Nebenform von tajisch, der Ziegenbock, finden. Aber ſelbſt wenn das ſprachlich richtig wäre, ſo könnte damit ein Seetier bezeichnet ſein. Bei den beiden Lederdecken iſt weder Größe noch Zuſammenſetzung angegeben. Eherne Pflöcke und ebenſo Seile des Zeltes zum Ausſpannen werden ausdrücklich erwänt (Ex. 27, 19; 35, 18; 38, 20). Denken wir uns die Saffiandecke nicht nur hinten, ſondern auch ſeitlich ſchräg abgeſpannt, ſo ergeben ſich eine Art Seitengänge, worin Geräte konnten aufbewart werden, wo auch vielleicht die Hüter des Heiligtums nächtlich weilten (vgl. 1 Sam. 3, 3). Selbſt die auffallenden Türflügel des Heiligtums (ebendaſ. V. 15), können dreieckige Flügel der Widderfelldecke geweſen ſein. Der Name delathoth weiſt wol urſprünglich auf einen dreieckigen Zelteingang, *δέλτα*. Wenn LXX die Tachaſchdecke als *δέρματα ὑακίνθινα* bezeichnen, ſo haben ſie auf Benennung des Tiers verzichtet, aber vielleicht die richtige Überlieferung einer dunkelblauen Färbung bewart. Jedenfalls werden wir die oberſte Decke als die waſſerdichteſte anzuſehen haben.

Die bunte und die Ziegenhardecke dachten wir uns alſo wagrecht über das Holzgerüſte geſpannt und nach außen darüber hinunter hangend. Wenn wir nun auch die beiden Lederdecken als änlich geſtaltet annehmen, ſo proteſtirt u. a. Neumann gegen den ſargänlichen Kaſten. Das hat wenig Gewicht. Die Iſraeliten waren an flache Dächer der Häuſer und auch der Tempel in Ägypten zu gewont, als daſs wir ihnen einen äſthetiſchen Anſtoß daran zuſchreiben dürften, wie ihn etwa Moderne daran nehmen. Eine andere Frage iſt, ob nicht die Lederdecken, wenn ſie ſich allmählich in der Mitte ein wenig ſenkten, eine nachteilige Sammlung des Regenwaſſers bewirkt hätten. Darum verſuchten ſchon Ältere, z. B. Lamy, irgendwie ein Gibeldach zu konſtruiren. Das könnte etwa durch Einnähen von Stangen in die Tachaſchdecke bewirkt worden ſein, von deren Geſtalt ja gar nichts geſagt iſt. Ferguſſon freilich (History of architecture I, 194 und Dictionary of the Bible by Will. Smith, s. v. temple) will viel radikaler helfen. Wir

ſollen uns die Stiftshütte nach der Analogie des Zeltes eines Beduinenſcheichs denken, und das meint er zu erreichen, indem er den mittleren Riegel, der betokh hakkeraschim durchgeht (Ex. 26, 28), zu einer Firſtſtange macht, die hoch über der Mitte des Gerüſtes von vorn bis hinten ſich erſtreckt habe. Iſt es aber ſchon eine Willkür, unter dieſem einen Riegel etwas ſo ganz anderes zu verſtehen als unter allen übrigen, ſo müſſen dann vollends, damit er nicht eigentlich in der Luft ſchwebe, noch eine Menge von Dachſparren und Stangen vorn und hinten und zu beiden Seiten dazu gedacht werden, wovon im Text keine Spur iſt. Nun kann man ja freilich nicht ſagen, daſs die Bauvorſchrift ganz vollſtändig ſei. Wir fanden z. B. nicht angegeben, ob der Byſſus des Vorhofs innerhalb oder außerhalb der Säulen aufzuhängen ſei u. dgl. mehr. Nicht umſonſt wird Moſe widerholt auf eine Viſion verwieſen, die ihm das Bild gezeigt habe (Ex. 25, 9. 40; 26, 30). Aber das bleibt doch wahr, daſs diejenige Deutung die beſte Bürgſchaft in ſich trägt, die möglichſt ſparſam mit Hypotheſen umgeht, die es vielmehr vermag, mit den wenigſten Ergänzungen aus den einfachen Angaben des Textes ein lichtvolles Ganzes herzuſtellen. Das gilt warlich nicht von Forguſſons Hypotheſe.

4) Die Geräte der Hütte. Von denſelben iſt meiſt in beſonderen Artikeln gehandelt. Darum hier nur wenige Worte. Im Allerheiligſten ſtand die Bundeslade (ſ. d. Art. Bd. II, S. 794). Die Cherubim, die auf dem goldenen Deckel angebracht waren, gegeneinander gekehrt und das Angeſicht gegen den Gnadenſtul geſenkt, hätten, auch wenn ſie den Blicken des Volkes wären ausgeſtellt geweſen, keine abgöttiſche Verehrung auf ſich gezogen. Schon ihre Haltung lenkt von ihnen ab auf den Unſichtbaren, vor dem ſie ſich beugen, entſprechend jenem Wort des Engels: Bete mich nicht an, ich bin dein Mitknecht (Apok. 19, 10; 22, 9).

Vor der Mitte des inneren Vorhangs ſteht der Räucheraltar (ſ. d. Art. Bd. XII, S. 485). Auffallend iſt, daſs in der Beſchreibung des Tempels von ihm geſagt wird, er gehöre dem Allerheiligſten an (1 Kön. 6, 22). Das iſt nicht örtlich zu nehmen, ſondern hebt nur die enge Beziehung hervor zwiſchen dem Räuchern, dieſem Sinnbild der Anbetung, und der Bundeslade mit ihrem Gnadenthron. Der dazwiſchenhangende Vorhang kann dieſe Beziehung nicht aufheben. Von da aus fällt Licht auf Hebr. 9, 4, wo vom Allerheiligſten geſagt wird: *χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον.*

Weiter nach vorn und gegen die Nordwand hin war der Schaubrottiſch aufgeſtellt, von welchem Neumann ein anſprechendes Bild gibt (ſ. d. Art. Bd. XIII, S. 455). Gegenüber nach der Südwand zu hatte der ſiebenarmige Leuchter ſeine Stelle (Ex. 25, 31 ff.) Er war von reinem Gold, aus Einem Stück, getriebene Arbeit. Zuſammen mit den Geräten, die dazu gehörten, goldenen Zangen oder Lichtſchnäuzen und goldenen Löſchnäpfen, worein wol der verbrannte Docht getan wurde, wog er einen hebräiſchen Centner. Seine Größe iſt nicht angegeben. Seine Geſtalt zeigt edelſten Geſchmack. Von einem Fuſs, der notwendig ſchwer war, ſtieg ein Stamm auf, und von dieſem gingen nach zwei entgegengeſetzten Seiten je drei nach oben gebogene Arme aus. Zu dieſen 6 Armen bildete der Hauptſtamm den ſiebenten mittleren, alle wol gleiche Höhe erreichend. Die Verzierungen der Arme hatten die Form von aufbrechenden Blüten, die jede aus einem runden Kelch und einer ſich öffnenden Blumenkrone beſtanden. Zu dem Wort, das die ganze Blüte bezeichnet, bilden die zwei anderen, welche Kelch und Blumenkrone unterſcheiden, die Appoſition (V. 33. 34). Der Ausdruck meschukkadim wird, abgeſehen von der ſeltſamen Deutung Böttchers, der eine Kugelform herausbringen will (Ährenleſe S. 34), entweder mit mandelblütenförmig (ſo z. B. Dillmann), oder mit aufgebrochen, erſchloſſen (Preiswerk, Morgenland 1839, S. 362 ff.) überſetzt. Was Dillmann gegen das letztere ſagt, iſt nicht überzeugend. An jedem der Seitenarme waren ſolcher Blumen drei, am Hauptſtamm vier, nämlich eine unter jeder Verzweigung der Arme und eine zu oberſt unter der Lampe. Alle Lampen waren nach Einer Seite, gegen das Innere der Hütte, alſo gegen Norden gerichtet (Ex. 25, 37; Num. 8, 2. 3). Nicht

die Bibel, aber Josephus (Ant. 3, 8, 3) gibt an, am Abend haben die Priester alle 7 Lampen angezündet, am Morgen nur drei derselben brennen lassen. Aus Ex. 27, 21; 30, 7. 8 würde man das nicht folgern. Eher könnte man sich auf die immerwärende Leuchte Lev. 24, 2 berufen. Ich bemerke schließlich, dass die Abbildung des Leuchters, sowie des Schaubrottisches auf dem Relief des Titusbogens in Rom nicht als unzweifelhaft maßgebend zu nehmen ist. Die Beute stammte aus dem herodianischen Tempel, und wie genau der römische Bildhauer die einzelnen Verzierungen kopirte, können wir nicht ermessen.

II. Geschichtlichkeit des Berichts. Die Hütte, wie sie uns beschrieben wird, stand mitten im Lager von Zelten wie ein Palast, den Tempeln Ägyptens ähnlich; und dennoch war sie ein zerlegbares und transportables Zelt, nicht über das Maß des Notwendigen groß und schwerfällig. Der innere Raum, 10 Ellen oder etwa 16 Fuss hoch, glich einem stattlichen Saal. Mit edlen Metallen und kostbaren Stoffen war sie aufs würdigste ausgeschmückt, gleich fern von Ärmlichkeit wie von falschem Luxus, ein einfach edles Heiligtum, dem Dienste des Gottes Israels gewidmet. Mit den beweglichen heiligen Zelten anderer Völker ist sie kaum zu vergleichen. Am nächsten kommt ihr etwa das Zelt, das die Karthager bei einem Feldzug im Lager hatten, mit einem großen Altar davor, von welchem ausgehend Feuer die Hütte und weiter das Lager ergriff (Diod. Sic. 26, 65). Aber das Einzelne der Maße, Stoffe und Farben ist dort nicht angegeben.

Es gab eine Zeit, wo man gegen die Verfertigung der prachtvollen Stiftshütte in der Wüste eine Reihe von Gründen geltend machte, denen jetzt auch Kritiker wie Dieſtel und Dillmann kein großes Gewicht mehr einräumen. Eine solche Menge kostbarer Stoffe, woher sollten sie kommen? Woher so viel Kunstfertigkeit, während noch David und Salomo phönizische Künstler berufen mussten? Und für so viel Arbeit wäre nur die kurze Zeit bis zum Anfang des zweiten Jares gegeben gewesen (Ex. 40, 17)? Aber Israel war nicht leer aus Ägypten gezogen, und alles Volk steuerte reichlich, um seine Buße für das goldene Kalb zu bezeugen. Mannigfache Kunstfertigkeit aber war eher zu erwarten, da sie frisch aus der Schule Ägyptens kamen, als später in der Verwilderung der Richterzeit. Auch in kurzer Frist konnte viel geleistet werden, wenn geistbegabte Meister die Gehilfen zu leiten und die Arbeit zu organisiren verstanden. Akazienholz und Tachaschfelle weisen uns speziell auf die Sinaihalbinsel. Setzen die Bohlen riesenhafte Bäume voraus (übrigens auch Bretter kaum kleinere), so dürfen wir die Erinnerung hinzufügen, dass möglicherweise eine Bohle aus mehreren Stücken konnte zusammengefügt sein. Das verbarg sich unter dem Goldüberzug. Ähnliches gilt von den Riegeln; es ist wol möglich, dass Josephus (Ant. 3, 6, 3) richtig überliefert, es seien kürzere Stücke aneinander geschraubt worden.

Nun hat Kamphausen das Gewicht einer Bohle auf wenigstens 12 Zollzentner berechnet. Wie konnten solche Massen transportirt werden? Einige Andeutungen weisen uns auf die Spur. Nur die heiligen Geräte sollten auf den Achseln getragen werden (Num. 3, 31). Das fiel dem Levitengeschlecht der Kahathiten zu (Num. 7, 9). Dagegen die Bestandteile des Baues selbst waren auf gedeckten Wagen zu transportiren. Sechs derselben mit 12 Rindern schenkten zusammen die Fürsten der 12 Stämme (Num. 7, 3). Davon bekamen die Gersoniten zwei Wagen mit vier Rindern für den Transport der Teppiche und Decken (Num. 3, 25. 26; 7, 7). Die reichten völlig aus (vgl. meine Berechnung in m. Mos. Stiftshütte S. 44, wo nur das Verhältnis von 1 zu 15 in 1 zu 16 zu ändern ist). Anders stand es mit den Sönen Merari, denen vier Wagen mit acht Rindern zugeteilt wurden, um die Bohlen, Riegel, Säulen und Untersätze zu verladen (Num. 3, 36. 37; 7, 8). Für diese Last reichten vier Wagen bei weitem nicht; auch dann nicht, wenn die keraschim Bretter gewesen wären. Nach meiner Berechnung bedurften die Söne Merari der Wagen wenigstens 28, indem von den Bohlen nicht mehr als zwei einem Gespann von Rindern konnten zugemutet werden. Es mussten somit über die von den Fürsten geschenkten hinaus noch weitere Wagen angeschafft werden. Was aber die ungebanten Wege betrifft,

so haben wir uns zu erinnern, dass die Israeliten aus einem Lande kamen, wo sie hatten lernen können, wie man die ungeheuersten Lasten, kolossale Monolithen verschiedener Art beförderte; und wie man dafür die Wege bante (vgl. z. B. Herod. 2, 124). So lässt sich die Konstruktion der Hütte beim Sinai und auch der Transport verständlich machen. Dazu kommt, dass es viel weniger Warscheinlichkeit hat, man habe nach der gewonnenen festen Niederlassung in Canaan ein transportables Zelt konstruirt; wogegen es wol erklärlich ist, dass man von der Zeit der Wanderungen her das alte Heiligtum viel später noch beibehielt.

Gleichwol werden verschiedene Einwendungen gegen die Geschichtlichkeit mit neuem Nachdruck geltend gemacht. Schon in Ex. 33, 7 ff. soll aus einer anderen Quelle die Andeutung vorliegen von einer Stiftshütte, die viel einfacher war; dieselbe begegne uns auch weiterhin Num. 11, 24 ff.; 12, 4; Deut. 31, 14. Das ist jedoch keineswegs zwingend. Nur so viel ist richtig, dass etwas unvorbereitet in Ex. 33 der Bericht eintritt: Mose nahm das Zelt und schlug es draußen auf ferne vom Lager und nannte es ohel moed. Was für ein Zelt? Die Verfertigung der prachtvollen Stiftshütte folgt erst später; von einer einfachen war bisher nichts erzält; an das Zelt, worin Mose wonte, ist auch nicht zu denken; eher an das Zelt, worein er sich setzte, wenn man Recht bei ihm suchte, Ex. 18, 13 ff., wie denn auch Ex. 33 nur von den Offenbarungen, die Mose dort empfing, die Rede ist, nicht aber vom Opfern vor jenem Zelte; und dass ers aus dem Lager entfernte, war aus Veranlassung des goldenen Kalbes ein Strafakt, der dem Volk sollte eindrücklich machen, dass der Herr nicht wolle unter ihm wonen. Nachdem dann die Begnadigung eingetreten und der prachtvolle Bau errichtet ist, geht der Name ohel moed auf denselben über. Auch wenn es Num. 11, 26 von Eldad und Medad heißt: sie waren im Lager geblieben und nicht zu der Hütte hinausgegangen, nötigt uns dies keineswegs, die Hütte noch wie Ex. 33 draußen ferne vom Lager zu suchen. Der Aussage wird völlig ihr Recht angetan, wenn wir verstehen: sie blieben im Lager, nämlich in ihren Zelten, und gingen nicht aus, um sich zur Stiftshütte zu begeben.

Riehm (Handwörterb. 1565) meint aus zwei Spuren zeigen zu können, dass wir uns den ersten Bau einfacher zu denken haben, als er im Buch Exodus geschildert wird. Ex. 38, 25 lasse das Silber der Untersätze u. s. w. durch die Ex. 30, 11 ff. befohlene Kopfsteuer aufgebracht werden, und doch die Volkszälung (Num. 1, 1. 18. 46; 2, 32) erst einen Monat nach Aufrichtung des Prachtbaues eintreten. Sodann werde der eherne Überzug des Altars auf die zu Blech geschlagenen Rauchpfannen der Korachiter zurückgefürt, Num. 17, 3 ff. Aber was das erste betrifft: kann nicht die Zalung vor der offiziellen Zälung stattgefunden haben? Und in Bezug auf das zweite: ist es denn möglich, sich einen Altar zu denken, dessen Rahmen ursprünglich von Holz one Metallüberzug gewesen sei? Viel eher diente das Erz von jenen Pfannen zu einer Verdoppelung des Überzuges.

Was nun aber die weitere Geschichte der Stiftshütte betrifft, so ist einzuräumen, dass auf den fragmentarischen Angaben ein gewisses Dunkel bleibt. Zwar gegen den Bericht Jos. 18, 1, dass sie in Silo sei aufgeschlagen worden, ist keine triftige Einwendung zu erheben. Silo konnte dazu sehr geeignet erscheinen, da es so ziemlich in der Mitte des Westjordanlandes liegt. Seltsam, dass man sich an der Tür der Stiftshütte, Jos. 19, 51, stößt; das ist ja genau der Ausdruck, dem wir Ex. 26, 36; Lev. 1, 3 u. a. begegnen. In 1 Sam. 1, 7. 9 heißt freilich das Heiligtum in Silo Haus Gottes, Palast oder Tempel Gottes, und ist von Pfosten und Türflügeln desselben die Rede (1 Sam. 1, 9; 3, 15) und vom Schlafen Samuels im Tempel des Herrn (1 Sam. 3, 3). Darauf stützt sich Graf, de templo Silonensi 1855, und manche, die ihm in der Annahme folgen: in Silo haben wir es nicht mehr mit der Stiftshütte, sondern mit einem feststehenden Tempel zu tun. Aber neben den Ausdrücken Haus und Tempel kommt 1 Sam. 2, 22 auch noch die Bezeichnung ohel moed vor, welche als Interpolation zu streichen (Wellhausen) bare Willkür ist. Dass die anderen großartigeren Bezeichnungen damit wechseln, darf uns bei der Beschaffenheit dieses Gebäudes nicht be-

fremden; haben doch viele Neuere gefragt, ob eine Konstruktion mit solchem goldüberzogenen Holzgerüste noch ein Zelt heißen könne. Die vordersten jener Bohlen konnten gar wol als Pfosten bezeichnet werden; und wie wir uns die Türflügel und den Schlafraum Samuels denken, haben wir in der Beschreibung gesagt. Also das Heiligtum in Silo war die Stiftshütte. Auch Jeremia (7, 12—14) heißt die Söne Jerusalems nicht, wie Wellhausen will, nach Silo gehen, um dort die Ruinen des Tempels zu schauen; sondern: sehet, wie ichs meiner Stätte gemacht habe; die Wonung ist nicht mehr da, die Stadt zerstört. Erzält wird uns freilich nicht eingehend, wie es Silo erging. Aber wir begreifen, dass nach Verlust der Bundeslade (1 Sam. 4) die Zerrüttung einriss, der Verband der Stämme sich löste, die Einheit des Kultus Schaden litt. Dennoch finden wir in Nob (1 Sam. 21) ein Heiligtum mit Schaubroten (V. 7) und mit dem hoheprieſterlichen Gewand (V. 10; 23, 6. 9). Wir vermuten, die Stiftshütte sei dorthin verpflanzt worden. Dass sie dort nicht blieb, ist nach der Bluttat Sauls 1 Sam. 22 begreiflich. Nach 2 Chron. 1, 3—6 fand sie ihre Stätte in Gibeon; besonders wird hervorgehoben, dass dort auf dem Brandopferaltar Bezaleels geopfert wurde. Dagegen in 1 Kön. 3, 4 wird die Opferstätte in Gibeon nur als die große Höhe (der große Hochaltar) bezeichnet. Dennoch erzält auch 1 Kön. 8, 4 (nach Wellhausen freilich wider eine Interpolation!), dass in den vollendeten Tempel nicht nur die Bundeslade, sondern auch die Stiftshütte sei gebracht worden. Darunter ist schwerlich das provisorische Zelt zu verstehen, welches David über die Bundeslade ausspannte (2 Sam. 6, 17). Ebensowenig beweist dieses Verfaren Davids, wie Dillmann meint, dass nicht nur die Hütte nicht mehr existirte, sondern auch die Bauvorschrift Ex. 25 ff. nicht vorlag, sonst hätte man diese befolgt. Aber David ging offenbar von Anfang an mit dem Plane um, einen festen Tempel zu bauen (2 Sam. 7, 2). Widerum zeugt das Wort des Herrn 2 Sam. 7, 6: Ich habe bisher in keinem Haus gewont, sondern wandelte in der Hütte und Wonung, gegen die Hypothese eines festen Tempels in Silo. Ja es sind hier geradezu die Worte ohel und mischkan gebraucht, mit denen die Ziegenhardecke und die bunten Teppiche bezeichnet werden. So steht es also: Die Verpflanzung der Stiftshütte von Silo nach Nob, von Nob nach Gibeon wird uns nicht erzält; aber Spuren von ihr finden sich doch bis zum Bau des Tempels.

Das wird nun freilich durch die neue Schule völlig auf den Kopf gestellt. Schon früher behandelten Vater, de Wette, George, Vatke, Reuß u. a. die Stiftshütte nach jenem Plan Ex. 25 ff. als Fiktion. Man sprach etwa von Ausschmückung durch die verschönernde Sage. Wenn man dem entgegenhielt, das sei nicht die Art der dichtenden Sage, so trocken und ungenießbar für jeden, der nur obenhin liest, eine Beschreibung zu geben, die sich doch so völlig als realisirbar, als Entwurf eines höchst würdigen Gebäudes erweise, so lautet jetzt die Antwort: wir reden nicht von dichtender Sage, sondern von bewusster Berechnung, von einem durchdachten Plan, gleich dem Tempel, den Ezechiel entwarf. Erst nach dem Exil sei diese Erdichtung aufgetaucht. So Graf, der Holländer Kuenen, der Engländer Colenso, in Deutschland besonders Wellhausen, Geschichte Israels, 1878, I, 38 ff. Die Beschreibung der Stiftshütte wird zum „Priestercodex" gerechnet und als ihr Zweck bezeichnet: die Kultuseinheit in die Ursprünge zurückzuverlegen und dadurch zu legitimiren. „Der Tempel gilt auch für die unruhige Zeit der Wanderung als so unentbehrlich, dass er tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt wird. Diese ist nicht das Urbild, sondern die Kopie des Tempels". Wenn dafür als erster Grund die Orientirung nach Osten geltend gemacht wird, so kann man nur staunen. Konnte man denn nicht auch bei einem tragbaren Heiligtum, wo man es neu aufstellte, sich nach der Himmelsgegend richten?

Was nun die Einheit des Kultus betrifft, so hat Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 129 ff. gut nachgewiesen, dass sie viel weiter hinaufreicht als man heute zulassen will. Jedenfalls aber begreift man nach dem Exil, wo Niemand mehr an Höhenkultus dachte, am allerwenigsten, welches Bedürfnis zu einer so rein litterarischen Fiktion hätte können den Antrieb geben. Ezechiel, der Priester

konnte einen sinnvollen Plan für Wideraufbau des Tempels entwerfen. Etwas ganz anderes wäre aber die einläßliche Erdichtung eines angeblich uralten Heiligtums gewesen, das doch nie existirt hätte; und dazu bei aller Unansehnlichkeit eine so geschickte Erdichtung. Wellhausen mag sie gering anschlagen: „Was gehörte denn groß dazu, um den Tempel in ein tragbares Zelt zu verwandeln? Was ist das für eine Schöpferkraft, die lauter Zalen und Namen hervorbringt?“ (S. 363). Sie solltens versuchen, diese Herren! Eine solche Bauvorschrift, dazu mit den vielen ganz beiläufigen und zerstreuten Notizen über Seile, Pflöcke, Transportmittel, und das alles, so trocken es lautet, zu einem harmonischen, realisirbaren Ganzen zusammenstimmend, das ist nicht das Produkt eines Menschen, der sich auf die müßige Erfindung eines Gebäudes der Urzeit verlegt, das nie existirt hat. H. Schultz spürt offenbar das Haltlose dieser Annahme und sucht sie durch die Hypothese zu verbessern, der Verfasser habe etwa gleichzeitig mit Ezechiel auf Grund der Beschreibung des salomonischen Tempels ein Ideal des Heiligtums entworfen, „wie es sich nach seinem Wunsch in Israel gestalten sollte“; „ein Vorbild, welches er wol in der neuen Gemeinde zu verwirklichen hoffte“ (A.T. Theol. 2. Aufl., S. 375). Also eine zweite Lösung der Preisaufgabe neben Ezechiels Tempel. Aber warum dann in die Fiktion der geschichtlichen Vergangenheit eingekleidet? Und wie sollen wir die Rückkehr vom Tempel zum Zelt verstehen? Nein, das Natürliche bleibt, dass Plan und Ausfürung in den Anfang der israelitischen Volksgeschichte fallen; mag man zeitweilig über den „Priestercodex“ aufstellen was man will.

III. Bedeutung der Stiftshütte. An der Spitze der Bauvorschrift steht das leitende Wort Ex. 25, 8: Sie sollen mir ein Heiligtum machen, dass ich unter ihnen wone. Der allgegenwärtige Gott will doch auf besondere Art inmitten seines Volkes gegenwärtig sein, Offenbarung erteilend, Opfer annehmend. Aber wenn auch unter ihm wonend, ist er doch von ihm geschieden; ein naher Gott und doch unnahbar, ein verborgener Gott. Das Volk durfte nicht weiter als bis in den Vorhof eintreten, zu den Opfern mitwirken und des Priesters Segen empfangen. Die Priester selber mussten durch Waschen der Hände und Füße vor jeder Handlung das Bedürfnis widerkehrender Reinigung öffentlich bekennen. Den mittlerischen Dienst im Heiligen durften nur die Priester ausrichten; das Räuchwerk als Sinnbild des Gebets vor das Allerheiligste bringen; auf den Schaubrottisch nach der Zal der 12 Stämme jeden Sabbath die Schaubrote legen, den Dank für das Gewächs der Erde, den der Herr nicht für sein Bedürfnis verlangt, sondern den Priestern zuweist; endlich haben sie dem Tisch gegenüber den Leuchter zu pflegen, dessen reines Öl die Flamme närt, ein Bild des Geistes, der die heilige Erkenntnis erzeugt. Aber auch die Priester dürfen nicht ins Allerheiligste eingehen, sondern nur einmal im Jar der Hohepriester. Dort im hintersten Raum, wo in heidnischen Tempeln ein Götterbild thront, steht im völligen Dunkel die Lade mit den Tafeln des Gesetzes. Dieselben stellen die Grundlage des Bundes dar. Über sie breitet sich der Deckel als Süngerät, die Anklage des Gesetzes gegen die Sünde des Volkes bedeckend, aber nur unter der Bedingung immer widerholter Sünung. Einmal im Jar bringt der Hohepriester das sünende Bundesblut ins Allerheiligste hinein, unter Formen, die es ihm und allem Volk eindrücklich machen, wie er alles Schmuckes beraubt, als ein gedemütigter Sünder zuerst für sich selbst und dann erst für das Volk zu opfern hat, und im innersten Heiligtum nichts schauen und nicht weilen darf (Lev. 16).

Sind diese Gottesdienstformen überaus sprechend für die Stufe der Gottentfremdung, der erst eine unvollkommene Versönung gewärt ist, so fragt sich, ob auch in den Maßen, Zalen, Stoffen und Farben der Stiftshütte eine symbolische Bedeutung sich nachweisen lasse. Philo (de vita Mosis III, p. 145 sq. M.) sah im Gegensatz des offenen Vorhofs zu dem verhüllten Heiligtum den Unterschied der Sinnenwelt vom Übersinnlichen, fand in den Zalen des Baues Sinnbilder der 4 Elemente, der 7 Planeten, der 12 Zeichen des Tierkreises, kurz er unterwarf alles einer allegorischen Deutung, welche viel eher beim Tempel einer heidnischen Naturreligion zulässig wäre. Gleichwol beherrschte seine Deutungsart die

Kirchenväter, und ähnliches findet sich in rabbinischen Schriften. Eine Allegorisirung von anderer Art wurde in der protestantischen, besonders der holländischen Theologie ausgebildet. Die geistvolle Typik des Hebräerbriefs wurde nicht ebenso geistvoll zu einem System entwickelt, worin man versuchte, jedes einzelne Stück der Hütte nach seinen Eigenschaften als direktes Vorbild auf Christum zu deuten. Der Rückschlag dieser Geschmacklosigkeit war eine flache und nüchterne Auffassung, die alles nur aus den ordinärsten Gründen, sei es der Prunkliebe, sei es der praktischen Nützlichkeit, ableitete, die z. B. das weiße Gewand für die Priester nur gewält sein ließ, weil es am leichtesten zu waschen war.

Ein kräftiger Anstoß zu einer sinnigeren Auffassung ist besonders von Bähr ausgegangen. Er hat reichlich nachgewiesen, wie allgemein bei den Völkern des Altertums die Symbolik der Zalen und Maße, der Farben, der Metalle u. dgl. verbreitet war. Er unterscheidet auch besonnen zwischen den Symbolen der Naturreligionen und denjenigen der Offenbarungsreligion. Nach ihm ist Drei die göttliche Zal; die Vierzal gemäß den vier Himmelsgegenden ist die Zal der Welt, worin Gott sich offenbart; Sieben als die Verbindung von 3 und 4 ist die Zal des Bundes, die heilige Zal (in der Stiftshütte nur beim Leuchter vorkommend). Zehn ist als Abschluss der ersten Zalenreihe die Zal der Vollständigkeit; dem entsprechend bezeichnet Fünf die erst halb erreichte Vollendung; sie herrscht darum in den Maßen des Hofraums vor, dagegen zehn in den Maßen der Hütte. Zwölf endlich oder 4 mal 3 ist die Zal des Bundesvolkes. Ebenso nahe liegt es, dass auch die Farben des Heiligtums außer der Schönheit noch ihre Bedeutsamkeit haben: Blau soll an den himmlischen Ursprung erinnern, Purpur an die königliche Majestät, Scharlach an die Frische des Lebens, weiß an die Reinheit und Heiligkeit. Ebenso erkennen wir im Gold das Sinnbild der königlichen Herrlichkeit, wogegen Silber die Reinheit bedeutet, Erz dagegen sozusagen verdunkeltes Gold ist, also das Gleichnis der unvollkommenen Herrlichkeit. Das sind gewiss richtige Blicke. In ihrer Anwendung aber empfiehlt sich das Maßhalten besonders auf Grund der einen Erwägung, dass es im Wesen des Symbols liegt, mächtige Eindrücke auf die sinnliche Warnehmung zu machen, die sich doch nicht one weiteres lassen in eigentliche Lehrsätze übertragen, so wenig als musikalische Gedanken. Wir begnügen uns darum mit kurzen Hindeutungen.

Die Wand des Vorhofs, 5 Ellen hoch, 3 mal 100 Ellen lang, war von 5 mal 12 Säulen getragen; das sind die Zalen des Bundesvolkes und der halben Vollendung. So ist auch die Breite des Raums nur halb so groß als die Länge. Im Vorhof wird die Bestimmung des Heiligtums erst zur Hälfte erreicht. So tragen auch die Säulenfüße von Kupfer das Gepräge der unvollkommenen Herrlichkeit. Von demselben Metall sind die Geräte des Vorhofs, der Überzug des Altars samt den Werkzeugen und ebenso das Wasserbecken. Der Altar misst 5 Ellen ins Geviert; die Höhe von 3 Ellen ist durch den Umgang in die Hälfte geteilt. Die weiße Byssuswand deutet schon beim Vorhof auf die Forderung der Reinheit und Heiligkeit; dem entspricht auch das Silber der Kapitelle, der Klopen und Umhangstangen. Der Eingangsvorhang hingegen, der bereits die vier Farben des Heiligtums trägt, kündigt dem Eintretenden die Bestimmung des Ganzen an.

Bei der Hütte selbst liegt den Maßen Zehn, die Zal der Vollkommenheit zum Grunde. So hoch sind die Pfeiler, die das Gerüst bilden, so breit ist der Innenraum. Die Länge von dreimal zehn ist durch den inneren Vorhang in zwei ungleiche Hälften geteilt. Auch durch zwei der vier Decken ist die Teilung durchgefürt. Die Zal der Häftlein, welche die zwei Hälften zusammenheften, ist bei beiden 5 mal 10. Der vordere Raum, das Heilige, ist noch doppelt so lang als breit. Erst das Allerheiligste hat die vollkommene Würfelgestalt und zeigt die Zal der Vollendung nach allen Richtungen. Fünf nur an den Kapitellen mit Gold bedeckte Säulen (nach der Zal der halben Vollkommenheit) auf Untersätzen von Kupfer stehend (dem Metall der erst halb erreichten Herrlichkeit) lassen vier Eingänge vom Vorhof ins Heilige offen. Dagegen sind es vier Säulen (nach der Zal der Offenbarung), auf Silber stehend (dem Metall der reinen Heiligkeit),

welche durch einen dreifachen Eingang den Zutritt ins Allerheiligſte gewären. Die gleichen Metalle kehren bei den Bohlen und ihren Unterſätzen wider. Von den Decken blicken, in den prachtvollen Farben geſtickt, die Cherubim nieder. Dieſelben zieren den inneren Vorhang. Je mehr nach innen, deſto herrlicher werden Stoff und Arbeit. So tritt uns das Allerheiligſte durch ſeine völlige Kubusform und durch den höchſten Reichtum der Stoffe als das innerſte und höchſte des altteſtamentlichen Heiligtums entgegen. Aber in ſeiner Unnahbarkeit trägt es auch am ſtärkſten das Gepräge der Offenbarungsſtufe, auf welcher dem Volk der Zugang zur vollen Lebensgemeinſchaft mit ſeinem Gott noch verſchloſſen iſt. So weiſt das Alte Teſtament über ſich ſelbſt hinaus. Die Stiftshütte iſt nicht nur ein bedeutſames Sinnbild für ihre Zeit, ſondern auch der Anfang einer Entwicklungsreihe, ein weisſagendes Vorbild für die Zeit der Vollendung.

Nicht im Tempel iſt die wirklich höhere Stufe erreicht. Er zeigt noch weſentlich die gleiche Anlage, nur in doppellter Größe. Der Fortſchritt iſt nur derjenige von den Verhältniſſen des Wandervolkes zur ſchließlich errungenen Seſshaftigkeit. Das warhaft Neue tritt erſt ein, wo es von dem fleiſchgewordenen Worte heißt: er wonete unter uns (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, Joh. 1, 14); die Gottheit im Zelte ſeines heiligen Leibes. Durch ihn wird der Bund gebracht, deſſen Geſetz nicht mehr in die ſteinernen Tafeln, ſondern in die fleiſchernen Tafeln des Herzens gegraben wird, wo es eben darum keiner Bundeslade mehr bedarf (Jerem. 31, 33; 3, 16). Daſs Jeſus leibhaftig die Hütte Gottes unter den Menſchen war, dieſe Warheit anerkennen, iſt etwas anderes als das Unternehmen von Friederich (Symbolik der moſaiſchen Stiftshütte, 1841), die Maße der Hütte und des Vorhofes auf die Analogie des menſchlichen Körperbaues zurückzufüren. Nicht anatomiſch, ſondern geiſtlich muſs die Vergleichung durchgefürt werden.

So meint es auch der Hebräerbrief (8, 4), wenn er jene Worte, da Moſe auf die empfangene Viſion verwieſen wird, in einem noch höheren Sinne faſst: jenes Bild einer irdiſchen Wirklichkeit war ſelber nur das Schattenbild einer höheren, himmliſchen Warheit. Dieſes Urbild aber iſt nicht architektoniſch, ſondern durch den Geiſt zu verwirklichen. Nachdem der Tempel des Leibes Chriſti abgebrochen war (Joh. 2, 19), baute er ihn wider, zunächſt durch ſeine Auferſtehung. Das war aber ſofort der Anſatz zu einer ungehemmten Ausbreitung. Alle, die durch lebendigen Glauben ein Geiſt mit ihm werden (1 Kor. 6, 17), alle dieſe ſind auch auf ihm, dem gelegten Grunde, lebendige Steine am Tempel Gottes (1 Petr. 2, 5) und bilden zuſammen eine Behauſung Gottes im Geiſt (Eph. 2, 22). Sie haben im Glauben einen offenen Eingang ins Allerheiligſte (Hebr. 10, 19). Doch ſtehen ſie noch im Glauben, nicht im Schauen. Der Anker ihrer Seele geht wol in das Inwendige des Vorhangs (Hebr. 6, 19), und wenn die Wellen der Trübſal daran reißen, ſpüren ſie, daſs er feſt hält. Aber das Ziel iſt erſt erreicht, wenn das Wort erfüllt iſt (Apok. 21, 3): Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menſchen, und er wird bei ihnen wonen, und ſie werden ſein Volk ſein, und er ſelbſt, Gott mit ihnen, wird ihr Gott ſein.

Litteratur: Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer, Hamb. 1711; Lamy, De tabernaculo foederis, Par. 1720; Reland, Antiq. sacrae, ed. Buddeus, Lips. 1724; Schultens, Myster. tab. Mos. Franecker 1729; van Til, in Ugolini thesaurus VIII, Venet. 1747; Carpzov, Critica sacra, Lips. 1748. — Von Meyer, Bibeldeutungen, 1812; Bähr, Symbolik des moſ. Cultus I, 1837, 2. A. 1874; Friederich, Symbolik der moſ. Stiftsh., 1841; Winer, Realwb., 3. A., II, 1848; Ewald, Alterthümer des Volkes Iſrael, 2. Aufl., 1854; Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, I, 1858, 2. A. 1875; außerdem die Kommentatoren des 2. B. Moſis, Vater, Roſenmüller, Knobel (1858; überarbeitet von Dillmann 1880), Keil (1861). Aufſätze von Kamphauſen, Stud. und Krit., 1858, von W. Fries und widerum Kamphauſen, ebendaſ. 1859. In der erſten Auflage der Realencykl. XV, der Art. Stiſshütte von Leyrer. Ferner Neumann, Die Stiftshütte in Bild und Wort, 1861; mein Programm: Die Moſ. Stiftshütte, 1862; zum zweitenmal mit einem Anhang 1867; Dieſtel in Schenkels Bibellexikon, V, 1874; Riehm im Darmſt. theol. Litteraturblatt 1864, Nr. 21, und in ſeinem Handwörterb. des

bibl. Alterthums, 1882. Die Bedeutung wird schön erörtert von H. Schultz, Alttestam. Theologie, 2. A. 1878, S. 375 ff., und von Oehler, Theol. des A. T., 2. A., 1882, S. 386 ff. **C. J. Riggenbach.**

Stigelius, Johannes. Unter Melanchthons Anregung und Pflege bestand in Wittenberg neben einer zalreichen Theologenschar auch ein nicht unansehnlicher Kreis von Humanisten, die namentlich die Übung neulateinischer Dichtung mit Eifer und Geschick betrieben. Neben Melanchthon selbst und Camerarius war besonders der Erfurter Dichterkönig Eoban Hessus ihnen Vorbild. In diesem Wittenberger Kreise verdient neben Georg Sabinus, dem berüchtigten Simon Lemnius, Johann Maior, Joh. Ferinarius u. a. Joh. Stigel eine besondere Beachtung ebenso wegen seiner treuen Anhänglichkeit an seinen Lehrer Melanchthon, wie wegen seiner für die Wittenberger Reformatorengeschichte mancherlei Ausbeute gewärenden Dichtungen. Geboren in Gotha (nicht Frimar) am 13. Mai 1515 genoss er daselbst den Unterricht des ersten Rektors des dortigen Gymnasiums, des Basilius Monner; seinem berühmten Landsmann Konrad Mutian, den er als Knabe noch kennen gelernt hatte, widmete er später einen poetischen Nachruf. Am 15. Okt. 1531 wurde er in Wittenberg immatrikulirt, wo er zunächst bei Franz Burkhard, dem nachmaligen Vizekanzler, alte Sprachen studirte und auf Melanchthons Rat das anfangs geplante Studium der Rechte bald mit dem der Medizin, Physik und Astronomie vertauschte. Bei einer Reise mit Melanchthon nach Weimar lernte er im Herbst 1534 Eoban Heß in Erfurt kennen [sein Bericht darüber in einem Briefe an Myconius Cod. Goth. 1048 fol. 10^b]. Bald wurde er durch seine eigenen dichterischen Versuche bekannt; alle wichtigeren Ereignisse der nächsten Jare spiegeln sich in seinen Gedichten wider, Johann Friedrichs Reise nach Wien, der Konvent in Schmalkalden, die sächsische Gesandtschaft zu Heinrich VIII., an der er als Begleiter Burkhards teilnahm u. s. w. 1541 finden wir ihn im Gefolge desselben Statsmannes in Regensburg; er dichtet auf die glückliche Heimkehr Kaiser Karls nach Deutschland einen schwungvollen Panegyricus [Ad invictissimum ac potentiss. imperatorem Carolum quintum . . Germaniae Epistola gratulatoria, 1541, 4°] und empfängt dafür als kaiserlichen Dank den Titel eines poeta laureatus [vgl. Corp. Ref. IV, 751; der Bericht des Barthol. Sastrow, Herkommen, Geburt u. s. w. I, 246 beruht auf einer Verwechselung Stigels mit dem 1544 in gleicher Weise dekorirten Casp. Bruschius]. Nach Wittenberg zurückgekehrt bemühte er sich um die professura Terentiana an der Universität, fand zwar starken Widerstand bei dem alten Kanzler Gregor Brück, den Stigels ehemalige freundschaftliche Beziehungen zu Lemnius verstimmten und der da meinte, dass „solch Poetenvolk, als Stigel ist, leichtfertig Redens und Lebens, nit dazu dienet"; aber der Kurfürst entschied gegen seines Kanzlers Votum: „Weil uns denn vermeldet und angezeigt, dass genannter Stigel als ein Poet eines sonderlichen vortrefflichen ingenii und Verstandes sei", — so solle er die Professur erhalten. Er konnte nun auch an Begründung eines Hausstandes denken und lebte in Wittenberg in geachteter Stellung bis zum Ausbruch des schmalkaldischen Krieges. Er fehlte natürlich nicht unter denen, welche Luthers Tod in Versen betrauert haben [Corp. Ref. VI, 62]. Beim Ausbruch des Krieges siedelte er nach Weimar über; vielleicht ist er Verfasser eines munteren deutschen Landsknechtliedes, welches damals die gute Sache der Sachsen und Hessen rühmte [v. Liliencron, Historische Volkslieder der Deutschen, IV, Leipzig 1869, S. 332—334 und dazu Zeitschrift f. preuß. Gesch. u. Landeskunde, 1880, XVII, S. 402] *). Nach dem unglücklichen Ausgange des Krieges erhielt er im Herbst 1547 Berufung nach Jena, um zunächst dort ein Gymnasium einzurichten, welches Grundlage für eine neue Universitätsgründung werden sollte. Bald sammelten sich andere Gelehrte in Jena, und am 19. Mai 1548 eröffnete man die neue Stu-

*) Ein deutsches geistliches Lied von ihm s. bei Mützell, Geistl. Lieder aus dem 16. Jahrh. I, 392 und bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, IV, 541. — Eine Auswal aus seinen lateinischen geistlichen Liedern gibt Wackernagel I, Nr. 481—490.

dienanſtalt, wobei Stigel de utilitate studiorum eloquentiae redete. Er und Victorin Strigel wechſelten in den erſten Jaren im Rektorate unter einander ab. Beſondere Verdienſte erwarb er ſich dadurch, daſs er die Überſiedelung der Bibliothek Johann Friedrichs, die von Wittenberg nach Weimar geſchafft worden war, an die neue Univerſität erreichte. Seine Poeſie in dieſen Jaren iſt den Zeitläuften entſprechend voll Klagen, auch gelegentlich voll Zornes, ſo gegen den Interimsagenten Joh. Agricola, der im Sommer 1548 auf der Heimkehr von Augsburg Jena paſſirte und aller Orten für Annahme des Interims warb [Kawerau, Agricola, S. 294]. Ein Freudenlied aber ſtimmte er an, als Joh. Friedrich aus dem Gefängnis entlaſſen wurde und zu den Seinen heimkehrte, freilich mit ſo harmloſer Betrachtung der Verhältniſſe, daſs er dieſe Befreiung lediglich dem Siege zuſchreibt, den des Kurfürſten Bekennermut über das Herz des Kaiſers davongetragen habe [vgl. Stigels Brief an Erasmus von Minkwitz, 1. Okt. 1553 in der erſten Ausgabe des Hymnus in reditum inclyti herois, Nürnberg 1553]. Bald darauf hatte er des geliebten Fürſten Heimgang den Zeitgenoſſen zu melden; er tat es deutſch in ſchlichtem Bericht [Jena 1554] und in lateiniſchen Verſen. Schwierig wurde für den dankbaren Melanchthonſchüler die immer ſchärfer hervortretende Parteiſtellung der Jenenſer Theologen. Seine Freunde waren Strigel und Schnepf, und dankbare Pietät verband ihn dem in Jena geſcholtenen Wittenberger Lehrer, andererſeits verknüpften ihn nahe verwandtſchaftliche Beziehungen mit einigen Flacianern. Melanchthon hat ihm am 25. Juli 1557 ſeinen Dank dafür bezeugt, quod durissimis temporibus meis benevolentiam erga me tuam non mutasti [Corp. Ref. IX, 188]. Und daſs er dafür ſelbſt von dem Rigorismus der herrſchenden Partei zu leiden gehabt, geht aus ſeinem Briefe an Paul Eber hervor, in welchem er klagt: „Hic . . quanta in miseria putas nos vivere, quum maior pars ecclesiae ab usu sacramentorum et testificatione baptismi sit avulsa, conscientiis interim vel in securitatem vel in contemptum vel horrendam dubitationem incidentibus“ [bei Göttling S. 60]. War es doch bei der Taufe eines ſeiner Kinder geſchehen, daſs der angeſehene Juriſt Weſenbeck als „Calviniſt“ vom Patenamt zurückgewieſen worden war. Den Sturz der Flacianer überlebte er nicht lange. Am 17. Febr. 1562 meldet Eber einem Freunde: „Cum acerbo dolore et gemitu tibi significo, poëtam excellentem et virum optimum M. Joh. Stigelium vita defunctum esse die cinerum, h. e. die XI. Febr. cum paulo ante vidisset Flacium cum ignominia illinc dimissum ab aulicis ducis Saxoniae etc.“ [Cod. Goth. A. 123 fol. 431$_b$].

Von ſeinen Gedichten erſchien Vieles nach ſeinem Tode geſammelt, 1. Band, Jena 1566; ſie erfreuten ſich einer ſolchen Verbreitung, daſs ſie mehrere Auflagen erlebten. Der Herausgeber Hiob Fincelius bezeugt uns das außerordentliche Anſehen, das St. als Dichter genoſs: „Nihil detraho summis poëtis Eobano, Sabino, Micyllo, Lotichio et aliis: quin ipsi sine invidia adhuc vivi uni Stigelio palmam concesserunt, quam merito quoque et suo optimo iure obtinet“. Einzelausgaben ſeiner Gedichte ſind zalreich; einzelne findet man auch aufgenommen in die Werke anderer Dichter, ſo in des Eoban Heß Psalterium Davidis und des Camerarius Hymni aliquot. Neben vielen geiſtlichen Dichtungen intereſſiren beſonders die zeitgeſchichtlichen; dieſe für die Reformatorengeſchichte ausgenutzt zu haben iſt ein Verdienſt Seidemanns geweſen. Von proſaiſchen Arbeiten iſt zu erwänen De anima, commentarii . . Melanchthonis explicatio, tradita a J. St. (Wittenb. 1575) [ein Exemplar dieſer von Göttling vergebens geſuchten Schrift findet ſich in der Schloſsbibliothek zu Erxleben].

Litteratur: Hiob Fincelius, Oratio de vita et obitu J. Stigelii, Jena 1563; Melchior Adam, Vitae Germanorum philosophorum, Heidelb. 1615. Vor allem: Karl Göttling, Vita Johannis Stigelii Thuringi, Feſtſchrift der Univerſität Jena 1858.

G. Kawerau.

Stigmatiſation. In Betreff der Stigmatiſation, d. h. der Geſtaltung von Wundmalen, welche — änlich denjenigen, wie ſie beim Heiland infolge ſeiner Krönung mit Dornen, ſeiner Anheftung ans Kreuz, ſowie des Lanzenſtichs in ſeine

Seite stattgefunden — bei einzelnen frommen Christen sich ergeben hat, handelt sichs hauptsächlich um die Beantwortung von drei Fragen. Zuerst darum, ob solche Wundmale auch wirklich vorgekommen oder ob die Angaben hierüber in das Bereich der bloßen Sage zu stellen seien. Wenn aber ihre Realität, wie sich wol nachweisen läßt, mit Grund nicht bezweifelt werden kann, so wird dann weiter die Frage entstehen, woraus man sie abzuleiten habe oder wie sie sich erklären lassen. Eben hieran wird sich noch endlich die Untersuchung anknüpfen müssen, welcher Wert oder welche Würde ihnen beizumessen sei.

Vor dem 13. Jarhundert ist von Stigmatisation überhaupt nicht die Rede; erst von dieser Zeit an begegnen uns Nachrichten über derartige Vorkommnisse; aber auch dann reichen sie in der Regel nicht über die Grenzen der römisch-katholischen Kirche hinaus. Nur von einer Beghine, Gertrudis in Delft, wird erzält, dass sie durch die Wundmale des Herrn, die sie an sich getragen, großes Aufsehen erregt habe. Auch von einer protestantischen frommen Jungfrau in Sachsen, die sich im magnetischen Zustande befand, wird berichtet, dass sich dieselben bei ihr, doch nur vorübergehend und im Verlaufe einer schweren Krankheit gezeigt haben, in deren Folge sie am Charfreitag des Jares 1820 in Scheintod versank, aus welchem sie dann am Ostertage im Zustande der Genesung wider erwachte. Ein sehr merkwürdiger Fall, der aber doch vorzugsweise in das Gebiet des physischen, weniger des psychischen Lebens hineinfällt und sonach mit der eigentlichen Stigmatisation nicht in eine Kategorie zu stellen sein wird.

Derjenige, welcher derselben zuerst teilhaftig geworden, war der von einem sehr innigen Glaubensleben und von einer feurigen Liebe zu Gott und Christo erfüllte Stifter des Franziskanerordens, Franz von Assisi, und zwar soll er selbe 1224, zwei Jare vor seinem Tode, auf dem zur Apenninenkette gehörenden Berge Alverna erhalten haben. Sein Zeitgenosse, Thomas von Celano, welchem das herrliche Dies irae zugeschrieben wird und der etwas spätere Bonaventura erzälen, dass dem Franziskus damals eine Gestalt gleich einem Seraph mit sechs glänzenden flammenden Flügeln erschienen, vom Himmel im schnellsten Fluge zu ihm herabgeschwebt sei. Als nun diese Gestalt in seine Nähe gekommen, habe er zwischen jenen Flügeln das Bild eines Gekreuzigten erschaut, worüber eine mit Schmerz gemischte Wonne sich seiner bemächtigt habe. Die seligste Freude habe er genossen über die Gegenwart Jesu Christi, der sich ihm in der Gestalt des Seraphs darstellte und ihn so wunderbar und liebevoll anblickte, zugleich aber habe das Anschauen der Kreuzigung seine Seele mit dem Schwerte des mitleidenden Schmerzes durchsaren. Als sich nun die Erscheinung wider verloren, lautet die Erzälung weiter, ließ sie einen wunderbaren Brand in seinem Herzen zurück; es waren aber auch jetzt seinem Leibe ebenso wunderbar die Zeichen eines Gekreuzigten eingedrückt. Es erschienen nämlich an seinen Händen und Füßen die Abbilder der Nägel, ganz so, wie er sie im Gesicht an jenem Gekreuzigten wargenommen. Beide Glieder waren in ihrer Mitte mit Nägeln durchbort, und zwar so, dass deren Köpfe an der inneren Handfläche und an dem äußeren Teil der Füße rund und schwarz hervorstanden, wärend ihre langen Spitzen an der entgegengesetzten Seite gekrümmt und wie umgeschlagen aus dem andern Fleisch hervorragten. Dabei war auch die rechte Seite wie mit einer Lanze durchbort und mit einer roten Narbe umzogen, und das Blut drang öfters aus der Wunde und befleckte seine Kleidung.

Dass jenem Gesichte, welches der Stigmatisation des Franziskus voranging, Objektivität nicht zuzugestehen sei, ist natürlich; dass er aber auch jene Wundmale nicht gehabt habe, wird man nicht behaupten dürfen, wenngleich an der näheren Ausfürung über die Beschaffenheit derselben die Phantasie, die so leicht sehen läßt, was man zu sehen lebhaft wünscht, schon bei den ursprünglichen Berichterstattern einigen Anteil haben mochte. Der Dominikanerorden zeigte sich jedoch von vornherein nicht geneigt, jenes Faktum überhaupt anzuerkennen. In den Königreichen Castilien und Leon wurde Widerspruch gegen selbes erhoben, der Bischof von Olmütz erließ für seine Diözese ein Verbot, den Franziskus mit den Wundmalen darzustellen und ein Dominikaner, Evechard zu Oppau in Mäh-

ren, erklärte die Franziskaner desfalls für „eigennützig befangene Menschen und trügerische Prediger", doch freilich unter dem lügnerischen Beisatz, dass er päpstliche Vollmacht erhalten habe, dieselben mit dem Kirchenbann zu belegen. Alle diese Umstände bewogen nun die damaligen Päpste zu feierlichen, an alle Gläubigen, dann an einzelne Bischöfe, auch an die Prioren und Provincialen des Dominikanerordens gerichteten Erklärungen über die Wirklichkeit und Warhaftigkeit der Stigmatisation des Franziskus. Nach seinem Tode hatten sich mehr als fünfzig Brüder und außerdem noch gar viele Laien durch eigene Anschauung zum Teil auch handtastlich von deren Existenz überzeugt. Gestützt nun auf so vielfältige, mehrfach auch eidlich erhärtete Aussagen hatten denn freilich die auf dieses Faktum sich beziehenden päpstlichen Bullen die Folge, dass selbes in der römisch-kathol. Kirche zu allgemeiner Anerkennung gelangte.

Unstreitig reicht in Betreff einer wenn auch noch so auffallenden und seltsamen Erscheinung ein einziger Fall, wenn dieser gehörig beglaubigt ist, vollkommen zu, die Einwendungen gegen ihre Möglichkeit schlechthin niederzuschlagen. Doch ist die Stigmatisation keineswegs bloß bei Franz von Assisi vorgekommen, sondern es hat die katholische Kirche außer ihm noch eine ganze Reihe stigmatisirter Personen aufzuweisen. Die Zal derselben beläuft sich mit Einschluss derjenigen, bei welchen die Wundmale nur teilweise, nur die der Dornenkrone, nur die des Lanzenstiches u. s. w. stattfanden, oder dieselbe nur unsichtbar hatten, d. i. nur die entsprechenden Schmerzen fülten, auf nicht weniger als achtzig. Doch sind freilich diese Fälle nicht insgesamt so entschieden konstatirt wie bei Franziskus. Alle jene Berichte aber, nur weil man sich in dieselben nicht so leicht zu finden weiß, einfach als auf bloßem Priestertrug beruhend beiseite zu werfen, das dürfte denn doch nicht zulässig erscheinen. Gerade in dem Umstande, dass die Stigmatisation als nicht überall vollständig bezeichnet wird, liegt ein gewiss sehr beachtenswertes Moment für die Treue und Warhaftigkeit jener Angaben vor.

Dazu kommt nun noch endlich, dass einzelne Fälle der Bezeichnung mit den Wundmalen des Herrn noch in unsere Zeit hineinreichen und dieselben für schlechthin unleugbare Fakta nicht nur von den und jenen glaubwürdigen Männern erklärt worden sind, sondern auch von vielen Tausenden, zum Teil wol jetzt noch lebender Personen aus selbsteigener Anschauung bezeugt werden. Dazu gehört zunächst Anna Katharina Emmerich, geboren im Jare 1774 bei Coesfeld im Bistum Münster als die Tochter armer, aber frommer Bauersleute. Schon von Jugend auf war bei ihr ein tiefes religiöses Bedürfnis und neben einer sehr merkwürdigen magischen Begabung eine ganz seltene Anspruchslosigkeit und warhafteste Herzensdemut warzunehmen, die sie sich auch fort und fort zu erhalten wusste. Im Jare 1803 gelang es ihr, als Nonne in das Kloster Agnetenberg zu Dülmen aufgenommen zu werden, wo sie jedoch fast beständig krank darniederlag. Bald nach der Aufhebung dieses Klosters, die im Jare 1811 erfolgte, ergab sich bei ihr die volle Stigmatisation und blieb ihr bis zum Jare 1819, wo ihre Wundmale, deren unaufhörliche gerichtliche Untersuchungen ihr sehr peinlich waren, auf ihr Gebet geschlossen wurden, so jedoch, dass dieselben immer an den Freitagen sich röteten und dann auch Blut von sich gaben. Ferner ist hieher zu rechnen Maria von Mörl zu Kaltern im südlichen Tyrol, die, freilich ebenfalls fast immer kränklich, von jeher aber auch sehr fromm, gegen Ende des Jares 1833 in ihrem 22. Lebensjare an den Händen, Füßen und an der Seite die Stigmata empfing, welche an allen Donnerstagen Abends, sowie an den Freitagen immer bluteten. Es erregte diese Erscheinung ein ganz außerordentliches Aufsehen, unzälig viele Scharen, im ganzen wol mehr als 40,000 Menschen, fanden sich ein, um sich von deren Realität zu überzeugen. Das neueste Beispiel bietet Louise Lateau, die Stigmatisirte von Bois d'Haine bei Charleroi in Belgien, gestorben 25. August 1883.

Stigmatisationen sind also ganz unbestreitbar wirklich vorgekommen. Woher aber stammen sie? Sind sie wol für eigentliche Wunder zu halten oder lassen sie sich aus den Kräften der Natur und des Menschen ableiten? Die katholische

Kirche nimmt offenbar erſteres an. Gregor IX., Alexander IV. und andere Päpſte erklärten ja in ihren Bullen die Stigmatiſation des Franziskus geradezu für „eine beſondere und wunderbare Gunſt, deren er von Jeſu Chriſto gewürdigt worden"; ſie ſagen hier ausdrücklich, daſs er ſelbe „mittelſt göttlicher Kraft erlangt habe" und ſie wird „neben einer großen Zal anderer nachgewieſener und echter Wunder für den hauptſächlichſten Beweggrund zu ſeiner Kanoniſation" angegeben. Doch ſprechen gegen dieſe Vorſtellungsweiſe, wie ſich ſpäter herausſtellen wird, die gewichtigſten Gründe, und ſo ſieht man ſich denn freilich darauf angewieſen, eine Erklärung jener freilich ſehr rätſelhaften Tatſachen zu verſuchen, wenigſtens das Außerordentliche derſelben durch Nachweiſung von Analogieen dem uns bekannten Naturlauf näher zu bringen.

Da iſt denn nun vor allen Dingen daran zu erinnern, daſs der menſchlichen Seele eine gar reiche Fülle teils willkürlich, teils unwillkürlich bildender und geſtaltender Kräfte einwont. Schon im Gebiete der Kunſt zeigt ſich dies, indem ja deren Erzeugniſſe nicht bloß aus freier Überlegung, ſondern zugleich auch aus einer unbewuſsten, blind wirkenden Macht entſpringen und one den von innen heraus wirkenden Bildungstrieb ein warhaftes lebendiges Kunſtwerk ſich nicht ergeben könnte. In lediglich notwendiger Weiſe macht ſich dieſe geſtaltende Kraft im Traumleben geltend, von ebenderſelben muſs aber auch behauptet werden, daſs ſie ſchon der Formation des menſchlichen Organismus zugrunde liegt, daſs alſo die ganze Eigentümlichkeit desſelben von ihr aus beſtimmt wird und auch alle, ſeine Ernärung, ſein Wachstum u. ſ. w. betreffenden Funktionen unter ihrer Leitung ſtehen. So iſt denn die Seele und die ihr inwonende Bildungskraft als das wahre Prototyp ihres Leibes anzuſehen; es kann indeſſen die wirkende Macht eben dieſes Prototyps in ihrer Wirkſamkeit ſelbſt gar mannigfache Modifikationen erleiden. In den Bildungen nämlich, welche ſich aus ihr in der Tat ergeben, erſchöpft ſich keineswegs jene Bildungskraft ſelber; ſie faſſet vielmehr noch einen großen Reichtum bloß möglicher Bildungen in ſich, die aber unter gewiſſen Umſtänden auch zur wirklichen Ausgeſtaltung gelangen können. Dies geſchieht in Bezug auf das ſich erſt erzeugende Leben durch den Einfluſs der Bildungskraft der Erzeuger, beſonders jener der Mütter, wie die von gewiſſen Gemüts- und Phantaſieaffektionen derſelben abhängige eigentümliche Geſtaltung der Kinder, ja hie und da ganz beſondere Formationen an ihnen deutlich zu erkennen geben. Ebenſo werden gewiſſe Stimmungen des Gemütes und der Phantaſie an dem eigenen Leibe, und zwar nicht bloß vorübergehend, wie man dies täglich und ſtündlich zu beobachten Gelegenheit hat, ſondern auch bleibend und dauernd ſich abſpiegeln, ja es werden ſogar, wofern man lebhaft und beharrlich gewiſſen Umbildungen im eigenen Organismus entgegenſtrebte, die eben hiezu erforderlichen Bildungskräfte aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervortreten und alſo Geſtaltungen in und an demſelben ſich ergeben, auf welche er von vornherein keineswegs angelegt war.

Daſs ſich auf dieſe Weiſe die Stigmatiſationen erklären laſſen, das ahnete man ſchon lange auch katholiſcherſeits. Jacobus de Voragine, der bereits im 13. Jarhundert ſeine „goldene Legende" ſchrieb, ebenſo Franz Petrarca, nicht minder Cornelius Agrippa und A. bezeichneten als die Haupturſache der Wundmale des Franz von Aſſiſi deſſen glühende Phantaſie. Dazu kam nun aber noch bei ihm, wie bei den andern Stigmatiſirten, das ſo innige Sehnen nach der Teilnahme am Leiden des Herrn, der beharrliche Wunſch und Wille, derſelben gewürdigt, in reale körperliche Mitleidenſchaft mit ihm gezogen zu werden. Schon gleich im Anfang ſeiner Bekehrung hatte der Anblick des Kruzifixes ein tiefes Mitleid in ihm entzündet, und nachdem er die Menſchen geflohen und in die Einſamkeit ſich zurückgezogen, da forderte er, die Felder durchwandernd, alle Geſchöpfe zur Liebe des gekreuzigten Heilandes auf. Die Vögel, meinte er, ſollten nicht mehr ſingen, ſondern nur noch ſeufzen; die Bäume ſollten ihre Zweige brechen und ſich nur zu Kreuzen verwandeln; beim Anblick der kleinen Waſſeradern, die von den Felswänden des Alverna Thränen gleich, wie ihm dünkte, herabrieſeln, zerfloß er ſelbſt in Thränen. Einem Ritter, der ihn in dieſem

schmerzlichen Zustande beobachtete und ihn fragte, was er zu seinem Troste tun könne, erwiderte er: „Laß uns zu unserem einzigen Troste zusammen weinen über das allerschmerzlichste und liebreichste Leiden unseres Erlösers". In der durchaus elegischen Stimmung, von welcher wir hier Franziskus beherrscht finden, begegnet uns offenbar jener sentimentale Zug, der dem Mittelalter, neben dem frischesten Leben und dem mächtigsten Tatendrang, gerade auf seinem Höhepunkt so ganz entschieden eigen war.

Ein weiteres Moment, wodurch die Stigmatisation bei Franziskus, wie bei so vielen anderen Personen vermittelt wurde, wird uns klar ersichtlich an Margareta Ebnerin, die im J. 1294 in Nürnberg geboren und 1351 im Kloster Maria Medingen gestorben, doch nur der Schmerzen der Stigmatisation, nicht dieser selbst teilhaftig wurde. Sie mochte einen derberen Organismus haben, der sich einer solchen Umgestaltung nicht fügen wollte, die Empfindung aber des Leidens Christi, von dessen Vorstellung sie sehr lebhaft bewegt war, drang bei ihr aus der Seele bereits gar mächtig in ihren Leib und in ihre Glieder. Ein wahres Lechzen nach der Teilnahme an den Schmerzen des Heilandes begegnet uns überhaupt bei so vielen frommen Frauen, wie denn das weibliche Geschlecht schon von Natur aus so sehr zum Mitleiden tendirt. Ganz besonders aber konnte sich ein solches Sehnen bei Nonnen entwickeln. Von der Außenwelt abgeschlossen, versenkten sie sich in ihren stillen Zellen, unter dem Einflusse vielleicht noch von sehr eingreifenden bildlichen Darstellungen, in die Betrachtung der Passion und verfolgten so den Trauerakt durch alle seine Momente. In dem Maße nun, als die aus der liebevollen Hingabe an den Erlöser sich entwickelnde Schmerzempfindung wirklich in ihnen hervortrat, in eben dem Maße steigerte sich ihr Wunsch und ihr Verlangen, völlig in dieselbe einzugehen. Eine solche andauernde Richtung aber des Geistes, des Gemütes, der Phantasie kann zuletzt nicht one Folgen bleiben, muss wol endlich auch gewisse organische Umänderungen im Leibe selbst herbeiführen. Es werden da, auf gewissermaßen willkürlichem Wege, bisher noch schlummernde Bildungskräfte wachgerufen, die sich nun im Organismus erheben und in demselben jetzt die so lebhaft ersehnten neuen Bildungen bewirken.

So werden wir denn keineswegs leugnen dürfen, dass wirklich Stigmatisationen vorgekommen seien, doch glauben wir auch dargetan zu haben, dass man nicht genötigt sei, dieselben als eigentliche Wunder anzusehen. Demzufolge werden wir ihnen wider auch nicht einen so hohen Wert, eine so hohe Würde beizumessen haben, wie die katholische Kirche tut. Dass „die Stigmatisationen den Glauben befestigen und zur Verherrlichung Jesu Christi dienen", wie Bonaventura sagt, dass „in ihnen ein Quell der Andacht liege", wie Papst Alexander IV. erklärt, dass „Gott dem Franziskus die Wundmale als einen Ehrenschmuck und zu dessen Verherrlichung verliehen habe", wie Gregor IX. behauptet, das Alles können wir teils gar nicht, teils nicht geradezu und unmittelbar einräumen. Offenbar konnten indessen nur diejenigen der Stigmatisation teilhaftig werden, die mit großem Ernst und großer Entschiedenheit von der Welt und ihrer Lust sich abgewendet und mit lebendiger feuriger Liebe dem Heilande sich zugekehrt hatten. So hatte Katharina Emmerich schon von Jugend auf den Herrn angerufen, „er möge ihr sein heiliges Kreuz fest in die Brust eindrücken, damit sie doch keinen Augenblick seiner unendlichen Liebe vergesse", wobei sie noch nicht an ein äußeres Zeichen dachte. Nachmals aber war ihr, wie solches bei vielen anderen, mit der Zeit ebenfalls stigmatisirten Jungfrauen vorgekommen, die Gestalt eines leuchtenden Jünglings erschienen, mit der Linken einen Blumenkranz, mit der Rechten eine Dornenkrone zur Wal ihr anbietend, und sie hatte nach der Dornenkrone gegriffen; hatte sie sich aufgesetzt und sie mit beiden Händen sich auf den Kopf gedrückt. Eine großartige Entschlossenheit zu leiden und auf einem Wege, vor welchem die Natur zurückschaudert, in die Gemeinschaft mit dem Heilande einzugehen, und sich in ihr zu erhalten, läst sich, wie bei der Emmerich, so bei den anderen Personen, welche jene Male an sich trugen, nicht verkennen; und sofern sich in eben diesen Malen die Richtung ihres Herzens und Willens spiegelt oder plastisch, körperlich in ihnen sich ausprägt, könnte man dieselben wol etwa einen

„Ehrenſchmuck“ nennen. Man darf auch nicht geradezu leugnen, daſs Stigmatiſationen zur Belebung des religiöſen Sinnes und inſofern „zur Verherrlichung Jeſu Chriſti“ beitragen können. So wird namentlich von der Domenica Lazzari erzält, und es erſcheint das ſehr glaubhaft, daſs nur Wenige unter denen, die ihre Jammergeſtalt erblickten, aus welcher doch die innigſte Liebe zum Herrn hervorleuchtete, ungerürt blieben, daſs „ſelbſt verhärtete Sünder dadurch erſchüttert wurden, und Viele, Viele von jenem Schmerzenslager hinwegeilten, den Prieſtern ihre Sünden zu bekennen und ihr Gewiſſen zu reinigen“. Da war aber doch nicht die Stigmatiſation der Lazzari der eigentliche „Quell jener Andacht“, da war es doch nicht dieſe an ſich ſelber, woraus ſich jene ſegensreichen Wirkungen ergaben, ſondern es erfolgten dieſelben aus ihr nur inſofern, als ſie dazu dienen konnte, das Bild des aus unendlicher Liebe zur ſündhaften Menſchheit leidenden Herrn, wie uns ſelbes aus den Evangelien entgegentritt, dem vielleicht noch roheren Sinne entgegen zu rücken.

So räumen wir denn wol ein, daſs aus den Stigmatiſationen Gutes hervorgehen könne; daſs ſie aber in der Tat „von Gott verliehen“ ſeien, kann und darf man nicht zugeben. Sie ſind nicht geradezu von Gott beabſichtigte, ſondern nur von ihm zugelaſſene Erſcheinungen. Wir ſind durch die in den heiligen Büchern klar und beſtimmt ausgeſprochene Lehre der Offenbarnng auf eine ganz andere Heilsordnung angewieſen; auf einem ganz anderen Wege, als durch die Aufnahme ſeiner körperlichen Wundmale ſollen wir zur Gemeinſchaft mit dem Herrn gelangen. Wie Chriſtus, ob er wol hätte mögen Freude haben, dennoch um unſerer willen und weil es (Luk. 24, 46) nicht anders möglich war, uns das Heil zu erwerben, in die Schmerzen des leiblichen und des geiſtigen Todes eingegangen iſt, ſo ſollen auch wir der Welt und unſerem Fleiſche abſterben, ja ſelbſt unſer innerſtes geiſtiges Leben nicht mehr für uns ſelbſt behalten, ſondern es aufgeben, dem Herrn es opfern und Ihn ſelbſt (2 Kor. 5, 15; Gal. 2, 20; Röm. 6, 9—11) unſer Leben werden laſſen. Dieſe inneren Schmerzen der Auflöſung unſeres alten Menſchen, die ſich, auf daſs der neue Menſch der vollen Ausgeſtaltung entgegengefürt werde, durch unſer ganzes irdiſches Daſein hindurchziehen werden, dürfen wir nicht ſcheuen. Aber auch äußeren Drangſalen, wenn wir ihnen nicht ausweichen können, one den Weg des Heils zu verlaſſen, ſollten es auch die Qualen der Kreuzigung und der Krönung mit Dornen ſein, müſſen wir uns gern und willig unterziehen wollen. Doch weder das Wort des Herrn noch auch ſein eigenes Beiſpiel (ſ. Matth. 26, 39) oder das ſeiner Apoſtel *) fordert uns auf oder geſtattet uns auch nur, ſolche Leiden geradeswegs zu begehren, ſelbſt uns ihnen entgegenzudrängen. Die eigentlich geſunde Frömmigkeit will zur Ehre Gottes zunächſt nicht leiden, ſondern vielmehr für ſie wirken; unbillig aber wäre es, in den ſtigmatiſirten Perſonen nichts weiter als nur Krankhaftes finden zu wollen. „Die Krankheit der Maria von Mörl, ſagte der verſtorbene Fürſtbiſchof von Trient, iſt zwar keine Heiligkeit, allein ihre bewärte Frömmigkeit iſt auch keine Krankheit“.

Litteratur: Über das Tatſächliche der Stigmatiſationen findet man Näheres im 14. und 15. Kapitel von Malan, Histoire de S. François d'Assise, Paris 1841, deutſch München 1844; dann in der Einleitung zu dem Buche: Das bitttere Leiden unſeres Herrn Jeſu Chriſti, nach den Betrachtungen der A. Kath. Emmerich, München 1852, 8. Aufl.; ferner in dem Buche: Der Magnetismus im Verhältnis zur Natur und zur Religion, von Dr. Joſ. Ennemoſer, Stuttg. u. Tüb. 1853, 2. Aufl. §§ 92—95, dann §§ 131—142; ingleichen in Joſ. Görres' chriſtl. Myſtik, Bd. II, S. 410—456, auch S. 494—510. Dieſe letztgenannten zwei Werke liefern auch wichtige Beiträge zur Erklärnng der Stigmatiſation. Eben hieher gehören auch zwei Abhandlungen im 16. Bande der Evangel. Kir-

*) Wenn der Apoſtel Paulus Galat. 6, 17 von ſich ſelbſt ſagt, daſs er „die Malzeichen Jeſu an ſeinem Leibe trage“, ſo hat dies auch die alte Kirche doch nur auf die vielfachen Leiden gedeutet, die er zu erdulden hatte und wodurch er Chriſto änlich geweſen ſei.

chenzeitung von Hengstenberg, Berlin 1835, S. 180—201, dann S. 345—390, wovon die erstere dem Prof. Schmieder zugeschrieben wird, die letztere aber von einem Arzte verfasst ist. Nicht minder ist hieher zu rechnen eine kleine sehr instruktive Abhandlung des Prof. A. Tholuck S. 97—133 des ersten Teils seiner vermischten Schriften, Hamb. 1839. Feine Bemerkungen über den Wert und die Bedeutung der Stigmatisation enthält ein Aufsatz von Joh. Friedr. v. Meyer, „Das Kreuz Christi" betitelt, in der 7. Samml. seiner Blätter für höhere Wahrheit S. 211—227. D. **J. Hamberger.**

Stilling, d. h. Johann Heinrich Jung, geboren zu Grund im Fürstentum Nassau-Siegen den 12. September 1740, ist in verschiedenen Beziehungen einer der merkwürdigsten Männer seiner Zeit, und er ist unstreitig der erste geworden im Fache der populären Erbauung, sowie der zweite in demjenigen der theosophisch-mystischen Apokalyptik. Er hat selbst, im glücklichsten Einverständnis mit Goethe und kraft seiner eigenen empfindsamen, reichen, genialen Natur, einen solchen Zauber über sein Leben und seine Schriften gegossen, dass es kein Leichtes ist, selbst mit neuen Dokomenten, wie deren vor uns liegen, die Warheit von der Dichtung in demselben überall zu sichten. Es ist dies um so schwerer, als man, one seiner durchaus poetischen Natur Rechnung zu tragen, ihn gar nicht fassen würde: sein liebendes und gläubiges Gemüt will mit Liebe gezeichnet sein und Glauben finden; es will entgegennehmen, was es selbst mit Feinheit und Zartheit so reichlich spendet.

Jungs erster Unterricht war der einer damaligen armen Dorfschule. Als seine reiche Begabung sich einem wackeren Geistlichen in etwas allzu sicherer und pedantischer Form im zehnten Lebensjare bei einem Hausbesuche bekundet hatte, lernte er Lateinisch beim Schullehrer von Florenburg, doch nur neben dem Handwerk des Vaters und vorerst nur nach der Möglichkeit seufzend, einmal Prediger zu werden. Im 15. Jare übertrug man ihm den Schuldienst in Zellberg bei Grund, der zweimal nur die Woche nach damaliger Sitte gehalten wurde, also dass er fortfaren musste, zu schneidern, bis er vom Handwerke beim Vater durch eine Hauslehrerstelle befreit wurde. Für den unerfarenen, empfindlichen Jüngling war dies „eine Hölle", und bald eilte er zur Nadel zurück. Die Abwechselung zwischen der Elle und dem Lehrerstabe dauerte so fort bis in sein 21. Lebensjar, und sie war oft so schnell, von Umständen so eigener Art begleitet, dass sie in der Aufzälung ans Komische anstreifen würde, wäre nicht die Armut so bitter und die Angst so groß gewesen, dass der Jüngling selten aus dem Tragischen kam. Doch so verzagt sein Herz oft sein mochte, sein Geist strebte immer zum Höheren, sein Glaube stand fest, und wo es nur anging, setzte er seine Studien mit Eifer fort. Er lernte Geographie, Mathematik, Gnomonik, Griechisch und Hebräisch, in ein par Wochen auch Französisch. Endlich fand er in seiner Stellung als Hauslehrer und Ökonom beim Kaufmann Spanier in Rade vor'm Walde seine „Universität, wo er Ökonomie, Landwirtschaft und Commmercienwesen von Grund aus studirte", was wenigstens von großer Bedeutung für seine Zukunft wurde. Doch von größerer war vorderhand die Mitteilung eines geheimen Mittels für Heilung von Augenkrankheiten von Seiten eines katholischen Geistlichen der Nachbarschaft. Eine kün unternommene glückliche Kur fürte ihn ins Haus eines reichen Patienten, Heyder zu Rondorf, dessen Freundschaft er sich erwarb, mit dessen Tochter Christine er sich an ihrem Krankenbette verlobte und dessen Vorschüsse nebst denen anderer Freunde und sonstwoher zugeflossenen Geschenke ihm gestatteten, im Jare 1771 zu Straßburg das Doktordiplom der Medizin sich zu erwerben. So wie mit dem Aufenthalte von Saint-Martin und von Goethe zu Straßburg eine neue Epoche in ihrem inneren Leben beginnt, so ging es auch, und noch in höherem Grade, mit Jung. Bis dahin war er unter dem Einflusse der pietistischen Richtung von allen Farben und besonders der sogenannten Inspirirten geblieben, die an Marsay und die Herrnhuter sich mehr oder minder anschlossen. In dieser Befangenheit aufgewachsen, hatte er noch nie eine rein wissenschaftliche Atmosphäre geatmet. Und nun war er plötzlich mit den zwei

aufgeklärteſten Geiſtern des Tages, mit Goethe und Herder, in des Aktuarius Saltzmann Geſellſchaft in Verbindung gekommen; ja er hatte philoſophiſche Kollegien beſucht, wie dies ſchon aus dem Umſtande hervorgeht, daſs er, um ſich einige Geldmittel zu ſichern, philoſophiſche Vorleſungen, wol Repetitorien hielt, was er ſich wegen ſeiner früheren Unbekanntſchaft mit Logik und Metaphyſik ſonſt nicht erlaubt hätte. Zwar ſagte er in dieſer neuen Ära durchaus ſeiner früheren Erziehung, die ihm ſchon eine zweite Natur geworden, nicht ab; auch von ſeinen erſten Fürern, den „Frommen und Stillen im Lande", die, wie ich aus ſeinem Briefwechſel mit Legationsrat Saltzmann ſehe, ſehr häufig in ſeinem väterlichen Hauſe zuſprachen, machte er ſich nie los. Dies geht nicht nur bis auf einen gewiſſen Grad aus ſeinen Werken hervor, ſondern ganz beſonders aus ſeinen vertrauten Briefen. Noch in ſeinen ſpäteren Jaren ſchreibt er an Saltzmann (20. Juli 1810) als Entſchuldigung für ſeine Anhänglichkeit an alte Freunde: „Es kann gute (verklärte) Geiſter geben, die noch irren und alſo auch etwas irriges einer (menſchlichen) Seele, deren Anungsvermögen entwickelt iſt (wie bei Marſay), mitteilen. So viel weiß ich aus Erfarung, daſs es ſehr fromme und erleuchtete Seelen gegeben hat, die dennoch ſehr irregefürt worden ſind (nämlich von Geiſtern). Das erinnere ich mich auch noch, daſs Marſay köſtliche und erhabene Warheiten ſagt, die ein Unwidergeborener unmöglich ſagen kann. Genug, er war ein vortrefflicher Mann." Es zeugt dies, abgerechnet von manchen Irrtümern und Unrichtigkeiten, die folgen und die Jung über Georges de Marſay auch in ſeinem „Theobald" widerholt (vgl. Goebel, Geſchichte der waren Inſpirationsgemeinden, 3. Artikel; Zeitſchrift für hiſtor. Theologie, Jahrgang 1855, S. 349 f.), allerdings noch von jener unzerſtörbaren Befangenheit, die überhaupt bei dem geiſtreichen Manne überall auch ſpäter hervortritt. Aber unſtreitig entfaltet ſich bald nach dem Verkehr mit jenen Leuchtgeſtirnen in Straßburg bei dem feinfülenden Jung ein ganz anderes, viel freieres Weſen. Dies geht ſehr ſchön aus den erſten Stücken ſeiner Selbſtbiographie hervor, ſeiner Jugendgeſchichte, wo er recht objektiv ſeine kindliche und oft kindiſche Subjektivität zu ſchildern und auszumalen verſteht, wie wenig Selbſtkenntnis er auch darin, wie ſchon Heinroth bemerkt, an den Tag legt. Dieſe herrlichen Blätter wurden in Elberfeld geſchrieben, wo er ſich mit ſeiner am Krankenbette wärend einer Reiſe von Straßburg aus angetrauten Braut niedergelaſſen hatte und anfangs als Arzt ſehr glücklich geweſen iſt, aber bald in drückende Lage verfiel. Durch Göthe dem Drucke übergeben, befreiten ſie den armen Verfaſſer durch ihren ſchönen Ertrag aus großer Noth. Sie entſchieden über ſeine ſchriftſtelleriſche Laufban und deckten auf glänzende Weiſe den ungünſtigen Eindruck der zwei gleich ungeſchickten polemiſchen Schriften: 1) „Die Schleuder eines Hirtenknaben gegen den hohnſprechenden Philiſter, den Verfaſſer des Sebaldus Nothanker", und 2) „Die große Panacee gegen die Krankheit des Unglaubens". Doch ſein aufblühender Ruhm als Schriftſteller befreite Jung weder von ſeinen Schulden, noch von ſeinen Feinden, deren Zal ſeine allzu lebhafte Einbildungskraft und ſeine ans Krankhafte anſtreifende Empfindlichkeit one Maß vergrößerte, ſodaſs er 1778 mit Wonne einen Ruf als Profeſſor der Finanz- und Kameralwiſſenſchaften an der neugeſtifteten Akademie von Kaiſerslautern annahm. Der Gehalt dieſer Stelle betrug aber nur 600 Gulden, und obgleich er mit eiſernem Fleiße manche Abhandlung und nützliche Lehrbücher über jedes der ihm übertragenen Fächer herausgab, ſo drang doch die Not, ſeine älteſte und treueſte Freundin, die ihn aber nie ſeinem Glauben untreu machte, die im Gegenteil ihn wunderbar kräftigte und belebte, immer tiefer in ſein zerrüttetes, durch ſparſame Bewachung eben nicht ausgezeichnetes Hausweſen ein. Durch ſeine zweite Gattin, Selma von Saint-Florentin (1782), kam allerdings mehr Ordnung in dasſelbe, und durch die Verſetzung der Akademie von Kaiſerslautern nach Heidelberg ward Jungs Gehalt ums Doppelte erhöht; auch brachten die immer mehr geſuchten und reichlicher belonten Augenkuren Hilfe. Doch waren noch immer Schulden und Verlegenheiten bei dem trefflichen Manne wie zu Hauſe, und ſehr erwünſcht kam ihm, dem nicht ungern wechſelnden, im Jare 1787 die Stelle als Profeſſor der Ökonomie-, Finanz- und Ka-

meralwissenschaften in Marburg mit 1200 Taler Gehalt. Hier wurden Schulden bezalt, Ersparnisse angebant, angenehme Verbindungen mit bedeutenden Familien (Stollberg auf Wernigerode) geknüpft und glücklichere Tage als bisher verlebt: eine Freundin von Selma, Elise Coing, die Tochter des Marburger Theologen, trat als dritte Gattin an die Stelle der Verstorbenen, und Jungs schön gefasste populäre Schriften im religiösen Gebiete fanden mit jedem Jare zunehmenden, ja in diesem Fache nie gesehenen Beifall. Seine Erbauungsschriften und seine Praxis nahmen ihn wirklich mehr in Anspruch, als sein akademischer Lehrstul. Aber so wie Jungs Wirkungskreis als Augenarzt über Deutschland, die Schweiz und Elsaß, und als Schriftsteller selbst jenseits der Meere sich ausdehnte, so schrumpfte sein Wirkungskreis an der Universität, die ihn besoldete, zusammen. Die Zal seiner Zuhörer fiel zuletzt bis auf drei herab, und deutlich war es für ihn wie für Jedermann, dass er auch in Marburg nicht an seiner Stelle stehe. Auf einer Reise durch Karlsruhe nach der Schweiz zu dem ihn als Schriftsteller verehrenden damaligen Kurfürsten eingeladen, eröffnete er diesem seine Lage, seine Sehnsucht nach Änderung, und erhielt Aussicht auf schönere Tage. Bald nach Jungs Rückkehr von einer Reise nach Dresden und Herrnhut im Jare 1805 erfreute ihn auch der fromme Fürst durch eine Ernennung zum Geheimen Rat (Stilling war schon Hofrat) mit 1200 Talern Gehalt. Jung sollte in Heidelberg wonen, um sich in Zukunft ganz seiner religiösen Schriftstellerei und seinen Augenkuren zu widmen. Er zog auch mit seiner Familie im September jenes Jares dahin, da aber Karl Friedrich, mit dem er auch öfters nach Baden zog, ihn beständig um sich haben wollte, siedelte er schon 1806 nach Karlsruhe über und nahm da für seine Person im Schlosse seine Wonung, so dass Jung, der am Hofe aß, bei seiner Familie nur wenige Stunden des Tages und die Nacht über verblieb. Dies war nun für ihn eine ersehnte Station. One Sorgen und Leiden mancher Art war sie nicht; auch nicht one Schulden und Verlegenheiten; aber diese beugten nie seinen Heldenmut, und seine Muße sowie seine ehrenvolle Stellung gebrauchte er nach besten Kräften im Dienste dessen, dem er frühe schon sich so feierlich geweiht und versprochen hatte. Er schrieb *für ihn* one Aufhören öffentlich und privatim, durch Druck und Korrespondenz. Wie aus seinen Briefen hervorgeht, wo er in Zalen die schwellende Woge der jeden Tag an ihn ergangenen Schreiben monatsweise angibt, nahmen seine Korrespondenzen immer zu. Dabei reiste er so oft er konnte, und operirte meist mit Glück bis gegen zweitausend an den Augen Leidende. Er ging nie aus dem großherzogl. Schlosse, so lange er da wonte, noch später aus der eigenen Wonung, selbst nicht zu Saltzmann, den er so oft mit seiner ganzen Familie, auch Fremde mit sich bringend, besucht, one seine „Instrumente“.

Doch dies alles, selbst seine Stellung am Hofe, wo er übrigens nie mit Statsgeschäften zu tun hatte, denn er war nur Gewissensrat oder geistlicher Freund des Fürsten, war nicht die Hauptaufgabe seines Lebens; diese fand er in seiner religiösen, allerdings evangelischen, doch zum teil noch mehr apokalyptischen Mission. Denn Enthüllungen nicht nur der letzten Zeiten, der Zukunft Christi, des tausendjärigen Reichs und der verschiedenen damit zusammenhängenden Geheimnisse, sondern auch der großen Probleme des künftigen Lebens, des Geisterreiches, seiner Erscheinungen unter uns, unserer Verbindungen mit demselben, war seine große Angelegenheit. Alles das, was einst seinen verehrten Marsay, was die inspirirten Frauen (Guyon, Jane Leade und Bourignon) beschäftigt hatte, alles, was seinen Herzensfreund Saltzmann noch beschäftigte, in ein neues, erfreulicheres, fruchtbares Licht zu setzen, recht viel Schlafende zu wecken und die Wachenden als eine geweihte Familie auf den großen Tag des Herrn zu sammeln und zu einigen: dies war der eigentliche irdische Beruf des von Tausenden seiner Zeitgenossen in gleichem Grade geliebten und gefeierten Mannes. Das reine und erhebende Bewusstsein desselben gab ihm jene ruhevolle und würdige, von himmlischem Frieden wie übergossene Haltung, die bei seiner einnehmenden Persönlichkeit, seinem schlichten und doch feinen Wesen, seiner gemütlichen und doch festen Sprache, ich weiß es aus eigener Anschauung, einen tiefen und woltuenden Ein-

druck nicht verfehlten. Wie eine seiner Töchter so trefflich es sagt, war zuletzt sein Haus von ausgezeichneten Freunden (Stourdza, Schenkendorf, Graimburg u. s. w.) täglich besucht, von Briefen aus allen Gegenden begrüßt, eine Art von Heiligtum geworden. Alles Gemeine und Gewönliche legte man ab, ehe man eintrat.

Aber dies alles ermüdete, erschöpfte zuletzt. Der Tod seiner dritten Gattin Elise ging nur um ein Weniges dem seinen voran. Er starb den 2. April 1817, wie übergehend zu ruhigem Schlafe. In seinen letzten Wochen hatte er sehr gelitten. Viel Arbeit, Mühe, Sorgen, ein hoher Genius und ein fein Gemüt, alles hatte dazu beigetragen, seinen von Grund aus festen, aber oft erschütterten Organismus zur Auflösung zu füren. Er seufzte nach Ruhe: „Herr", sagte er, „schneide den Lebensfaden ab." Auch hatte ja er von allem, was das Leben gibt, das Schönste in reichstem Maße genossen: Bewunderung, Einfluss und Liebe. Selbst die zwei berühmtesten Freunde, Goethe und Lavater, waren so innig und so himmlisch nicht geliebt worden, wie er: seine Verehrer waren eine geweihte Gemeinde von Brüdern, bei denen er als ein Höherer galt. Auch von Andersdenkenden war er als der aufrichtigste, natürlichste und herrlichste christliche Romantiker eifrig gelesen, bewundert, gepriesen. Von Natur aus weder zum Denker noch zum Forscher bestimmt und durch gelehrte Studien nicht gehoben — denn die neun Monate auf der Universität von Straßburg reichten kaum aus für das Notwendigste in der Medizin — gewann er doch als Schriftsteller einen hohen Rang. Hier war seine Größe. Ein wissenschaftliches Werk hat er nicht geschaffen; dazu fehlten ihm Scharfsinn und Kritik; aber in seinem Lieblingskreise, auf dem theosophisch-mystischen Gebiete, war er wol zu Hause, nicht schöpferisch wie ein Oetinger, und nicht schauend wie J. Böhme, aber belesen und ausmalend mit Geist. Auch glaubte er sich berufen und erleuchtet in hohem Grade und in eigentlichem Wortsinne. Dies sagt er deutlich in seiner vor uns liegenden Korrespondenz. Seine Hauptschriften sind die bekannte Siegesgeschichte, d. h. die nach Bengels Chronologie erklärte und ausstaffirte Offenbarung Johannis und die auf Swedenborg hauptsächlich gestützte Theorie der Geisterkunde. Von diesen seinen beiden Werken spricht er sehr gern, und zwar als von seinem Herrn ihm aufgetragenen, ja aufgenötigten. So lese ich in einem Schreiben vom 27. September 1810: „Ich weiß mit der allervollständigsten Gewissheit, dass es Gottes Wille war, dass ich die Siegesgeschichte schreiben musste. Ich wurde 1798 im März plötzlich und auf eine herz- und geisterhebende Art aufgefordert, und der Segen, den der Herr in ganz Deutschland, vorzüglich in Rußland, Schweden, Dänemark, Holland und in Amerika darauf gelegt hat, wird mich an jenem großen Tage vor aller Welt legitimiren." Von der Geisterkunde sagt er: „Das Werk fließt". „Es wird großes Aufsehen erregen." — „Seit dreißig Jaren trage ich den Stoff dazu in meinem Innern." — „Ich glaube daher, dass mein Buch goldene Äpfel in silbernen Schalen enthalten wird." Am 5. Juli 1808 schreibt er: „Ich habe schon Zeugnisse von einsichtsvollen Männern, dass meine Theorie ꝛc. großen Beifall finden und viel Gutes wirken wird. Auch dafür sei der Herr gelobt." Man weiß nun, wie bald der Baseler Geistlichkeit gegenüber eine Apologie des Werkes folgen musste. Wie leicht es übrigens der Verfasser in dieser Schrift mit Theorieen und Tatsachen nimmt, obgleich mit Geist und Methode, ersieht man an diesen zwei Beispielen: erstens ist ihm Leibnitz geradezu der Erfinder des Fatalismus und des Determinismus oder der mechanischen Philosophie; zweitens nennt er die berühmte von La Harpe erdichtete Prophezeihung des Adepten Cazotte eine ware, gewiss warhafte Geschichte.

Seine schönsten Schriften sind seine jederzeit mystischen Erzälungen, die einen außerordentlichen Beifall bei allem Volke fanden. Es läßt sich auch für seine Lesewelt nicht leicht etwas Hinreißenderes denken, als seine schon durch ihren Titel (das Heimweh; Scenen aus dem Geisterreiche) die Gemüter fesselnde Blätter, mehr noch ergreifend durch den kernhaften Gehalt, die oft ans Majestätische streifende Scenerie, den kunstlos scheinenden, aber doch bilderreichen, geschmückten

und oft blühenden Stil, die Wärme des christlichen Gefüls, sowie die großartig unternommene Lösung lockender Geheimnisse, den Zauber seiner Romane („Geschichte des Herrn von Morgenthau", „Theodore von den Linden", Florentin von Fahlendorn", „Theobald oder die Schwärmer") kennt jedermann. Dieser Gattung kommen H. Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre (aber nicht häusliches Leben und Alter) so nahe, als man es von einem Freunde des Verfassers von „Warheit und Dichtung aus meinem Leben" nur erwarten kann. Eben so anziehend sind seine eigentlichen Volksblätter, besonders der „Graue Mann", ein eben so geschickter als gemütlicher Erzäler. Über seine Dogmatik ist weder zu berichten noch zu rechten; sie ist die seiner von uns schon genannten Lieblinge, one eigentümliche Ansichten, aber schön beleuchtet, gemäßigt, geschmückt, selbst mit einem freilich gar durchsichtigen und etwas durchlöcherten Gewand. Philosoph mochte Hofrat Jung sehr gerne sein und durchaus nicht Pietist; schreibt er doch gegen Pietisten unter dem Namen der Pharisäer; fürt er doch seinen alten Bruder ins Theater. Tolerant ist er bis zur reinsten Bruderliebe und eigentümlich heilig und zart ist ihm das Verhältnis zu den Seinigen sowie zu Freunden. Er ist ein echter Mann der schönen Humanitätsepoche. Wer sollte ihn nicht für einen Naturalisten oder Freidenker seiner Zeit hinnehmen, wenn er ausruft: „Studium der menschlichen Natur und daraus hergeleitete gründliche Kenntnis aller Mittel zu ihrer wahren Vervollkommnung, wozu eine zweckmäßige Untersuchung der Naturprodukte und ihrer Kräfte gehört und Einsicht in die beste Methode diese Mittel in jedem Falle und ununterbrochen anzuwenden, dies ist die wahre Wissenschaft" (s. Scenen aus dem Geisterreich, Bd. I, S. 24). Aber man hätte Unrecht, auf solche Äußerungen zu viel zu bauen. Jung war ebensowenig Philosoph als Moralist oder Theolog im strengen Sinne. Läßt er schon gleich hernach wie mit cartesianischer Musterung, und one von seinem Christentum auch nur ein Wort noch zu wissen, sich aus, so ist es doch im Grunde ganz anders gemeint. „Hier pflanz' ich mich hin", sagt er, „und ich will den ganzen Vorrath meiner Ideen, Kenntnisse und Begriffe von meiner Geburt an bis in den Tod, einzeln, eins nach dem anderen, vornehmen und jedes wie ein Unkraut auswurzeln und vor meinem Angesichte verdorren lassen, bis ich wieder so leer werde, als da ich auf die Welt kam . . . Das ist gewiss der beste Rat für uns Alle" (a. a. O. S. 27). Aber dies ist doch nur christliche Askese in philosophischem Ornat. Philosophisch werden von ihm auch die größten Geheimnisse der Offenbarung one allen Anstand erklärt, aber auch one alle Tiefe oder Schärfe, welche ihm besonders über moralische Fragen abgehen. So sagt er geradezu: „Tugend heißt zu etwas taugen, Vermögen und Kraft haben, etwas auszurichten. (Also unsere Anlagen, natürlichen Kräfte, mit welchen wir Tugenden üben und Tugend erringen, wären schon die Tugend). Alles, was uns zur waren Ausübung der waren Gottes- und Menschenliebe Kraft gibt und Fähigkeit verschafft, das ist Tugend. Darum ist jede wahre christliche Tugend nicht eigenthümlich, sondern Gabe Gottes, folglich nicht Tugend, sondern Gnade." Um diese Doktrin zu gewinnen, ist also die falsche Wortbestimmung geschaffen, und so öfters.

Doch wir können zum Schlusse wol sagen: Hofrat Jung ist, ungeachtet der eigenen und mancher fremden Biographieen, noch nicht gekannt. In seinem reinsten Lichte zeigt er sich erst in seinen Briefen an Saltzmann, wo sein ganzes Gemüt, seine reizbare Empfindsamkeit und seine ganze Seele, seine reiche Einbildungskraft, seine zarte Darstellungskunst, sein alles Übrige überwältigendes Bewusstsein, im Dienste seines Meisters zu stehen, sein Eifer in diesem Dienste, aus allen Zeilen wie hervorbrechen und seine liebenswürdige, obgleich etwas eitle Persönlichkeit wie umstralen und verklären. Die Korrespondenz Jung Stillings, ist in den vor mir liegenden ungedruckten Briefen auf jeder Seite durchwoben von den humansten Ideeen, von den reinsten Theorieen über die Prüfung der Irrgeister und der kindlichsten Hingabe an ihre Lieblingsschwärmereien, sowie die eigenen, von den sorgfältigsten Aufforderungen, nichts one wissenschaftliche Gründe behaupten und der Zukunft nicht zu nahe treten zu wollen, eine Fund-

grube für die Kenntnis seines Charakters. — Über sein Leben s. Heinroth, Gesch. des Mysticismus, Leipz. 1830, S. 513 f.; Rudelbach, Christliche Biographie, I; Winkel, Bonner evangel. Monatsschrift, Jahrg. 1844, II, S. 233—262: Kurze Geschichte der Inspirationsgemeinden besonders in der Grafschaft Wittgenstein; Göbel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, in Riedners Zeitschrift für historische Theologie, 1854, Heft 2, S. 270; Protestantische Monatsblätter, Jahrgang 1857. Juli-Heft: Jung Stilling als Volksschriftsteller und ebendaselbst 1860. Januarheft: Jung Stillings Jugendgeschichte. Beide Aufsätze sind der vom verstorbenen Dr. M. Göbel im Manuskript hinterlassenen Biophie Stillings entnommen. — Weniger Ansprüche machen: Bodemann, Züge aus dem Leben des J. H. Jung, genannt Stilling, Bielefeld 1844. Aus den Papieren einer Tochter Jung Stillings, Barmen 1860; Nessler, Etude théologique sur Jung Stilling, Strassbourg 1860; Encyclopédie des gens du monde: Jung; Gaab in den Studien und Kritiken 1865. — Vieles andere ist allzubekannt.

Matter †.

Stillingfleet, Edward, Bischof von Worcester, ein Sprößling der alten Familie der Stillingfleet's of Stillingfleet (in der Nähe von York), geboren in Cranbourne (Dorsetshire) den 17. April 1635, studirte vom J. 1648 an im St. John's College in Cambridge, wo er sich durch Fleiß und Talente früh hervortat und schon mit 17 Jaren den Baccalaureusgrad erhielt. Er schloss sich hier jener alten, von Plato beeinflussten Cambridgeschule an, die zwischen Puritanismus und Rationalismus zu vermitteln suchte, und aus der viele bedeutende Theologen, wie Chillingworth, John Smith, Cudworth, Jer. Taylor u. a. hervorgingen, s. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the XVII Century 1872. Im J. 1657 bekam er die Pfarre von Sutton (Bedfordshire) und veröffentlichte 1659 sein schon früher geschriebenes Erstlingswerk „Irenicum, eine Salbe für die Wunden der Kirche, oder Untersuchung über das göttliche Recht bestimmter Formen des Kirchenregiments", worin er den Versuch machte, die Nonconformisten zur Rückkehr zur Kirche zu bewegen. Indem er aber hierbei eine sehr gemäßigte Ansicht über das Episkopat aufstellt und sich (wie auch z. B. Hooker) gegen die apostolische Succession auf „das Schweigen oder die Neutralität des Neuen Testaments in dieser Frage" beruft und zu beweisen sucht, „dass die bürgerliche Regierung jedes Landes das Recht habe, durch ihre eigenen Verfügungen die Form und Disziplin der Kirche zu konstituiren", schien er den strengeren Episkopalisten zu bedeutende Konzessionen gegen die Nonconformisten zu machen, wärend letztere, sowol Presbyterianer als Independenten, diese Konzessionen immer noch zu gering fanden. So konnte er es keiner Partei recht machen, und erklärte auch selbst später viele in diesem Buche ausgesprochene Ansichten für jugendlich voreilig. Schon der zweiten Ausgabe von 1662 hängte er eine Abhandlung an über die der christlichen Kirche zustehende Macht, zu exkommuniziren, worin er nachzuweisen sucht, dass „die Kirche eine vom Stat verschiedene Gesellschaft mit eigentümlichen Rechten und Privilegien sei, und dass diese Rechte der Kirche nicht an den Stat veräußert werden können". Dagegen war man einstimmig in der Anerkennung der schon in diesem Werke niedergelegten Gelehrsamkeit, die Manche verleitete, in dem Verfasser, der solche Proben von weit umfassender Belesenheit gab, einen weit älteren Mann als den 24järigen Jüngling zu vermuten. — In Sutton fand Stillingfleet bei gewissenhafter Erfüllung seiner Pastoralpflichten noch Muße genug, das Werk zu vollenden, durch das sich der Ruf seines Scharfsinns und seiner Gelehrsamkeit schnell verbreitete, und durch das er als geschickter Vorkämpfer für die Grundwarheiten des Christentums einen heute noch in der englischen Theologie und Kirche spürbaren Einfluss gewann, ja sich einen ehrenvollen Namen in der protestantischen Kirche überhaupt und für alle Zeiten sicherte; es sind dies seine im Jare 1662 veröffentlichten „Origines sacrae, oder vernunftgemäße Darlegung der Gründe des christlichen Glaubens in Bezug auf die Wahrheit und göttliche Autorität der hl. Schrift und ihres Inhalts", eine Vertheidigung der Offenbarungsreligion, welche in der englischen Apologetik Epoche machte. Im Jare 1702 erschien das auch ins Deutsche übersetzte („Ursprung der

h. Historie", Bremen 1695, 1200 S.) Werk bereits in der 7. Auflage; neuerdings wurde es in Oxford wider gedruckt in zwei Bänden (1837).

Im ersten Buche dieses Werkes legt Stillingfleet die Dunkelheit und Mangelhaftigkeit der ältesten Geschichte, besonders der phönizischen, ägyptischen, chaldäischen, griechischen, und sodann die allgemein herrschende Unsicherheit und Konfusion der heidnischen Chronologie unter steter Berücksichtigung der Forschungen eines Scaliger, Kircher, Voß (Gerhard und Isaak), Usher, Petavius und anderer auf eine für den damaligen Stand der Archäologie und Geschichtswissenschaft meisterhafte Weise dar. Gegenüber dem Resultat dieser Untersuchungen, dass „keiner der heidnischen Historien, welche einen Bericht über die ältesten Zeiten geben wollen, Glaubwürdigkeit beizumessen sei, da in allen sich so große Mannigfaltigkeit, Unsicherheit, Konfusion, Parteilichkeit finde und dieselben, mit einander verglichen, so gewaltige Differenzen zeigten", sucht er dann im zweiten Buche die Glaubwürdigkeit des in der hl. Schrift enthaltenen Berichts über die ältesten Zeiten zu erweisen. Dabei zeigt er zuerst, dass es an sich höchst wahrscheinlich sei, dass Gott so wichtige Nachrichten nicht der unsicheren mündlichen Tradition werde überlassen, sondern dafür gesorgt haben, dass sie durch schriftlichen Bericht aufbewahrt blieben; sodann, dass wir die größtmögliche Gewissheit von der Abfassung des Pentateuchs durch Moses haben und Fälschung bei den Berichten unter seinem Namen eine Unmöglichkeit sei; dass Moses durch seine Bildung und als Augenzeuge der meisten in seinen Büchern erwänten Ereignisse eine sichere Kenntnis von dem gehabt habe, was er schrieb, dass er sich in der Eigenschaft eines Historikers und Gesetzgebers als vollkommen zuverlässig und wahr und seine göttliche Sendung durch Wunder bewiesen habe, woran sich eine weitere Auseinandersetzung des Wunderbeweises (in welchen Fällen Wunder erwartet werden können, wann sie notwendig seien und wann ihnen kein Glaube beizumessen sei, Wunder der römischen Kirche und satanische Wunder, vergl. unten) anschließt. Weiterhin sucht Stillingfleet die Glaubwürdigkeit der Propheten nach Moses zu erweisen, die Kriterien des waren Prophetentums und das Verhältnis der Prophetie zum Gesetz festzustellen *). Dann wird nach Jer. 18, 7 ff. der Charakter der Weissagung untersucht und unterschieden zwischen den ein göttliches decretum eröffnenden und daher mit absoluter Notwendigkeit sich erfüllenden Vorhersagungen und solchen, die nur enthalten, „was nach den gegebenen Ursachen geschehen muss, wenn Gott nicht, je nach dem Verhalten der Menschen, es anders bestimmt" **). Nach einer Auseinandersetzung der Möglichkeit der Zurücknahme eines göttlichen Gesetzes und des mosaischen Ceremonialgesetzes insbesondere sucht sodann Stillingfleet die Vernunftgründe für die Warheit der Lehre Christi darzulegen.

---

*) Vergl. besonders S. 116—117 in der Folioausgabe von 1702: „An die Lehre der Propheten muss man nicht den Wortlaut des Gesetzes, sondern die Intention und den allgemeinen Sinn desselben als Maßstab anlegen." — „Das Prophetentum bildete für das mosaische Gesetz eine Art von Gerichtehof (a kind of Chancery), worin die Pandekten des Gesetzes ex aequo et bono interpretirt wurden." —

**) Bei dieser ganz besonders wertvollen und klar durchgefürten Untersuchung gibt Stillingfleet als Kennzeichen der Gottes inneren Vorsatz und Beschluss bezeichnenden und daher mit Notwendigkeit eintreffenden Weissagungen folgende an: 1) wenn die Weissagung durch ein augenblickliches Wunder bestätigt wird (z. B. 1 Kön. 13, 3 ff.); 2) wenn das Vorhergesagte ganz außerhalb des Bereiches der Warscheinlichkeit nach sekundären Ursachen ist (Jes. 44, 25 bis 28); 3) wenn Gott selbst durch einen Eid eine Weissagung bekräftigt; 4) wenn sie sich auf rein geistliche Segnungen bezieht; 5) wenn sie die einzelnen Umstände in Bezug auf Personen, Zeit und Ort der Erfüllung genau angibt; 6) wenn mehrere Propheten verschiedener Zeiten in derselben Weissagung zusammentreffen. — Nur bedingungsweise eintreffende Weissagungen dagegen sind: 1) die Gerichtsdrohungen, die nur erklären, was geschehen muss, wenn Gott nach seiner Gnade die Strafe nicht abwendet (1 Mos. 20, 3 ff.; 1 Kön. 21, 19. 29; Jes. 38, 1. 5; Jon. 3); 2) die zeitliche Segnungen betreffenden, „die nicht immer als notwendig sich erfüllend verkündigt werden, sondern nur zeigen, was Gott bereit ist zu tun, wenn die Menschen, für die jene bestimmt sind, Gott treu bleiben" (Jer. 18, 9. 10; Jes. 1, 19, 20; 5 Mos. 28, 15 ff.); s. Buch II, Kap. VI, S. 122—132. —

Davon ausgehend, daſs, wo die Warheit einer Lehre nicht von Beweiſen, ſondern von Autorität abhänge, zum Beweiſe der Warheit das Zeugnis des Offenbarenden als infallibel erwieſen werden müſſe, und daſs es keinen größeren Beweis für die Infallibilität gebe, als wenn Gott ſelbſt etwas bezeuge, macht Stillingfleet zunächſt wider den Wunderbeweis geltend in eingehender Schilderung des Charakters der Wunder Chriſti, ihrer Notwendigkeit für den Sturz des Reichs der Finſternis und für die Verbreitung des Chriſtentums, ſowie der das apoſtoliſche Zeugnis begleitenden göttlichen Kraft und in genauer Darlegung des Unterſchieds der waren von den falſchen Wundern *). — Nach dem ſo „der Beweis von der Vernünftigkeit unſeres Glaubens an die von Gott zu ſeiner Offenbarung in der Welt gebrauchten Perſonen gegeben iſt", ſucht Stillingfleet im dritten und letzten Buche zu zeigen, daſs die hl. Schrift nichts, das Gottes unwürdig wäre, enthalte, um ſo vollends unſere Religion überhaupt „in Anſehung der Vernunftmäßigkeit als wahr, in Anſehung der Offenbarung als göttlich zu rechtfertigen". Zu dieſem Behufe ſucht er zuerſt den Begriff eines göttlichen Weſens und den der Unſterblichkeit der Seele, in welchen zwei Begriffen die Prinzipien aller Religion liegen, und aus denen die Notwendigkeit einer beſonderen göttlichen Offenbarung ſich auf vernünftige Weiſe ableite, als vollkommen vernunftgemäß, dagegen den Atheismus als die größte Unvernunft darzulegen, und unterſucht dann die Natur der Beweiſe fürs Daſein Gottes**), wobei beſonders hervorgehoben wird, daſs in dem der Seele eingeprägten Begriff Gottes die Notwendigkeit ſeiner Exiſtenz unmittelbar enthalten ſei. Dann die sacrae origines weiter verfolgend, handelt Stillingfleet vom Urſprung des Univerſums unter Zurückweiſung der verſchiedenen Hypotheſen von der Ewigkeit der Welt, der Präexiſtenz der Materie (letzteres, weil dies der Natur und den Attributen Gottes widerſpräche), wobei beſonders die Anſchauungen der griechiſchen Philoſophen (der Atomiſtiker und Epikurs), aber auch ſchon die Carteſianiſche Theorie vom Zuſtandekommen der Schöpfung durch die mechaniſchen Geſetze der Bewegung und Materie einer eingehenden Kritik unterzogen werden. Weiterhin wird der Urſprung des Böſen auseinandergeſetzt, wobei Stillingfleet die Einwürfe gegen den Glauben an eine Vorſehung widerlegt, die Notwendigkeit der Erſchaffung des Menſchen mit freiem Willen, den Unterſchied der Zulaſſung und Urheberſchaft des Böſen darlegt, die philoſophiſchen und manichäiſchen Anſichten vom Urſprung des Böſen zurückweiſt und dabei auf die auch in der heidniſchen Überlieferung noch übrigen Reſte von der Geſchichte des Sündenfalles hindeutet. Bei der darauf folgenden Betrachtung des Urſprungs der Völker verteidigt er die Abſtammung aller Menſchen von Einem Par (ein Satz, deſſen Leugnung zum Atheismus füre) und die Allgemeinheit der Sündflut mit exegetiſchen und phyſikaliſchen Gründen, ſowie mit Zeugniſſen aus der Profangeſchichte, und weiſt dann beſonders am Beiſpiel der Griechen (wobei namentlich der orientaliſche Charakter der Sprache der Pelasger hervorgehoben wird) den Anſpruch mancher Völker, aborigines zu ſein, zurück***). In dem weiteren Abſchnitt über den Urſprung

*) Kennzeichen der waren göttlichen Wunder ſind: 1) ſie geſchehen zur Bekräftigung eines göttlichen Zeugniſſes; 2) ſie widerſprechen nie der göttlichen Offenbarung; 3) ſie hinterlaſſen göttliche Wirkungen und Einflüſſe auf diejenigen, welche ſie glauben; 4) ſie ſind darauf angelegt, die Macht des Teufels in der Welt zu zerſtören; 5) ſie geſchehen one Pomp und Ceremonie, erſtrecken ſich auf weit mehr Perſonen und heilen viel tiefere Übel, als die Wunder in heidniſchen Tempeln; 6) bei göttlichen Wundern macht es Gott jedem unparteiiſchen Urteil einleuchtend, daſs dieſe Taten alle kreatürliche Macht überſteigen; Buch II, Kap. X, S. 234—241. —

**) Das Reſultat hievon iſt: „Wenn Gott dem menſchlichen Geiſte eine allgemeine Idee von ſich ſelbſt eingeprägt hat, wenn die Dinge in der Welt die offenbaren Wirkungen unendlicher Weisheit, Güte und Macht ſind, und ſolche Dinge in der Welt ſich finden, die one eine Gottheit unerklärbar ſind, wie die ſpirituellen und immateriellen Subſtanzen, ſo mögen wir mit Sicherheit ſchließen, daſs ein Gott iſt." Buch III, Kap. I, S. 258—283. —

***) Bei dieſem Abſchnitte, ſowie auch im erſten Buche bei der Nachweiſung der Unſicherheit der heidniſchen Chronologie, hatte ihm ſein großer Vorgänger in geſchichtlichen und ar-

der heidniſchen Mythologie ſucht Stillingfleet die allmähliche Korruption der Tradition der Urgeſchichte nachzuweiſen, die nach der Zerſtreuung der Völker durch die Abnahme der Erkenntnis überhaupt, durch das Überhandnehmen des Götzendienſtes und die Unkenntnis der Sprachen eingetreten, und wodurch es gekommen ſei, daſs Adam unter dem Namen des Saturn, Thubalkain und Jubal als Vulkan und Apollo, Naema (1 Moſ. 4, 22) als Minerva, Noah als Saturn, Janus, Prometheus und Bacchus, ſeine drei Söne als Jupiter, Neptun und Pluto, Jakob als Apollo, Joſeph als Apis, Moſes als Bacchus, Joſua und Simſon als Herkules verehrt wurden. Dieſen heidniſchen Entſtellungen der Warheit gegenüber ſucht der Schluſs des Buches die Vorzüge der heiligen Schrift als der unverfälſchten göttlichen Offenbarung nach Inhalt und Form darzulegen. —

So gewiſs in dieſem mit großer Umſicht und Klarheit geſchriebenen Werke gar viele Punkte disputabel bleiben und insbeſondere die hiſtoriſchen und archäologiſchen Unterſuchungen von der Gegenwart längſt überholt ſind, ſo gewiſs haben viele, namentlich die bibliſch-theologiſchen Erörterungen in demſelben, ihren bleibenden Wert. Darum hat es nicht nur in der damaligen kritiſchen Zeit, in der es für die engliſche Kirche galt, ſich aufs neue zu befeſtigen, als ein Bollwerk des evangeliſchen Glaubens ſowol gegen Rom als gegen den Atheismus und Deismus, ein Bollwerk, wie ihm dieſe Kirche damals nichts und heute noch nicht Vieles an die Seite zu ſetzen hat, ausgezeichnete Dienſte geleiſtet und zur neuen Erſtarkung der engliſchen Kirche nicht wenig beigetragen, ſondern es iſt auch in ihr bis heute in verdientem Anſehen geblieben.

Kurz vor ſeinem Tode (1697) begann Stillingfleet ein Werk zu ſchreiben, das in fünf Büchern denſelben Gegenſtand behandeln ſollte mit beſonderer Beziehung auf die „modernen Einwürfe der Atheiſten und Deiſten“, wovon jedoch nur ein Teil des erſten Buches vollendet worden zu ſein ſcheint. Dr. Bentley, „der britiſche Ariſtarchus“, Kaplan Stillingfleets, veröffentlichte im Jare 1701 dieſes Fragment, das ſeitdem eine Zugabe zu Orig. sac. bildet. —

Bald lenkten ſich die Augen der Oberen in der Kirche auf den Verfaſſer dieſes allgemeines Aufſehen erregenden Werkes (vgl. die Frage des Biſchofs Sanderſon bei einer Konferenz an den noch jugendlichen Stillingfleet: „ob er etwa ein Verwandter des großen Stillingfleet, des Verfaſſers der Orig sac. ſei?“). Der damalige Biſchof von London, Henchman, gewann eine ſo hohe Achtung für ihn, daſs er ihn beauftragte, eine Verteidigung der von Erzbiſchof Laud mit dem Jeſuiten Fiſcher gehaltenen Unterredung und Widerlegung des Pamphlets: „Dr. Lauds Labyrinth“, zu ſchreiben, welche Aufgabe Stillingfleet mit Leichtigkeit und Gewandtheit (vgl. Tillotſons Urteil darüber) löſte in der 1664 erſchienenen Schrift: „A rational account of the grounds of the Protestant Religion, being a vindication of the Lord Archbishop of Canterburys relation of a conference“, 3 Theile, worin er den evangeliſchen Glauben mit ſchlagenden Gründen gegen römiſche Anklagen verteidigte; ſie wurde 1844 in Oxford neu aufgelegt. — Kein Wunder, daſs man bald die beſcheidene Landpfarre für ein ungeeignetes Tätigkeitsfeld für den ſo begabten Vorkämpfer der engliſchen Kirche hielt. Noch in demſelben Jare wurde er als Prediger an die Rolls Chapel nach London berufen, das fortan der Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit blieb, und wo er bald mit dem ihm geiſtesverwandten Tillotſon (ſpäter Erzbiſchof von Canterbury) in freundſchaftliche Verbindung trat. Nun ſtieg er ſchnell zu höheren Würden in der Kirche empor. Im Jare 1665 wurde er Rektor der St. Andrew- (Holborn London) und Prediger an der Temple-Kirche, 1667 Prebendary der Paulskathedrale für Iſlington und ordentlicher Kaplan König Karls II., 1668 Doktor der Theologie, 1670 Kanonikus der Paulskirche. Im Jare 1672 vertauſchte er die Präbende

---

chäologiſchen Unterſuchungen, Jakob Uſher, Erzbiſchof von Armagh (1580—1656), in ſeinen „Annales Vet. et Novi Testamenti“ und ſeiner „Chronologia sacra“ vorgearbeitet; doch nimmt Stillingfleet in den Orig. sacrae nur ſelten Bezug auf ihn. —

von Islington mit der von Newington, 1677 erhielt er das Archidiakonat von London und wurde 1678 Dekan der Paulskirche.

Zu diesen schnellen Beförderungen empfahl er sich durch eine Reihe siegreicher Kämpfe gegen verschiedene Gegner. Im Jare 1669 veröffentlichte er eine Predigt über das Versönungsleiden Christi, die ihn in eine Kontroverse mit den Socinianern verwickelte, infolge welcher er in mehreren Schriften (s. unten) die kirchliche Lehre von der Genugtuung Christi und von der Trinität gegen die Einwürfe jener mit entschiedenem Erfolg verteidigte. Gleich darauf kam er durch Veröffentlichung einer Abhandlung über den Götzendienst und Fanatismus der römischen Kirche in Streitigkeiten mit mehreren römisch-katholischen Schriftstellern, deren Angriffe*) er sich gleichfalls siegreich erwehrte in vielen Schriften und Schriftchen, in welchen er nach einander die Grundirrtümer der römischen Kirche beleuchtete. Im Jare 1680 veröffentlichte er eine in Guildhall Chapel über Philipper 3, 16 gehaltene Predigt „über das Unheil der Separation", die sogleich bei den Nonconformisten vielen Widerspruch fand, dagegen in der im folgenden Jare edirten Schrift: „The unreasonablenses of separation", von ihm weiter begründet und erfolgreich verteidigt wurde.

Um diese Zeit beschäftigte sich der gewandte, vielseitige Mann, dessen Verdienste auch darin eine Anerkennung fanden, dass er sowol unter Karl II. als Jakob II. viele Jare hindurch zum Sprecher der Convocation gewält wurde, auch mit kirchenrechtlichen Fragen, insbesondere mit der im Jare 1679 vielverhandelten Frage, ob die Bischöfe auch bei peinlichen Prozessen ein Stimmrecht im Parlamente hätten. In der hierüber verfasten Schrift „The grand question concerning the bishops'right to vote in parliament in cases capital", stellte er dieses Recht aus den Parlamentsakten als historisch den Bischöfen zukommend, so klar an den Tag, dass hiermit (nach Bischof Burnets Urteil) „in der Ansicht aller Unparteiischen der Kontroverse ein Ende gemacht ward". — Bald darauf treffen wir ihn auf dem Felde der Archäologie tätig, auf welchem er gleichfalls Bedeutendes leistete in seinen 1685 herausgegebenen „Origines Britannicae" oder „Antiquitäten der britischen Kirchen", welche auf dem hierin Epoche machenden Werk Ushers: „Britannicarum ecclesiarum antiquitates" fußend (vgl. damit auch die Forschungen Dr. Lloyds), dabei aber ein glänzender Beweis der tiefen, selbständigen Forschungen Stillingfleets in der ältesten Geschichte der britischen Kirchen sind, und eine solche Kenntnis sowol der kirchlichen als der Profanantiquitäten beurkunden, dass man vermuten darf, dass Stillingfleet diese Studien sein ganzes Leben hindurch betrieb. —

In der kritischen Zeit von 1689 vor die kirchliche Kommission König Jakobs II. berufen, hatte er den Mut, eine Abhandlung über die Illegalität dieser Kommission zu schreiben, welche noch in demselben Jare veröffentlicht wurde. Nach der Revolution wurde er auf den Bischofssitz von Worcester befördert und am 13. Oktober 1689 konsekrirt. Bald darauf wurde er auch zu einem Mitglied des Ausschusses zur Revision der Liturgie ernannt. In dieser Stellung, deren Pflichten er mit gewonter Treue und großem Eifer erfüllte, verblieb er fortan bis an sein Ende. Er starb den 27. März 1699 in Westminster (London) und wurde in der Kathedrale von Worcester begraben, wo ihm sein Son ein Denkmal errichtete. —

Wenn ihm irgend etwas den ihm von Lord Macaulay beigelegten Ehrentitel „eines vollendeten Meisters in der Fürung aller Waffen der Kontroverse" schmälern kann, so ist es sein Streit mit Locke, der die letzten Jare seines Lebens bewegte. In der Abhandlung, in welcher er die Trinitätslehre gegen die socinianischen Einwürfe verteidigte, nimmt Stillingfleet an einigen Stellen auf Lockes Essay on human understanding Bezug, und zwar in einer Weise, dass Locke 1697 in mehreren offenen Briefen sich hiegegen verteidigen zu müssen glaubte, denen

*) In Pamphleten wie: „Catholicks no idolaters". „a Papist misrepresented and represented" und andere, die von Cressy, Sargeant u. a. herrürten.

Stillingfleet ſeinerſeits wider in einigen Schriftchen antwortete, worin er Lockes Begriff von den Ideeen (Vorſtellungen) als eben ſo ſich ſelbſt wie dem chriſtlichen Glauben widerſprechend nachzuweiſen ſucht. Hiebei war er jedoch den Argumenten Lockes nicht gewachſen, wie allgemein anerkannt wird.

Obſchon in ſo mancherlei Kontroverſen verwickelt, liebte er doch den Streit nicht und ließ ſich nur dann in ihn ein, wenn ihm das Schweigen als pflichtwidrig erſchien. Im Umgang freundlich und wolwollend, im Urteil klar und beſtimmt, nur in philoſophiſchen Materien nicht tief genug, verband Stillingfleet mit einer ſchnellen Auffaſſung ein treffliches Gedächtnis, mit einem offenen Sinn für alles Wiſſenswerte den angeſtrengteſten Fleiß. Hervorragend durch den Umfang und die Mannigfaltigkeit ſeines Wiſſens, einer der univerſellſten Gelehrten, die je in England und vielleicht überhaupt lebten, wolbewandert in Philologie und Theologie, Geſchichte und Archäologie, ſogar in Jurisprudenz, hat er als einer der geſchickteſten und tätigſten Verfechter der engliſchen Kirche, ſowol was ihre Lehre als was ihre Verfaſſnng betrifft, derſelben in einer ernſten Kriſis unſchätzbare Dienſte geleiſtet. Seine ſehr zalreichen Schriften ſchrieb er ſchnell und leicht, und er weiß die klare Darſtellung mit ſtaunenswerter Beleſenheit durch eine Menge von Citaten aus allen griechiſchen und römiſchen Geſchichtſchreibern, Philoſophen, Dichtern, Kirchenvätern, ſowie auch aus der neueren Wiſſenſchaft, die die ihm ſämtlich mit augenſcheinlich großer Leichtigkeit zu Gebote ſtehen, ſehr zu beleben, wärend dagegen auf die Schriften der Reformatoren ſehr wenig Bezug genommen wird. —

Eine Geſamtausgabe ſeiner Werke in ſechs Foliobänden erſchien in London im Jare 1710. — Dieſelben laſſen ſich in drei Hauptgruppen einteilen: 1) die Schriften zur Verteidigung des Glaubens gegen den Unglauben (Deiſten, Atheiſten, Socinianer); hieher gehören außer den Orig. sacrae noch: „a letter to a deist, in answer to several objections against the truth and authority of the Scriptures“, 1667; „two discourses concerning the doctrine of Christ's satisfaction, or the true reason of his sufferings: wherein the Socinian and Antinomian controversies are truly stated and explained“, 2 Teile, 1697 und 1700; „a discourse in vindication of the doctrine of the Trinity with an answer to the late Socinian objections against it from Scripture, antiquity and reason“, 2te Ausg. 1697. Hierher gehören auch die Anti-Lockeſchen Schriften: „an answer to Mr. Lockes letter, concerning some passages relating to his Essay on human Understanding, mentioned in the late discourse in vindication of the Trinity“, 1697; „an answer to Mr. Lockes second letter, wherein his notion of ideas is proved to be inconsistent with itself and with the articles of the christian faith“, 1698, und mehrere Predigten. 2) Schriften zur Verteidigung der Kirche gegen die Diſſenters und der kirchlichen Rechte gegen verſchiedene Angriffe; hierher gehört das oben genannte Werk „Irenicum“ mit ſeinen Anhängen, die genannte Predigt „the mischief of separation, und deren Verteidigung in „the unreasonableness of separation or an impartial account of the history, nature and pleas of the present separartion from the communion of the church of England“, 2te Ausgabe 1681; ſodann die kirchenrechtlichen Schriften: „of the nature of our ecclesiastical jurisdistion and the laws on which it stands“; „of the ecclesiastical jurisdiction with respect to the legal supremacy“; „the grand question concerning the Bishops right to vote in cases capital“ (ſ. oben), und viele kleinere kirchenrechtliche Abhandlungen. 3) Schriften zur Verteidigung des Proteſtantismus gegen Rom; hierher gehören außer der genannten Schrift zur Verteidigung Lauds und der Abhandlung „concerning the idolatry practised in the Church of Rome and the hazard of salvation in it“, 2te Ausgabe 1671, noch beſonders folgende: a second discourse in vindication of the Protestant grounds of faith, against the pretence of infallibility in the Roman Church“, 1673; „the council of Trent examined and disproved by Catholick tradition in the mainpoints in controversy between us and the Church of Rome“, 1688; „the doctrine of the Trinity and transsubstantiation compared“, viele kleinere Streit-

und Schutzschriften und viele Predigten. Letztere sind zum teil sehr eindringlich und lesenswert, zum teil aber auch nach der Weise jener Zeit breit und allzu lehrhaft; s. dieselben im ersten Band der Gesammtausgabe, der auch die Biographie Stillingfleets enthält. Zu diesen Hauptgruppen kämen dann noch die „Origines Britannicae“ als besondere Abteilung hinzu; neuerdings hat dieseben Th. Pinder Pantin wider herausgegeben, Oxford 1842, 2 Bände. — Das Buch „on the amusements of clergymen and christians in general“ (London 1820) dem Stillingfleet zuzuschreiben, war unschicklich. **Christlieb.**

Stockfleth, Nils Joachim Christian Vibe, Pastor und Missionar unter den Bewonern Finnmarkens, geboren den 11. Januar 1787 in Christiania, wo sein Vater Zuchthausprediger war (Vibe der Familienname der Mutter). Im Jare 1793 nach Christianssand als Stiftspropst versetzt, starb dieser schon im nächsten Jare und hinterließ seine Witwe und drei Knaben in der äußersten Armut. Nils war der älteste der Söne. Wärend seiner Schulzeit durch Kirchendienste das tägliche Brot verdienend, wurde er dennoch schon 1803 zur Entlassung reif befunden. Die Mutter zog mit den Sönen nach Kopenhagen, wo die zwei ältesten die Rechtswissenschaft studiren sollten, wärend der Seele des Nils das theolog. Studium beständig als unerreichbares Ziel der Sehnsucht vorschwebte. Ungeachtet einiger ihnen gewärter Beihilfe, auch einiges Erwerbes durch Unterricht, ward der Aufenthalt in der Residenz zu einer harten Schule der Selbstverleugnung. Im Jare 1805 starb die aufs zärtlichste geliebte treffliche Mutter. Die monatelangen Nachtwachen an ihrem Bette, der Gram über ihren Verlust, dazu angestrengte Arbeit, warfen auch die zwei ältesten studirenden Brüder (wärend der jüngste von einer Anverwandten aufgenommen wurde) aufs Krankenlager, welches man ihnen in einem Hospitale gewärte. Von hier entlassen, befanden sie sich in der hilflosesten Lage. Brot und Milch war ihr Mittagsessen; dazu mussten sie sich mit Einem Anzuge begnügen, sodass der Eine von ihnen zuhause blieb, wenn der Andere ausging. Um seine angegriffene Gesundheit zu stärken, reiste Nils als Begleiter eines befreundeten Geistlichen 1806 nach Norwegen und brachte das Jar 1807 mit seinem (als Jurist absolvirenden) Bruder in Drammen zu. Er kehrte nach Kopenhagen zurück, jedoch mit entschiedener Abneigung gegen die ihm aufgenötigte Laufban. — Europa stand damals unter den Waffen; und da auch in Holstein sich ein Kriegsheer sammelte und man gebildete junge Leute zu Offiziersstellen suchte, meldete sich Stockfleth. Sein Gesuch schien keine Berücksichtigung gefunden zu haben. So trat er denn in die Lehre bei einem Tischler, wo er indessen bald aufgesucht und mit einem Lieutenantspatent ausgestattet wurde. In seinem „Tagebuche“ hat er den Feldzug, an dem er teilnahm, beschrieben. Sein Mut und exemplarisches Verhalten erwarben ihm Achtung und Liebe. Nach dem Kieler Friedensschlusse wurde er als Kapitän mit dem Danebrogorden verabschiedet (1814). Er ging in sein (inzwischen vom Königreich Dänemark getrenntes) Vaterland zurück, wo er in die norwegische Armee eintrat. Im Jare 1818 wurde ihm eine Station in den nördlichen Gegenden Norwegens zugewiesen. Da fügte es sich, dass dort ein ehrwürdiger Landprediger, Christie in Sildre, einen Hauslehrer suchte. Stockfleth übernahm die Stelle. Unter dem Einflusse dieses gläubigen Hauses, wo er seine Schulkenntnisse auffrischte, erwachte die frühere Lust zur Theologie. Er begab sich im Herbst 1823 nach Christiania, um hier an der im J. 1811 errichteten Universität sein Studium zu beginnen und rasch zu absolviren. Schon damals hieß es widerholt in seinem Innern: „Im hohen Norden wirst du Pastor werden“, doch so, dass zugleich sich immer gegen diese keineswegs lockende Aussicht ein Widerstreben regte. Seine Gedanken und Gespräche nahmen jedoch immer wider diese Richtung. Als eines Tages bei einem einflussreichen Regierungsbeamten die Rede auf Finnmarken kam, richtete dieser plötzlich an ihn die Frage: „Hätten Sie etwa Lust, dahin zu gehen?“ Stockfleth erzält selber: „Ein unbezwingliches, ein rasches und freudiges Ja! flog von meinen Lippen, ehe ich es zurückhalten konnte.“ Zwar stiegen mancherlei Bedenken auf, besonders seiner schwachen Brust wegen; aber sie schwanden. Sein rechter Arm war infolge eines Unfalles one Kraft; aber

eine Stimme sprach in seinem Inneren: des Herrn Arm ist nicht verkürzt; der hat von seiner Stärke nichts verloren. „Ich ward ruhig", schreibt er; „ich kam mit Gott und mit mir selbst ins Reine". Schon im Dezember 1824 machte er sein Examen, und am 20. April 1825 wurde er, der 38järige Kapitän, vom Bischof Sörenssen, einem der Woltäter seiner Jugend, in der Opsloe-Kirche bei Christiania ordinirt, und zwar als erwälter Pastor für zwei, zu Vadsö gehörige, über das Nordkap hinaus gelegene Gemeinden. Kurz zuvor war er mit Sara Cornelia Koren Christie, Tochter des erwänten Pastors, ehelich verbunden worden. Diese ausgezeichnete Jungfrau hatte sich bereit erklärt, als seine treue Gehilfin, alles, was der Herr verhängen werde, mit ihm zu teilen. Alsbald traten sie mit einander zunächst die Landreise nach Kopenhagen an, wo sie die erste Schiffsgelegenheit nach Finnmarken benutzten. Am 16. Juni jenes Jares begrüßten sie vom Schiffe aus ihr künftiges Heim, Vadsö, in Ostfinnmarken, am Warangerfjord unfern der russischen Grenze gelegen; und am Sonntage darauf setzte er sich selbst in sein neues Amt ein.

Finnmarken, die nördlichste Provinz Norwegens, erstreckt sich von Südwest nach Nordost ungefär 40 deutsche Meilen; und seine klippenreichen, von engen Fjorden tief eingeschnittenen, mit unzäligen Inseln und Scheren umkränzten Küsten werden von den Wogen des Eismeeres bespült. Je tiefer ins Land hinein, desto kälter wird es. Wärend des langen, dunklen Winters bleibt die Sonne 7—8 Wochen unter dem Horizonte. Die Morgen- und Abendröten, vollends die Nordlichter, sind von unbeschreiblicher Schönheit und Pracht. Die Vegetation ist äußerst dürftig; jedoch finden sich in manchen Tälern verhältnismäßig reizende Gegenden.

Ganz Ostfinnmarken hatte damals nur 2 Kirchspiele: Vadsö und Lebesby. Da nun letzteres damals one Pastor war, so hatte Stockfleths Wirkungskreis eine ungeheure Ausdehnung. Eine besondere Schwierigkeit wurde seiner pastoralen Tätigkeit aber durch den Umstand bereitet, dass die über Finnmarken zerstreut wonende spärliche Bevölkerung drei verschiedene Volksstämme umfasst. Neben den Norwegern, welche im 14. Jarhundert einzuwandern anfingen, und den Quänen, welche, aus Rußland herstammend, besonders an den Fjords wonen, kommen erst als ursprüngliche Bewoner des Landes die Finnen oder Lappen in Betracht, teils die sehr verkommenen See- und Flussfinnen (Sö-ogElvefinnen), meistens von Fischerei lebend, teils die mit ihren Renntierherden nomadisirenden Bergfinnen (Fjeldfinnen). Die Zal sämtlicher Finnen wird auf 11,000 veranschlagt; und diese sind es, unter denen Stockfleth zumeist gearbeitet hat*).

Noch im Anfange des 18. Jarhunderts lebten die Finnen in der tiefsten Unwissenheit. Dem Namen nach Christen, hielten sie fest an ihrem Heidentum, sodass sie die getauften Kinder zu Heiden umtauften und an einigen Fjords ihnen Götzenopfer brachten. Dazu wurden sie von den Norwegern teils durch Branntwein, teils durch schändliche, eigennützige Behandlung verdorben. Diesem traurigen Zustande wirkten damals zwei edle Männer entgegen, der glaubenseifrige Schullehrer Isaak Olsen (1703—1716) und besonders der „Apostel der Finnen", Pastor Thomas v. Westen, welcher 1718—1723 mit Erfolg das Evangelium predigte. Obgleich seine treue Aussat wegen mangelnder Pflege meistens verkümmerte, so stammen doch aus der nächstfolgenden Zeit die einzigen in finnischer Sprache herausgegebenen Bücher: ein Katechismus, ein Gebetbüchlein, einige Lieder in höchst mangelhafter Übersetzung; dennoch wurden die wenigen erhaltenen Exemplare wie Heiligtümer aufbewart. Verkehrterweise suchte man die Finnen in Schule und Kirche zu Norwegern zu machen, wärend die angestellten Pastoren so wenig das Finnische verstanden, wie die Finnen das Norwegische. Fortwärend wurde der Verkehr zwischen den Einen und den Anderen, sogar im Gottesdienste,

*) Die Finnen Norwegens sind der Race nach dieselben, die in Schweden und Rußland Lappen heißen, und welche, wie manche annehmen, das Volk sein sollen, das im Steinalter Dänemark und angrenzende Länder bewonte.

durch Dolmetſcher, welche ſelbſt das gepredigte Wort oft nur halb oder gar nicht verſtanden, vermittelt. Stockfleth erzält aus der Anfangszeit ſeiner eigenen Wirkſamkeit, daſs der neben dem Altar oder neben der Kanzel aufgeſtellte Dolmetſcher mitunter laut gefragt habe: „Was wars, was der Herr Paſtor ſagte?“ *).

Um ſeine über eine Ausdehnung von mehr als 36 Q.-Ml. zerſtreuten Gemeindeglieder in 6 Kirchen mit Wort und Sakramenten zu bedienen, muſste Stockfleth fortwärend reiſen, bald in offenem Bote übers Meer oder die Flüſſe (Elve), bald in Schlitten (Pulken), von Renntieren gezogen, unter unſäglichen Schwierigkeiten und Gefaren. Seine Reiſen dehnten ſich bis ins ruſſiſche Reich aus, weil die Bergfinnen auch dorthin zogen. Er erkannte, daſs die verſchiedenen Arbeiten für Finnen und Norweger ſeine Kräfte überſtiegen, und entſchloſs ſich, ausſchließlich den Lappen zu leben und mit ihnen ein Lappe zu werden, ſie auf ihren Zügen zu begleiten, in ihren Zelten und Gammen (Hütten) zu übernachten, ihre Koſt zu teilen. Nur auf dieſe, freilich höchſt läſtige Weiſe konnte er ſich die ſchwierige Sprache ſo aneignen, daſs er als einer der Ihrigen zu ihnen zu ſprechen vermochte. Daher vertauſchte er das einträgliche Paſtorat in Vadsö mit dem in Lebesby (1828), obgleich dieſes ihm beinahe nur ein Viertel der bisherigen Einnahmen gewärte. Seine Frau ſtimmte ihm freudig zu. Fortan wollte er mehr als Miſſionar leben, denn als Paſtor. Die Frage: woher das Geld zu den weiten Reiſen? drängte er zurück. „Gott half uns“, ſchreibt er; „Geld bekam ich, wenn ich es brauchte; früher bedurfte ich es nicht“.

Lange hielt Stockfleth ſich nicht bei derſelben Familie auf. Nach einigen Tagen ging es fort zu dem mehrere Meilen weiter wonenden Nachbar. In jedem Diſtrikte pflegte er c. 8 Wochen zu verweilen. Die meiſten nahmen ihn mit Freuden an. Jeder Tag begann und endete mit Gebet, worauf die Finnen ſagten: „Dank für Gottes Wort.“ Sonntags fand Gottesdienſt ſtatt, zu welchem ſich Nachbaren auf meilenweiten Wegen einfanden, um eine Predigt in ihrer eigenen Mundart (denn auch die beſonderen Mundarten kamen in Betracht) zu hören. Manche verrieten freilich nicht nur die größte Unwiſſenheit, ſondern auch Abgeneigtheit, ſodaſs ſie mit ihren Herden die Gegend mieden, in welcher der Miſſionar weilte. — Auf der erſten Winterreiſe war Stockfleth allein; ſpäter begleitete ihn beſtändig ſeine Gattin. In die Tracht der Bergfinnen gekleidet, lernten ſie auch — mitten im unerträglichen Qualm des niedrigen Zeltes — in finniſcher Sprache mit den Anderen Gott danken „für das gute und warme Haus“; ja, einmal muſsten ſie, als des Schneefalls wegen nicht weiter zu kommen war, 4 Tage und 3 Nächte auf dem Gebirge zubringen, one unter Dach zu kommen.

Mit jedem Jare drang Stockfleth tiefer in die Kenntnis des Finniſchen ein und überzeugte ſich, daſs alle früheren, auch ſeine eigenen Arbeiten in dieſer Sprache verfehlt und zum Drucke unreif ſeien. Mit großer Anſtrengung hatte er Pontoppidans (ſ. den Art. Bd. XII, S. 121) Erklärung des Katechismus, das Neue Teſtament, das 1. Buch Moſe überſetzt. Aber im Jare 1830 übergab er ſeine erſten Handſchriften dem Feuer, ebenſo ſelbſt eine zweite Überſetzung des Altarbuches und die eines „Andachtsbuches fürs Volk“. Er erkannte es als notwendig, die Schriftſprache der Lappen auf ein neues Fundament zu gründen, wozu es eines erweiterten wiſſenſchaftlichen Studiums bedurfte. Mit öffentlicher Unterſtützung trat er denn 1831 eine Reiſe an über Chriſtiania nach Kopenhagen, und über Stockholm nach Helſingfors, um die perſönliche Belehrung der zwei berühmten Sprachforſcher, Prof. Raſk und Dr. Sjögren zu genießen. Er durfte einen Lappen, welcher im Trondernäs-Seminar zum Schullehrer gebildet war, mit ſich nehmen und noch zwei Lappen nachkommen laſſen (welche zu den nötigſten Handwerken angeleitet wurden). In Chriſtiania, wo er ein ganzes Jar ver-

*) Man erzält, daſs in früherer Zeit ein Biſchof den Lappen verſichert habe: Gott erhöre ihre Gebete nicht, wenn ſie lappiſch beteten. — Die finniſche Sprache, welche ihren orientaliſchen Urſprung verrät, wird von Kennern als „tief, geiſtreich, poetiſch“ bezeichnet. Unter den zalreichen finniſchen Dichtungen ragt das Jarhunderte lang mündlich überlieferte Nationalepos: „Kalevala“, hervor (deutſch von Schiefner 1852).

weilte, verhandelte er über seine Pläne viel mit der theologischen Fakultät und der Bibelgesellschaft, und wusste nicht nur das Interesse für das Studium der finnischen Sprache anzuregen, sondern auch durchzusetzen, dass die Studenten, die nach Finnmarken gehen wollten, vor ihrer Bewerbung um ein Amt künftig die Sprache erlernen mussten. Im Jare 1832 hielt Stockfleth in Kopenhagen fortgesetzte Zusammenkünfte mit Rask, welcher sich in der Vorrede zu seiner lappischen Grammatik über den Missionar höchst anerkennend ausspricht: „Hr. P. St., welcher so viele Jare unter dem Volke selbst gelebt hat, wird nun alles in seiner Bibelübersetzung, in seinem neuen Wörterbuche, zu benutzen wissen und damit eine neue Epoche in dem lappischen Schriftreiche begründen, Früchte, welche die gelehrte Welt überraschen werden".

Im Jare 1833 kehrte Stockfleth nach Finnmarken zurück und blieb hier in gewonter Tätigkeit bis ins dritte Jar hinein. Von der Unzulänglichkeit des schwedisch-lappischen Alphabets überzeugt, entwarf er ein eigenes, der heimischen Lautordnung entsprechendes, und überzeugte sich durch den vorläufigen Druck eines Bogens, wie leicht der Lappe es sich aneignete. Rürend war ihre Freude, dass sie nunmehr, außer Predigten, auch Bücher in ihrer unverfälschten Muttersprache *) erhielten, so dass sie immer mehr Geschmack am Lesen bekamen.

Im September 1836 reiste er abermals nach Christiania um des Druckes seiner Schriften willen. Hier unterrichtete er auch zwei Studirende in der lappischen Sprache. Um sich nun mit der eigentlichen finnischen (oder quänischen) Sprache bekannt zu machen, reiste er 1837 über Stockholm — wo er vom Könige sehr ausgezeichnet wurde — nach Finnland, wo er mit namhaften Gelehrten, wie Professor Becker, Sjögren und Rennevoll, förderliche Sprachstudien trieb, welche seinen Bestrebungen auch für die quänischen Einwoner Finnmarkens zugute kamen. Nach Christiania zurückgekehrt, ließ er nun 1) ein ABC-Buch mit einem kurzen Lesebuche, 2) Luthers kl. Katechismus, 3) eine Übersetzung des Matthäus und Markus, 4) eine biblische Geschichte (auch eine finnische Formenlehre), alle in starken Auflagen, drucken. Der Storthing bewilligte die Geldmittel nicht bloß hierfür, sondern insbesondere auch für den weiteren Druck der vollständigen Bibelübersetzung.

Hierauf wandte Stockfleth sich wider seiner Hauptaufgabe, der Predigt und Seelsorge unter den Berglappen zu (immer zugleich bedacht auf die Unterweisung angehender Prediger für das Volk). In seinem höchst interessanten, 1860 in Christiania herausgegebenen „Tagebuch" hat er ausfürlichen, bescheidenen, schmucklosen Bericht gegeben über seine vier großen Missionsreisen (von 1825—1831, von 1833—1836, von 1840—1845, von 1851—1852). Dieses Werk birgt in sich einen Schatz christlicher Erfarung — mit einem Anhange, enthaltend einen Auszug aus den wichtigsten Schriften über finnische Geschichte und Sprache. Sehr anziehend ist es durch eine Menge von Beispielen der überaus geschickten Art, in welcher er mit den Finnen wie mit Kindern umzugehen und ihren störrischen, von allerlei Vorurteilen befangenen Geist zu leiten und zu beugen wusste, z. B. wenn Einige darum die Bücher nicht haben wollten, weil sie mit lateinischen Buchstaben gedruckt waren, Andere die kirchliche Nachmittagandacht als eine Neuerung nicht wollten u. dgl. m.

---

*) Stockfleth entdeckte je mehr und mehr in dieser Sprache ein tiefes, religiöses Element, Uranklänge aus dem fernen Osten. „Die Kindlichkeit des Kindes", sagt er in der Vorrede zu seiner lappischen Grammatik, „der Ernst des Mannes, die Bildersprache des Orients sind bei dem Volke wie in seiner Sprache vereinigt. Zeugen und Denkmale einer glücklicheren Zeit finden sich überall". — Rask nennt sie eine uralte und höchst merkwürdige Hauptsprache eines großen Teiles der Erde. „Finnische und lappische Völker haben warscheinlich die Hauptbevölkerung des größten Teiles von Europa ausgemacht, als noch keine Einwanderung der Kelten, der Goten, der Slaven stattgefunden hatte. Unter allen finnischen Sprachen hat sich keine andere so ganz in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten; ja die norwegisch-lappische Sprache ist warscheinlich die älteste und ursprünglichste aller finnischen Spracharten".

Die evangelische Predigt fand im Ganzen einen guten Boden, und ihre Früchte traten reichlich zu Tage, sowie denn auch Stockflehts Verhältnis zu den Lappen dem eines Vaters zu seinen Kindern glich. Es regte sich zu seiner Freude ein höheres Leben. Aber in einer gewissen Gegend, welche an Schweden angrenzte, geriet dasselbe auf verderbliche Abwege. In einem schwedischen Sprengel stand ein sehr begabter Prediger, Läftadius, welcher durch seine scharfen Strafpredigten wider herrschende Laster eine mächtige Erweckung hervorrief. Diese breitete sich durch Laienprediger weiter aus, nahm aber besonders in dem norweg. Kautokeino eine Gestalt an, die an Wansinn, ja ans Dämonische grenzte. Besonders seit 1850 trat eine Partei auf, welche sich als die geistbeseelte rühmte. Ihre Mitglieder, Männer und Weiber, Jung und Alt, behaupteten, sie dürften sich Alles erlauben; nichts, was sie vornähmen und ausübten, sei Sünde. Ein Riss ging durch die Gemeinde. Hochmut und Eigennutz machten sich breit; verderbliche Lehren wurden verbreitet, z. B. dass man der Obrigkeit und dem Prediger nicht gehorchen dürfe, weil sie unbekehrt und Teufel seien. Die öffentliche Ruhe wurde gestört, und alle finsteren Leidenschaften brachen hervor. Stockfleth war 30 Meilen entfernt, als er diesen Unfug erfur. Trotz der ungünstigen Jareszeit und höchst schwierigen Wege traf er den 21. Oktober 1851 auf dem Schauplatze des wilden Rottenwesens ein. Was ihm hier vor Augen trat, ging weit über das Gerücht. Männer und Weiber lagen schreiend auf dem Boden, oder sprangen mit Geberden von Rasenden umher; selbst Kinder hörte er Flüche ausrufen über die Unbekehrten. Stockfleth stand hier sechs Monate lang im heißesten Kampfe mit finsteren Mächten; auch er selbst wurde widerholt das Ziel der rohesten Angriffe, welchen gegenüber er eine außerordentliche Festigkeit und Ruhe bewarte. Wol machte sich der bessere Geist geltend, und Stockfleths überlegene Besonnenheit wirkte auf manche Verwilderte so, dass sie umkehrten; aber ein ganzes Jar hindurch hielt dennoch die Aufregung an, welcher sogar zwei Menschenleben zum Opfer fielen und unter welcher auch der von Stockfleth um Ostern 1853 eingefürte Pastor schwer bedroht wurde. Zwei der ärgsten Missetäter büßten auf dem Schaffot, andere mit jarelanger Gefangenschaft. Allmählich erst verliefen sich die wilden Gewässer.

Stockfleths Kräfte waren erschöpft. Der sechszigjärige Mann, welcher so lange im rauhesten Klima seinem Herrn treu gedient hatte, konnte sich kaum noch bewegen. Er musste von seiner persönlichen Wirksamkeit in Finnmarken zurücktreten und sie einer Anzal wackerer, von ihm vorgebildeter Geistlichen, welche das Werk in seinem Sinne fortsetzten, überlassen, nachdem er 1853 pensionirt war. Seine 13 übrigen Lebensjare hat er in Christiania zugebracht, aus der Ferne sich am Fortgange des Werkes unter den Finnen erfreuend, aus welchen einzelne zu Schullehrern und sogar zu Pastoren herangebildet sind. Er sammelte hier die Erinnerungen seines bewegten Lebens in dem erwänten Tagebuche, welches mit den Bildnissen des ehrwürdigen Ehepares geschmückt ist. Seine kindlich fröhliche und dankbare Frömmigkeit gab den sehr einfachen Bibelstunden, die er hielt, ein für manche Seelen erbauliches Gepräge; auch schriftlich erteilte er denen, die sich in ihren Zweifeln und Anfechtungen an ihn wandten, geistlichen Rat und Trost, wie solchen die schon 1845 herausgegebenen, von tiefer geistlicher Erfarung zeugenden „Religiösen Briefe“ enthalten. Auch arbeitete er an einer Auslegung der Bücher Mose. Eines Tages begehrte ein Züchtling seines Zuspruches; er war ein Verurteilter aus Kautekeino, einer der wildesten Rottengeister, welcher einst über den am Altare knieenden Stockfleth von der Kanzel herab einen Fluch ausgesprochen hatte, welchem aber jetzt endlich das trotzige Herz gebrochen war. — Am 2. Ostertage 1866 verschied der treue Streiter Christi mit dem Ausrufe: „Es ist genug.“ —

Litteratur: W. A. Wexels, Udsigt over Pastor N. J. C. V. Stockfleths Virksomhed i og for Finmarken (Tids-Skrift for Kirke-Krönike ꝛc., III, 4), Christiania 1839; Henr. Steffens, Über die Lappen und Past. Stockflehts Wirksamkeit unter diesen, Berlin 1842; Joh. Forchhammer, Nils Vibe Stockfleth, Kphg. 1867; Chr. H. Kalkar, Nils Joach. Chr. Stockfleth (Ferd. Piper, Evang.

Kalender 1867). — Die Hauptquelle bleibt Stockfleths „Dagbog over mine Miſſionsreiſer i Finmarken", Chriſtiania 1860. **Al. Michelſen.**

Stößel, Johann, ein in die theologiſchen und kirchlichen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts vielfach verwickelter, durch den Wechſel ſeiner Anſichten und Schickſale merkwürdiger Mann, iſt geboren am 23. Juni 1524 zu Kitzingen in Franken. Wärend des ſchmalkaldiſchen Kriegs ſtudirte er in Wittenberg Philoſophie und Theologie, wurde 1549 Magiſter, nahm aber in den bald darauf ausgebrochenen interimiſtiſchen und anderen Streitigkeiten eine ziemlich ſchroffe Stellung den Wittenberger Philippiſten gegenüber ein, weshalb er von Herzog Johann Friedrich dem Mittleren als Hofprediger nach Weimar berufen wurde. Als ſolcher nahm er 1556 mit dem Coburger Hofprediger Maximilian Mörlin (ſ. Bd. X, 142) teil an der Einfürung der Reformation in der Markgrafſchaft Baden-Durlach, wobei er an orthodoxem Eifer nicht bloß den Heidelberger Hofprediger Diller, ſondern auch den Württemberger Jakob Andreä übertraf und nur mit Mühe davon abzubringen war, die neue badiſche Kirchenordnung mit Anathemen gegen Katholiken, Zwinglianer ꝛc., ja ſogar gegen Johann Brenz zu eröffnen (Salig III, 14; Vierordt, Geſchichte der evangeliſchen Kirche in Baden, I, 429). Ebenſo ſchroff trat er 1557 auf dem Wormſer Kolloquium mit den übrigen Weimaranern (Schnepff, Strigel, Monner) gegen ſeinen alten Lehrer Melanchthon auf und verließ das Kolloquium mit den andern Gneſiolutheranern unter Zurücklaſſung eines Proteſtes (ſ. Corp. Ref. IX, 213 ff.; Hartmann, Schnepff 112 ff.). Bald nachher wird er Superintendent zu Heldburg, beteiligt ſich 1558 mit Max Mörlin und dem Jenenſer Profeſſor Muſäus bei der Abfaſſung des Weimariſchen Confutationsbuchs und verteidigt dasſelbe 1559 gegen Strigels und Hügels Einwendungen in einer Weiſe, die den unbedingten Flacianer und Hoftheologen verrät (ſ. Acta Disp. Vimar. 1563, pag. 251 sqq.). Als ſolcher unterzeichnet er gleichfalls noch 1559 die Supplikation der Flacianer an alle evangeliſchen, der Augsburger Konf. zugetanen Stände um Veranſtaltung einer freien chriſtlichen Synode (Preger II, 86 f.) und begleitet im Mai 1560 ſeinen Herzog nach Heidelberg zu einem längeren Beſuch bei deſſen Schwiegervater, dem Kurfürſten Friedrich dem Frommen von der Pfalz. Der Hauptzweck der Reiſe war, den der Hinneigung zum Calvinismus verdächtigen Kurfürſten bei der lutheriſchen Lehre feſtzuhalten; am 12. Mai hielt Stößel eine Predigt in Heidelberg, worin er alle die, „welche nicht glauben, daſs im Abendmal der wahre und weſentliche Leib und Blut Chriſti ausgeteilt werde", als Zwinglianer verdammt; am 3. bis 8. Juni aber verteidigt er mit ſeinem Kollegen Mörlin (R.-E. X, 143) in einer fünftägigen, im philoſophiſchen Auditorium der Univerſität veranſtalteten öffentlichen Disputation die lutheriſche Abendmalslehre gegen den Heidelberger Theologen Peter Boquin und den dieſem ſekundirenden Arzt Thomas Eraſt mit ſolcher Schlagfertigkeit und Redegewandtheit, daſs auch der Kurfürſt ſeine formelle Überlegenheit anerkannte, wärend freilich in der Sache ſelbſt das Wortgefecht nur dazu diente, den Kurfürſten in ſeinen calviniſchen Überzeugungen zu beſtärken (ſ. die anſchauliche Schilderung des Kolloquiums in einem Brief Olevians an Calvin in Calvini Opp. ed. Brunsv. t. XVIII, 191 sqq., vergl. Klukhohn, Briefe Friedrichs des Fr., I, 130 ff.; Derſ., Friedrich der Fr. 1877, S. 69 ff.; Vierordt I, 461 ff.; Struve, Pfälz. K.-G. 94 ff.; Seiſen, Ref. in Heidelberg S. 95). Bald nach der Rückkehr von der Heidelberger Reiſe bereitet ſich der Bruch zwiſchen dem Weimarer Hof und den Jenenſer Flacianern vor. Den Wendepunkt bildet die Weimarſche Disputation 2./8. Auguſt 1560, die den Herzog ſelbſt und einen Teil der bisherigen Anhänger des Flacius bedenklich machte, beſonders aber das zelotiſche Verfaren des Jenenſer Superintendenten Winter gegen den Juriſten Weſenbeck (Preger II, 135), das auch von Stößel und ſeinem Freunde Max Mörlin entſchieden miſsbilligt wurde. Zwar erſcheinen beide 1561 auf dem Naumburger Fürſtentag, wohin ſie der Herzog mitgenommen, noch einmal im Einverſtändnis mit Flacius, indem ſie den Herzog in ſeiner Weigerung beſtärken. Als dann aber bald darauf, im Frühjare 1561, die durch Winters

Absetzung erledigte Superintendentenstelle in Jena Stößel übertragen wurde, als dieser in seinen Predigten des Konfutationsbuchs keine Erwänung mehr tat, vielmehr zum Frieden und zur Versönung mante, als den Jenenser Professoren auf höheren Befehl den 22. April 1561 das Predigen verboten, ihre Disputationen und ihre Censurfreiheit beschränkt, als durch herzogliches Dekret vom 8. Juli 1561 mit auf Stößels Rats das Weimarer Konsistorium als oberste Kirchenbehörde für ganz Thüringen eingesetzt und Stößel zu einem seiner geistlichen Assessoren ernannt wurde (Preger II, 154), — da war der Bruch vollständig. Zwar scheint die neue Konsistorialordnung vorerst nicht ins Leben getreten zu sein; Stößel selbst zögerte mit deren Publikation in Jena und wünschte Verpflichtung der Mitglieder auf die lutherischen Bekenntnisschriften und das Konfutationsbuch (Preger 163 f.). Als dann aber die Publikation dennoch erfolgte und als darauf Flacius und Wigand ihrem Unmut durch einen an Stößel übersandten, die bittersten Vorwürfe gegen diesen enthaltenden Brief Luft machten, so klagte Stößel beim Hofe. Es wird gegen die Theologen ein Disziplinarverfaren eingeleitet, und schließlich kommt es zur Absetzung der beiden Professoren und zum Sturz der ganzen flacianischen Partei (Preger S. 168 ff.). Dagegen wurde jetzt Stößel neben Strigel zum theologischen Professor ernannt und erhielt die schwierige Aufgabe, bei der nun angestellten Kirchenvisitation zwischen den großenteils flacianisch gesinnten Geistlichen und dem seit 24. Mai 1562 auf Grund seiner Deklaration in sein Amt wider eingesetzten Viktorin Strigel (siehe d. Artik.) zu vermitteln. Seine zu diesem Zwecke aufgesetzte Superdeclaratio, der sogen. Stößelsche Cothurnus (abgedruckt bei Salig S. 91), rief nur neuen Streit hervor und hatte zalreiche Absetzungen zur Folge. Vierzig Pastoren wurden entlassen, weil sie ihre Unterschrift verweigerten. Und als auch Strigel, der selbst mit der Stößelschen Formel nicht einverstanden war und der Lage der Dinge nicht traute, im Herbst 1562 die Universität Jena unwiderruflich verließ, blieb Stößel an ihr der einzige Theolog, bis er an Freyhub, Salmuth, Selnecker gleichgesinnte neue Kollegen erhielt. Wärend der dadurch herbeigefürten friedlicheren Zeit wurde er von seinem aus Wittenberg dazu verschriebenen Landsmann und früheren Lehrer Paul Eber unter Assistenz seines Kollegen und Freundes Max Mörlin, der als Prokanzler und Vizedekan der Fakultät fungirte, zum ersten Jenaischen Doktor der Theologie kreirt (vergl. R.-Enc. X, 143). Leider dauerte der Friede nicht lange. Nach dem Sturze des Herzogs Johann Friedrich des Mittleren rief dessen Bruder und Nachfolger Johann Wilhelm 1567 die vertriebenen Flacianer zurück. Die Stößelsche Superdeklaration wurde in einer neuen Konfutationsschrift verworfen. Alle Geistlichen, welche jene unterschrieben hatten, mussten ihr Amt niederlegen. Auch Stößels Bleiben war nicht länger in Jena, wo die Fakultät wider mit Gnesiolutheranern, wie Heßhus, Wigand, Kirchner ꝛc. besetzt wurde. Er geht nach Mühlhausen, erhält aber bald darauf 1568 einen Ruf des Kurfürsten August von Sachsen als Superintendent nach Pirna und steigt in der Gunst desselben bald so, dass er zum Kirchenrat und kurfürstlichen Beichtvater ernannt wird. In dieser Stellung sucht er seit 1570 den Kurfürsten für den sogenannten Cryptocalvinismus der Wittenberger und Dresdener Philippisten zu gewinnen, wurde dann aber auch in ihr verhängnisvolles Geschick verflochten. Man gab ihm insbesondere schuld, bei der Einfürung des neuen Wittenberger Katechismus 1571 die Hand im Spiele gehabt zu haben. Er wurde von Lysthenius bei der Kurfürstin denunzirt, und als man Briefe von ihm auffing, in denen er Peucer und dessen Schwiegerson Hermann Märtyrer, den Kurfürsten einen Tyrannen nannte und über das „Weiberregiment“ am kurfürstlichen Hofe spottete, wurde er im April 1574 zugleich mit den übrigen Häuptern der Kryptocalvinisten verhaftet, in Untersuchung gezogen, musste einen Revers unterschreiben und wurde als Gefangener auf die Festung Senftenberg gebracht, wo er am Sonntag Reminiscere, den 18. März 1576, starb, nachdem er auf dem Totenbette noch die schwersten Anfechtungen wegen seines Abfalls vom reinen Lutherthum gehabt haben soll. Drei Tage nach ihm starb seine Gattin, eine Tochter des Jenenser Professors Antonius Musa, die

Freud und Leid mit ihm geteilt hatte; ein Grab umſchloſs ſie beide (vergl. den Originalbericht des Predigers O. Crell von Senftenberg an den Super. Cornicelius, von Hayna und an den Hofprediger Lyſthenius, abgedruckt bei Gleich, Annales eccl., I, 279 sqq.). — Vergl. Hutter, Conc. Concors 299; V. Löſcher, Historia motuum, III, 167; Salig, Hiſtorie der Augsb. Confeſſion, III, 843; Zeumer, Vitae prof. Jenensium pag. 60; Witte, Mem. theol.; Planck, Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffes, V, 613; E. Schmid, Des Flacius Erbſündenſtreit in Zeitſchr. für hiſtoriſche Theologie 1849, S. 18 ff.; Preger, Flacius, Band II, 78 ff.; Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kurſachſen, 1866. (E. Schwarz †) **Wagenmann.**

Stola, ſ. Kleider und Inſignien Bd. VIII, S. 44.

Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu. Stolberg iſt eine der merkwürdigſten Ausprägungen des deutſchen Geiſtes und ſeiner Kämpfe zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jarhunderts. In ſeinen Jünglingsjaren ganz von dem Pathos der Sturm- und Drangperiode unſerer deutſchen Litteratur erfüllt, hat er ſich aus der Allgemeinheit desſelben bald herausgerettet: ſeine inhaltsloſe Begeiſterung für die Freiheit ward zu einem durch die adelige Geburt beſtimmt gefärbten Intereſſe am Stat, in der Menſchheit liebte er ſein deutſches Volk mit einer gegen den Nationalfeind eifernden Liebe, und für die eigene Seele hat er mitten in der Waſſerflut des Rationolismus, und obgleich er einer dem poſitiven Glauben entfremdeten Litteraturperiode angehörte, dennoch Chriſtus als den Fels des Heils erkannt. Dann aber ward, bei ſeiner ſonſtigen geiſtigen Bedeutung, ſein Übertritt zum Katholizismus die Urſache, daſs um ſeine Perſon eine zeitlang ein lebhafter Prinzipienkampf ſich drehte, wodurch die Geſchichte ſeines Lebens zum Spiegel der damaligen religiös-kirchlichen Zuſtände in Deutſchland wird. —

Die Abſtammung Stolbergs von väterlicher Seite aus einem uralten ſächſiſchen, von mütterlicher aus dem ebenfalls ſehr alten Geſchlechte der fränkiſchen Grafen Caſtell, hat ihm ein ſtarkes Bewuſstſein von der Wichtigkeit des Adels mitgeteilt, das aber mit einem edlen Gefül von Verpflichtung gegen das Volk verbunden war. Er ward am 7. November 1750 zu Bramſtedt in Holſtein geboren, zwei Jare ſpäter als ſein Bruder Chriſtian, mit welchem er durch brüderliche Liebe und die Gemeinſamkeit des dichteriſchen Strebens bis an ſein Ende aufs innigſte verbunden blieb. Das Haus der Eltern war fromm; in Kopenhagen verkehrten in demſelben und wirkten auf die Erziehung der Söne ein Joh. Andr. Cramer, der geiſtliche Odendichter, deſſen Hauslehrer Gottfried Bened. Funk, nachmaliger Konſiſtorialrat in Magdeburg, auch ein geiſtlicher Sänger, und Klopſtock, der ſchon die Knabenherzen mit dem vaterländiſchen und himmliſchen Feuer ſeiner Oden entzündete. Nach dem Tode des Vaters erzog die Mutter mit Hilfe des Hauslehrers Clauswitz die Kinder in der ländlichen Stille eines Gutes am ſchönen Ufer des Sund. Seit Oſtern 1770 in Halle, trieben ſie, durch die jugendlich aufſtrebende deutſche Litteratur bereits zu dichteriſchen Verſuchen angeregt, hauptſächlich alte und neue Sprachen und Litteratur. Wichtig ward für ihre geiſtige Entwicklung der Überzug nach Göttingen im Herbſte 1772. Hierher zogen damals in Scharen die deutſchen Fürſten-, Grafen- und Herrenſöne, denn hier lebte das alte deutſche Reich noch in der gründlichen Gelehrſamkeit, mit welcher die Reichsgeſchichte und Reichsrechtskunde vorgetragen wurde. Aber die Grafen Stolberg gerieten hier in eine geiſtige Bewegung, welche gewiſſermaßen im Gegenſatz gegen den konſervativen Charakter der Univerſität ſtand. Die Dichtung hatte eine Anzal junger Männer unter Boies Anleitung zuſammengefürt; in ſchwärmeriſcher Freundſchaft hingen ſie aneinander, und ihre Dichtung wie ihre Freundſchaft war von den neuen Gedanken und Hoffnungen angehaucht, welche damals die Welt durchzogen und die Jugend am mächtigſten ergriffen. Sie ſetzten der Steifheit der herrſchenden Lebensſitte die Überſchwenglichkeit ihres warmen Gefüls entgegen, ſie entflohen der trocknen Stubengelehrſamkeit in die freie Na-

tur, sie lasen den Homer als den Dichter frischester Gesundheit und Einfalt und stimmten die Leier zum deutschen Volkston, sie erhoben Klopstock über alles und traten Wielands Dichtungen buchstäblich mit Füßen, und wenn sie im Mondschein um die Eiche her die Hände ineinanderschlangen, so waren Vaterland und Freiheit die hohen Güter, nach denen ihre Herzen brannten. Der Eintritt in diesen Hainbund, wie ihn die Dichterjünglinge nannten, war für die Grafen Stolberg von Bedeutung. Friedlich Leopold las seine Ode, die „Freiheit", vor; Alle lauschten, ganz hingenommen von der Erscheinung, dass ein Graf so von dem „erhabenen, schauergebärenden Wonnegedanken" der Freiheit erfüllt war. Johann Heinrich Voß, der Sprößling eines Freigelassenen, wie Horatius Flaccus und Ernst Moritz Arndt, antwortete bald in einem Liede voll begeisterten Erstaunens und zitterte, den Freiheitsrufer, „den Klopstock liebt", zu umarmen. Die Beiden schlossen sich in stürmischer Freundschaft einander an. Die gemeinsame Verehrung Klopstocks, dessen Bekanntschaft mit Stolberg diesem eine Art Heiligenschein verlieh, das gemeinsame eifrige Studium der Griechen und in beiden derselbe, noch ziemlich inhaltslose Freiheitsdrang, halfen in diesen Tagen der Schwärmerei leicht über die Grundverschiedenheiten im Wesen hinweg. Im Herbst 1773 schieden die Grafen von den Dichterbrüdern unter gegenseitigem Treuschwur und lautem Weinen. Aber auch in der Heimat ward das Leben in der Dichtung fortgesetzt. Im Herbst 1775 schickte sich Friedrich Leopold, um eine Geliebte zu vergessen, gemeinsam mit seinem Bruder zu einer Reise in das „heilige Land der Freiheit und der großen Natur", die Schweiz, an. In Frankfurt a. M. traf Haugwitz, der nachmalige preußische Minister, zu ihnen. Sie waren viel mit Goethe zusammen, in seinem Hause und an seinem Tische, und die Frau Rat hatte Not, den Durst der Grafen nach Tyrannenblut in gutem Wein zu külen. Goethe, dem die Liebe zu Lili auf der Seele lastete, ließ sich zur Mitreise bereden. In Darmstadt aber, wo sich mit dem Wunsch der Grafen, am landgräflichen Hofe standesgemäß aufzutreten, das anstößige Baden im freien Wasser schlecht vertrug, sagte Merck zu Goethe das bedeutsame Wort: „Dass Du mit diesen Burschen ziehst, ist ein dummer Streich." Und fügte hinzu: „Dein Bestreben, Deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben, die Anderen suchen das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen, und das gibt nichts wie dummes Zeug." In Zürich war das Zusammensein mit Lavater die Hauptwürze. Dieser war damals ganz in seiner physignomischen Begeisterung. Die gräflichen Jünglinge mussten ihm sitzen, und es ist gewiss nicht sein verfehltestes Urteil, wenn er von Friedrich Leopold schreibt: „Siehe den blühenden Jüngling von 25 Jaren! Das leichtschwebende, schwimmende, elastische Geschöpf! Es liegt nicht, es steht nicht; es stemmt sich nicht; es fliegt nicht; es schwebt oder schwimmt. Zu lebendig, um zu ruhen; zu locker, um festzustehen; zu schwer und zu weich, um zu fliegen." Zu Goethe sagte Lavater: „Ich weiß nicht, was ihr Alle wollet. Es ist ein edler, trefflicher, talentvoller Jüngling, aber sie haben mir ihn als einen Heroen, als einen Herkules beschrieben, und ich habe in meinem Leben keinen weicheren, zarteren und, wenn es darauf ankommt, bestimmbareren jungen Mann gesehen". Die Reisenden schlürften auf den Bergen und in den Tälern der Schweiz die Wonnen einer großen Natur mit vollen Zügen, aber auch im Lande der „Freiheit und Natur" kamen sie durch ihre unbezähmbare Badelust in Kampf mit der Sitte. Auf der Rückkehr ließ sich Friedrich Leopold im freien poetischen Leben am Hofe zu Weimar, wo Goethe schon eingezogen war, vom Herzog für das Amt eines Kammerherrn werben. Aber Klopstocks Rat, dem das Leben zu Weimar zu leichtfertig schien, und der Antrag des Fürstbischofs zu Lübeck, in seine Dienste zu treten, hatten so viel Einfluss auf ihn, dass er sich von den Weimarer Verpflichtungen wider losmachte. 1777 ging er als Minister des Fürstbischofs unter dem Titel eines Oberschenken nach Kopenhagen, entzog sich aber soviel als möglich dem Städteleben und lebte am liebsten in Holstein. In Eutin lernte er in dem jungen Hoffräulein Agnes v. Witzleben seine künftige Gemalin kennen, eine reine, zarte, innige, einfältige, durchaus liebenswürdige weibliche Natur und verband sich mit ihr am 11. Juni 1782 auf

dem Schloſſe zu Eutin. Hierher war auf Stolbergs Veranlaſſung Voß als Rektor gezogen, und die beiden jungen Ehepare Stolberg und Agnes, Voß und Erneſtine Boie erfreuten ſich unter einander des traulichſten Verkehrs, aus dem unter anderem die Herausgabe von Höltys Gedichten hervorging. Sonſt beſchäftigte ſich Stolberg in dieſen Jaren am meiſten mit den Griechen; ſchon 1778 kam ſeine Ilias im Versmaß des Originals heraus, deren Manuſkript er Voß als Hochzeitsgeſchenk gegeben hatte. Dann überſetzte er raſch einige Stücke des Aeſchylus und dichtete ebenſo raſch einige Schauſpiele mit Chören; zwiſchendurch bekundete er in ſeinen ſatyriſchen „Jamben“ noch das jugendliche Freiheitsgefül, den Fürſtendienern und Kirchendienern gegenüber. Auf einer Reiſe nach St. Petersburg zur Ankündigung eines Regierungswechſels hatte er die Freude, in Berlin Spalding, in Königsberg Hamann zu beſuchen und am ruſſiſchen Hofe eifrige Leſer ſeiner Ilias zu finden. 1786 als Amtmann nach Neuenburg im Herzogtum Oldenburg übergeſiedelt, verfaſste er die „Inſel“, ein Denkmal ſeines damaligen idylliſchen Lebensglückes. Auch brach er von hier aus eine Lanze für Lavater, der in Bremen gröblich verhönt worden war. Von ſeinem ſittlichen Ernſte zeugt aus dieſer Zeit ſein Urteil über Heinſes „Ardinghello“, deſſen Bekanntſchaft ihm der oldenburgiſche Dichter von Halem vermittelt hatte. „O ihr Männer von Oldenburg“, ſchrieb er, „verbrennt das böſe Büchlein, wenn euch an der Tugend eurer Weiber, Schweſtern und Kinder etwas gelegen iſt“. Auch gegen die „Götter Griechenlands“ von Schiller erhob er Proteſt. In der chriſtlichen Beſtimmtheit ſeiner Frömmigkeit ward er durch die Briefe Lavaters und durch ſeine innig fromme Frau gefördert, und ſchon fingen Voß und der Bruder Chriſtian an, für die Freiheit ſeiner Anſchauung zu fürchten. Mitten in dieſem Werden ſeines inneren Menſchen, im ſüßeſten Lebensglücke, traf ihn der Tod ſeiner Frau am 15. November 1788. Neuenburg war ihm nun verödet. Er eilte zu ſeinem Bruder nach Tremsbüttel und ſuchte Troſt. Er fand ihn weder in dem Zuſpruch ſeiner Geſchwiſter, noch in dem der „ſüßen heiligen Natur“, welche er einſt in einem berühmten Liede beſungen, weder bei den griechiſchen Dichtern, noch in den Tönen der eigenen Lyra. Er fand ihn in Emkendorf, dem Landſitze des Grafen Friedrich Reventlow und ſeiner Gemalin Julie, geb. Gräfin Schimmelmann. Dieſe gehörten zu dem kleinen Kreiſe der damaligen bibliſch und kirchlich Gläubigen in der deutſchen lutheriſchen Kirche. Da ihm die Rückkehr nach Neuenburg ſehr ſchwer fiel, ſo war ihm die Ernennung zum däniſchen Geſandten in Berlin willkommen. Dorthin ging er Oſtern 1789, nachdem Voß in Eutin noch „Jonathansthränen“ mit ihm geweint. Auch hier fur er fort, die Griechen eifrig zu leſen, aber die religiöſe Frage nahm ſchon eine bedeutende Stelle in ſeinem religiöſen Leben ein. In dreifacher Geſtalt war ihm das religiöſe Leben nahe getreten: in dem Eklektizismus Jacobis, in der aufgeklärten, aber immer noch von einer gewiſſen Wärme beſeelten Frömmigkeit Spaldings und in der entſchiedenen Gläubigkeit der Emkendorfer. Er näherte ſich der letzteren; die Herzensgemeinſchaft mit Gott, die durch den Son Gottes allein vermittelt wird, ward ihm Bedürdnis; es ward ihm weh, wenn er Leute ſah, die one Gott glaubten leben zu können, und er fing an, das Recht des Volks im Glauben der Väter Gott zu dienen, gegen die ungläubige Aufklärung zu ſchützen. Im Briefwechſel mit Halem, welcher in der Weiſe jener Zeit den Oldenburgern ein verbeſſertes Geſangbuch zu geben unternommen hatte, tritt er auf die Seite der alten Lieder, erklärt es für gewaltſam, wenn, ob auch in guter Meinung, dem chriſtlichen Volke ein ſocinianiſches Geſangbuch gegeben werden ſollte; geſchähe es mit Abſicht, ſo erſcheint es ihm hinterliſtig und anmaßend. „Sollten Sie fortfahren“, ſo ſchreibt er dem poetiſchen Geſangbuchverbeſſerer, „ſo wünſche ich von ganzem Herzen und ganzer Seele, daſs der Geiſt dieſer Lieder, welche Sie mit kritiſchem Blicke durchſehen wollen, Sie mächtig ergreifen werde, nicht ſowol zum Dichten, als zuvörderſt zum Glauben und Fühlen. Möge es Ihnen ergehen wie dem Könige von Iſrael, welcher die Propheten zu ſtören kam und ſelber zu phrophezeien anfing. Möchte es Ihnen ergehen wie dem gelehrten Weſt, welcher die Feder ergriff, um gegen die Auferſtehungsgeſchichte Chriſti zu ſchreiben, und der ihr aufrichtigſter

Erweiſer ward.“ Um dieſelbe Zeit, zu Anfang des Jares 1790, verlobte ſich Stolberg wider mit Sophia, Gräfin von Redern, und ſchloſs mit ihr die Ehe am 15. Februar 1790. „Ich konnte nicht Wittwer bleiben“, ſchrieb er an den Kriegsrat Scheffner, „ich geſtehe Ihnen, daſs ich in der Idee einer lebenswierigen, meine ewig über alles Geliebte ehrenden Wittwerſchaft meinen größten irdiſchen Troſt zu finden hoffte, aber Ihr Freund iſt ein zu ſchwacher Menſch und Enthaltſamkeit iſt ihm nicht verliehen“. Seine zweite Frau ging ganz mit ihm den Weg des Suchens nach einer zweifelloſen Gewiſsheit für das innere Leben. Sie war von der erſten Frau, welche der Zauber leiblicher Schönheit und lieblichen Weſens umgab, ſehr verſchieden. Was ſie auszeichnete, war einerſeits ein klarer Verſtand, den ſie unter anderem zu nicht unbedeutenden Kenntniſſen in der Naturwiſſenſchaft und Mathematik verwertete, andererſeits ein feſter Wille, mit welchem ſie zur religiöſen Gewiſsheit durchzudringen entſchloſſen war. Und dieſe Willensrichtung war für ihre Ehe mit Stolberg ein ſtarkes Band. Von der Gründlichkeit, mit welcher dieſer damals das Chriſtentum in Hinſicht ſeiner Haltbarkeit prüfte, zeugt ein Brief an Halem, welcher ein ganzes Programm zu einer Apologie des Chriſtentums enthält und zum Schluſs treffend auf den Beweis des Geiſtes und der Kraft hinweiſt mit den Worten Chriſti: „So Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob dieſe Lehre von Gott ſei, oder ob ich von mir ſelber rede“. Merkwürdigerweiſe ergriff ihn jetzt eine mächtige Sehnſucht nach Italien. War es, um die geſtörte Geſundheit herzuſtellen? War es, um das Meer und die Inſeln zu ſehen, von denen Homer ſingt? Oder lag in dieſer Sehnſucht ſchon ein heimlicher Zug nach dem falſch Poſitiven des römiſchen Katholizismus? Die beiden erſten Gründe reichen hin, und man braucht ſchwerlich ſchon jetzt an den dritten zu denken. Als däniſcher Geſandter am Hofe zu Neapel das erſehnte Land zu ſehen, gelang ihm nicht. Sein Fürſtbiſchof ernannte ihn zum Präſidenten der Regierung in Eutin mit der Erlaubnis, vor dem eigentlichen Antritt der Geſchäfte eine längere Reiſe nach Italien zu unternehmen. Allerdings ſehr charakteriſtiſch iſt es für die Stimmung Stolbergs, daſs er durch Weſtfalen reiſte, um in Osnabrück nicht bloß Juſtus Möſer, ſondern auch den orthodoxen Rektor Joh. Friedr. Kleuker zu ſehen und mit dieſem Münſter zu beſuchen. Man darf ſagen, daſs dieſer Beſuch entſcheidend für ſein Leben geworden iſt. In Münſter waltete damals ein Katholizismus, in welchem das Chriſtliche das Römiſche entſchieden überwog. Hier regierte der Miniſter Freiherr v. Fürſtenberg muſterhaft und ſchuf mit Hilfe des warhaft frommen Overberg das Fürſtentum zu einem Muſterlande edler Volksbildung um. Hier hatte die Fürſtin Gallitzin ihre geiſtliche Heimat gefunden. Geboren zu Berlin 1748, des preußiſchen Generalfeldmarſchalls Grafen von Schmettau Tochter, in äußerlichſter Weltbildung auferzogen, aber früh von einem ungemeinen Wiſſensdurſte getrieben, mit zwanzig Jaren an den ruſſiſchen Geſandten im Haag, den Fürſten Dimitri von Gallitzin vermält, einen Mann von der Bildung der franzöſiſchen Encyklopädiſten, war ſie, nachdem ſie ſich ſchon in Holland mit einer wunderbaren Willenskraft aus der Welt zurückgezogen und ganz gelehrten Studien und der Erziehung ihrer Kinder gewidmet, durch den Ruf Fürſtenbergs nach Münſter gelockt worden, denn ſie hoffte bei ihm Rat für die Erziehung ihres Sones Demetrius zu finden. Sie fand mehr als dies, ſie fand, nachdem ſie Jare lang in der Philoſophie, one Offenbarungsglauben, im innigſten geiſtigen Verkehr mit Hemſterhuys, ſich umhergetrieben, endlich nach ſchwerer Krankheit den Felſengrund des Glaubens an den Heiland. Eine Frau von ſo hervorragender geiſtiger Bedeutung, von ſolcher Gediegenheit des Sinnes und von ſolcher Wärme des Glaubens muſste auf den weichen, beſtimmbaren und gerade jetzt im geiſtlichen Werden begriffenen Stolberg einen tiefen Eindruck machen. Er nennt ſie von nun an, auf Sokrates anſpielend, ſeine Diotima. „Mit Empfindungen, welche nur die beſten Menſchen erregen können, verließen wir Münſter“, ſchrieb er, und hatte die Freude, mit den ihm nachziehenden Freunden aus Münſter noch bei Jacobi in Pempelfort beiſammen ſein zu dürfen. Es iſt ſehr denkbar, daſs der Münſterſche Einfluſs, wenn er auch in Stolberg die Satyre über manches katho-

liſche Unweſen nicht ganz unterdrücken konnte, doch in ihm die Geneigtheit bewirkt hat, während der italieniſchen Reiſe in den katholiſchen Formen tieferen Gehalt zu entdecken. Er wonte am Weihnachtsfeſte dem Hochamt in der Peterskirche bei, welches Pius VI. hielt, und ſpürte eine bedeutende Wirkung. Eine Audienz beim Papſte erfüllte ihn mit Bewunderung für dieſen Kirchenfürſten. In Unteritalien trifft er mit den Brüdern Kaspar und Adolf Droſte zu Viſchering zuſammen, die ihm von der Fürſtin empfohlen waren, und man merkt manchmal ſeinen Äußerungen an, daſs er unter gut katholiſcher Leitung ſteht. Wärend der junge Nicolovius, der Erzieher der Stolbergſchen Kinder, in der in der katholiſchen Kirche ſo häufigen Herabwürdigung der einfachen chriſtlichen Religion zu bloßem Prunke, ja zum groben Götzendienſte eine niederſchlagende Erſcheinung ſieht, regt ſich in Stolberg der proteſtantiſche Widerwille gegen den in die ſchlechte Natürlichkeit des Volkslebens herabgezogenen Kultus viel ſchwächer.

Nachdem Stolberg über Wien nach Eutin zurückgekommen war, trat er im Frühling 1793 ſein Amt als Regierungspräſident an. Bei der Weichheit und Beſtimmbarkeit ſeines Weſens, zumal in einer Zeit, in welcher er den Halt für ſein inneres Leben ſuchte, war es von großer Bedeutung, an welche Lebenskreiſe er ſich hauptſächlich anſchließen würde. Der größte Gegenſatz im Kreiſe ſeiner Bekannten ſtellte ſich in Voß einerſeits und den Emkendorfer und Münſterer Freunden andererſeits dar. Voß hat noch als 68jähriger Greis in ſeiner Schrift: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“ mit unerhörter Unzartheit die Geſchichte ſeines Auseinanderkommens mit Stolberg vor dem großen Publikum erzält. Über dieſe Trennung aber kann man ſich nicht wundern, da die Beiden längſt im tiefſten Weſen auseinander gingen. Stolberg freute ſich der Abſtammung aus einem berühmten und vornehmen Geſchlecht, Voß war eines Freigelaſſenen Enkel, der Son eines Mannes, der als Kammerdiener, Schreiber, Pächter, Wirt, Schulmeiſter ein dürftiges Daſein friſtete. Stolberg hatte eine ſorgenlos freie Jugend gehabt, wie ſie die adelige Geburt zu gewären pflegt; Voß hat ſich im Schweiße ſeines Angeſichts von Kindheit an ſein Stück Brot erarbeiten müſſen. Der Freiheitsruf Stolbergs war nur die edle Wallung der beſten Geiſter des 18. Jahunderts, bei Voß kam zu dieſer der Zornſchrei eines Mannes, dem die Leibeigenſchaft und ihr verderblicher Einfluſs auf das geſamte Volksleben perſönlich nahe getreten war. Was aber mehr bedeutet: Stolberg hatte längſt eine entſchiedene Richtung zum chriſtlich Poſitiven in der Religion eingeſchlagen, Voß war der treueſte und charaktervollſte Abdruck des oberflächlichſten Rationalismus vulgaris, ſeiner Vergleichgültigung aller religiöſen Eigentümlichkeit und fanatiſchen Angſt vor aller Tiefe und allem Geheimnis. Dazu kam der Zwieſpalt in der politiſchen Meinung: Stolberg hatte der franzöſiſchen Revolution wie Klopſtock im Anfang zugejauchzt, ſeine Auffaſſung derſelben änderte ſich aber bald, Voß meint von dem Augenblicke an, da ſie die Adelsvorrechte abgeſchafft habe; wir urteilen wol billiger, daſs die Religionsloſigkeit und Geſchichtsloſigkeit der revolutionären Bewegung, aus welcher alle Greuel derſelben entſprangen, ihn zu ihrem Widerſacher gemacht und daſs, nachdem er einmal ſo dachte, er ſich auch als Deutſcher im Widerſtreit gegen die von den Franzoſen geprieſene neue Freiheit fülte. In Voß dagegen war der Freiheitsdrang, und neben dem Widerwillen gegen das Pfaffentum auch der gegen das „Junkertum“ ſo mächtig, daſs ſeine ſonſtige deutſche und antiwälſche Geſinnung um der Freiheit willen, die er von Weſten erwartete, etwas zurücktreten konnte. Nun hatte auch die äußere Stellung der alten Freunde im Laufe der Jare ſich außerordentlich verſchieden geſtaltet. Stolberg, als oberſter Mann der Regierung, glaubte einen größeren Aufwand machen zu müſſen, als früher, Voß war noch immer als beſcheidener Schulrektor in beſchränkten Verhältniſſen. Alle dieſe Umſtände wirkten zuſammen, daſs die Freunde mehr und mehr auseinander gingen und Stolberg ſich ſpäter nach Emkendorf, wo in politiſchen und religiöſen Dingen eine ſehr konſervative Geſinnung daheim war, und zu den Freunden in Münſter hingezogen fülte.

Stolberg behauptete nach ſeinem Übertritt, daſs er ſich zu demſelben nach

7jähriger Prüfung entschlossen habe. Demnach würde der Beginn dieser Prüfung in das Jar seiner Rückkehr aus Italien nach Eutin fallen. In der Tat finden wir von dieser Zeit an einen immer regeren Verkehr zwischen ihm und den Freunden in Münster, namentlich der Fürstin Gallitzin. Noch im Sommer des Jares 1793 machte ihm die Fürstin in Begleitung Overbergs einen Besuch und blieb mehrere Wochen in Stolbergs Hause. Es ist keine Frage, dass die Fürstin den mächtigsten Einfluss auf den Übertritt Stolbergs übte. Overberg, der „herrliche apostolische Mann", drängte nicht. Er riet, „nichts zu übereilen", und Stolberg selbst verband mit dem heißen Durst nach dem Übertritt den aufrichtigen Wunsch, überzeugt zu sein. Die stille, starke Macht, die ihn dem ersehnten Ziele zuführte, war die Fürstin. „Das ewig Weibliche" hatte sich in ihr für ihn mit der seligmachenden Warheit vermält. Er spricht von ihr in den höchsten Tönen; mit dem „himmelvollen Weib" hat er „himmlischen Umgang". Sie ist die „engelreine Fürstin", ja ein Engel. Welcherlei Anregung ihm damals gegeben wurde, mag ein im Februar 1794 an Friedr. H. Jacobi geschriebener Brief beweisen. Es ist die Rede von den Griechen und Römern, und Stolberg zeigt ganz die gesunde Anschauung, dass er ihnen jede gebürende Ehre gerne lässt, aber den absoluten Unterschied konstatirt, der zwischen jeder aus der natürlichen Entwicklung sich ergebenden religiösen Erkenntnis und der Offenbarung der Schrift besteht. „Ich kenne und liebe die Mystik des Platon, eines meiner ersten Lieblinge . . . Aber immer bleibt die Art der Offenbarung, die ihnen ward, nicht nur dem Maße und dem Grade nach, sondern der Natur und der Gnade nach unterschieden von der biblischen, wie — der Himmel über der Erde ist". Die Auferstehung unseres Herrn — „o lass mich", fügte er hinzu, „Ihn unseren Herrn nennen" — ist ihm die magna charta des Christentums, die sich in jeder neuen Widergeburt eines Menschen als warhaftig und fortwirkend beweist. Durch den ganzen Brief geht der warme Hauch der ersten Liebe zum Heiland und des Wunsches, Andere diesem Geliebten zuzuführen. „Möchte doch Einer", widerholt er aus einem Briefe an die Gallitzin, „mit der dreifachen Weihe des Philosophen, Dichters und Christen begabt, in einem Romane die Warheit des Augustinischen Tu fecisti nos ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te! lebendig darzustellen, den Beruf und die Kraft empfangen." (Nicolovius a. a. O. S. 49 ff.) Im Mai 1794 kamen, begleitet von Katerkamp, die Gebrüder Franz und Clemens August v. Droste nach Eutin zu Stolberg, letzterer der nachmalige Erzbischof von Köln. Voß erzält, dieser habe einen geweihten Stein mitgebracht, um von ihm aus den zehn Katholiken Eutins Messe zu lesen. Jedenfalls bot sich in ihm das Spezifisch-Katholische Stolberg an. Doch die eigentlich Begeisternde war und blieb die Gallitzin. Am 28. August 1794 singt er ihr zum Geburtstag eine Ode, welche schließt:

Heb', o Geliebte!
Heb', o Gesegnete des Herrn!
Auf Deinen Schwingen
Zur ewigen Sonne,
Heb', o Geliebte, mich empor!

Neben der Fürstin gewann über ihn großen Einfluss die Marquise Anna Paule Dominique de Montagu geb. v. Noailles, die Schwägerin Lafayettes, die als Emigrantin in Holstein bei Plön wonte. Sie sammelte für die Emigranten und Stolberg lieh ihr dazu seinen Namen und seine Fürsorge. Sie trat am 1. November 1795 zum ersten Male über Stolbergs Schwelle. Die Leiden ihrer Familie durch die Revolution, die sie erzälte, die fromme Gelassenheit, mit der sie davon sprach, wirkte auf Stolberg wie Poesie und Religion zugleich. „Wir sind fast katholisch", bezeugte Stolberg; „wir waren es alsbald, da wir Sie hörten. Es schien uns, als ob der Himmel sich öffnete und wir eindringen sollten mit den heiligen Märtyrern. O welche Religion ist doch die Ihrige!, welche Seelen bildet sie!, welche Quelle der Kraft und des Trostes! — wenn man sagen dürfte, ich glaube, wärend man nur den Glauben des Herzens hat, würde ich auf der

Stelle ſagen: ich gehöre zu Ihrer Kirche!“ Seine Frau und ſeine Schweſter, ſich die Hand reichend, rieſen: „und ich auch!“ Wie die Fürſtin ward die Marquiſe in das vertraulichſte Familienleben hineingezogen, namentlich auch zur Pathenſchaft bei den Kindern. Im Sommer 1797 finden wir wider die Gallitzin und Overberg in Eutin und Emkendorf. Bald nach ihrer Abreiſe bemühte ſich der Emkendorfer Kreis, die neue Kirchenagende zu beſeitigen, welche der Miniſter Bernſtorf angeregt, die Generalſuperintendenten Adler und Calliſen genehmigt hatten. Zu Anfang des Jares 1798 erſchien in Hamburg das anonyme Schreiben eines holſteiniſchen Kirchenvogts über „die neue Kirchenagende, in welchem dieſelbe als weder mit der Schrift noch mit dem Augsburgiſchen Bekenntnis übereinſtimmend und als das Werk einer „politiſch-religiöſen Propaganda“ dargeſtellt wurde. Das Schreiben war von Stolberg verfaſst. Schon um dieſe Zeit zeigte derſelbe der Regierung an, daſs er demnächſt ſeine Ämter niederzulegen gedenke, ward aber durch des Herzogs ehrenvolle Aufforderung vorläufig dem Dienſte erhalten. Auf einer Reiſe nach Karlsbad mit ſeiner Gemalin und den Sönen erſter Ehe im Sommer 1798 ſieht er ſich die Brüdergemeinden darauf an, ob er nicht in ihnen Frieden und Ruhe finden könnte. Zugleich aber legte er durch die Marquiſe v. Montagu dem nach Deutſchland geflüchteten Biſchof von Boulogne, J. R. Aſſeline, alle ſeine Zweifel vor, welche derſelbe durch die in ſeinen geſammelten Werken aufgenommenen „Lettres et reflexions sur les points de doctrine controversés entre les catholiques et les luthériens“ beantwortete. Von der Reiſe brachte er als Lehrer für ſeine Kinder einen ausgewanderten franzöſiſchen Abbé, Pierrard, mit, „einen ſo düſtern Mann“, ſagt Voß, „mit wüthigem Andachtsblick, alles Welttandes entäußert, in ſich gekehrt und vergeiſtlicht vom Herzen bis zur Haut, hatte die ſinnige Gallitzin auserkoren für Stolbergs verwilderte Phantaſie.“ Auch für ſeine Frömmigkeit war das Stolbergſche Haus alsbald in voller Begeiſterung. „Noch nie haben wir die allermindeſte Regung von Eitelkeit oder vom leiſeſten Egoismus, noch nie die mindeſte Unlauterkeit irgend einer Art an ihm bemerkt. Mit einem ſolchen Mann muſs Segen Gottes ins Haus kommen.“ Mit Voß kam Stolberg um dieſelbe Zeit in ernſtliches Zerwürfnis, weil er ſeine Kinder nicht mehr in Voßens Schule laſſen wollte um des ſchlechten Einfluſſes willen, den ſie auf das Glaubensleben der Schüler habe. Am 8. Dezember 1799 hielt er zur Einfürung des Superintendenten Göſchel in der Kirche zu Eutin als Präſident des Konſiſtoriums eine Rede, in welcher er die Würde und den Segen des geiſtlichen Amts, wenn ihm die Salbung des Geiſtes nicht fehle, aufs lebendigſte preiſt. Man freut ſich über einen lutheriſchen Konſiſtorialpräſidenten von ſolcher Geiſtlichkeit der Auffaſſung ſeines Berufs. Es war aber eine der letzten Handlungen, die er im Dienſte der lutheriſchen Kirche verrichtete. Im Februar 1800 ging Stolberg mit ſeiner Familie nach Emkendorf. Als er Ende März von dort zurückkehrte, wie behauptet wird mit verſtörtem und leidendem Ausdruck, verbreitete ſich das Gerücht, Stolberg ſei in Emkendorf in einem abgelegenen Zimmer katholiſch geworden und zwar mit einer Ausſtattung der Scene, welche Voßens hyperproteſtantiſcher Fanatismus ſich möglichſt ſchauerlich ausmalte. Stolberg ſelbſt ſtellt die Geſchichte der letzten Tage vor ſeinem Übertritt zum Behufe der Widerlegung Voßiſcher Verleumdungen ſo dar (Kurze Abfertigung der langen Schmähſchrift des Herrn Hofraths Voß, Hamburg 1828); „Ich reiſete im April des Jares 1800 mit meiner Frau, meinen beiden älteſten Sönen und meiner neunjärigen Tochter Julia über Oldenburg nach Münſter, wo wir, ich weiß nicht ob den 1. oder 2. Mai, ankamen. Weder dem Herrn Fürſtbiſchofe, regierenden Adminiſtrator des Herzogtums Oldenburg, noch ſeinem Miniſter, meinem vieljärigen, mir bis in den Tod treu gebliebenen Freunde, dem Grafen von Holmer, konnte ich in Oldenburg meine Religionsveränderung berichten aus dem einfachen Grunde, weil ſie nicht geſchehen war. Sowol meine Frau als ich, glaubten nicht, daſs wir uns von gewiſſen Lehren der katholiſchen Kirche würden überzeugen können. Wärend der Zeit, welche wir in Münſter zubrachten, wo wir mit Muße und im Umgang mit ehrwürdigen Perſonen uns dieſer ernſten Unterſuchung widmeten, wurden wir überzeugt und legten im Anfang des

Juni unſer Glaubensbekenntnis ab. Meine Söne wuſsten nichts davon, ſie waren bei einem Freunde, dem Herrn Erbdroſten, auf dem Lande. Wir ſetzten darauf unſere Reiſe fort über Wernigerode, wohin ich im Mai meine beiden älteſten Töchter unter der Leitung meiner Schweſter hatte hinziehen laſſen." Der Übertritt war am 1. Juni 1800 in der Hauskapelle der Fürſtin Gallitzin geſchehen, das Glaubensbekenntnis in die Hand Overbergs abgelegt worden. Janſſen a. a. O. S. 157 erzält den Vorgang mit dieſen Worten: „Overberg lud an dem Tage, an welchem er die Kinder zur erſten heiligen Kommunion fürte, ihn und die Gräfin zur Teilnahme an der Feſtfeier ein. Beide erſcheinen. Aber Stolberg war, wie er ſpäter eingeſtand, gerade an dieſem Tage abgeneigter als je, die katholiſche Religion anzunehmen. „„Gott aber erwies ſich ſtärker als menſchliche Neigung."" Overberg hatte den Kindern geſagt, ſie möchten nach Empfang der heil. Kommunion, wenn ſie für ihre Eltern gebetet, im Verein mit ihm „„*auch in einer gewiſſen guten Meinung beten*"". Stolberg fülte ſich von einer „„plötzlichen Erleuchtung"" ergriffen: kein Zweifel an der Warheit der Kirche blieb in ſeiner Seele zurück."

Wir müſſen den Religionswechſel Stolbergs aus den tatſächlichen Verhältniſſen vor allem zu begreifen ſuchen.

Es ſind offenbar drei Faktoren, welche ihn zu Stande brachten: der damalige Zuſtand der deutſchen evangeliſchen Kirche, die geiſtige Eigentümlichkeit Stolbergs und die lockende Geſtalt, in welcher ihm die katholiſche Kirche entgegentrat.

Der Rationalismus hatte von der evangeliſchen Kirche breiten Beſitz genommen. Er ließ ſich wol hier und da noch auf die lutheriſchen Bekenntnisſchriften verpflichten, kümmerte ſich aber mit großartiger Selbſtzufriedenheit um den Inhalt derſelben nicht. Das formale Prinzip des Proteſtantismus, an der Bibel feſthalten zu wollen, ward laut verkündigt, die Vernunft aber ließ nur wenige dürftige religiöſe Warheiten gelten, zu deren Auffindung, zumal in ſo abgeblaſster Geſtalt, eine Offenbarungsurkunde nicht nötig ſchien. Die aufklärenden Predigten hatten die Herrſchaft im Gottesdienſte; die liturgiſchen Elemente wurden aufs äußerſte beſchränkt, der Gemeindegeſang, in welchem ſonſt die gläubige Gemeinde für die ungläubige Predigt ſich hätte entſchädigen können, ward durch die verbeſſerten Geſangbücher zu einem Sklaven des Predigers, ſelbſt wider zu einer aufklärenden Predigt gemacht; aus der Auffaſſung des Sakraments war alle Myſtik gewichen. Wie die öffentlichen Gottesdienſte lahm und matt waren, ſo ließ ſich keine gliedliche Gemeinſchaft unter denen ſpüren, welche noch an ihnen teil nahmen; die ganze evangeliſche Kirche, in ihrer Verfaſſung in den abſoluten oder bureaukratiſchen Statsmechanismus verflochten, ſtellte ſich nicht als eine in der Welt zu ihrer Überwindung erſcheinende Macht höherer Ordnung dar. Es ſchien in der evangeliſchen Kirche die Befriedigung eines ſo tiefen und vielſeitigen religiöſen Bedürfniſſes, wie es Stolberg hatte, nicht mehr gefunden werden zu können. „Hätte ich auch nicht den beinahe vollendeten Einſturz der proteſtirenden Kirche erlebt", ſo ſchrieb er an Lavater (26. Oktober 1800), „*ſo wäre mir doch in ihren Hallen one Altar, one praesens numen, länger nicht wol geworden.*" Er klagte, daſs ſie die tiefer religiös geſtimmte Seele vernachläſſige. „Sie, welche der Einſiedler in der Wüſte ſpottet — iſolirt, verödet die 7000 einzelnen Zerſtreuten der modernen großen Samaria, die des heiligen Tempeldienſtes beraubt u. ſ. w., Gott im Geiſt und in der Warheit anbeten. Von dieſen Samariten lehrt mir meine Kirche glauben, *daſs ſie Mitglieder dieſer von ihr verkannten Kirche ſind, one es zu wiſſen.*" Er klagt über die Zeloten in der proteſtantiſchen Kirche, „Zeloten nämlich nicht für die großen Warheiten, welche beide Kirchen gemein haben, ſondern Zeloten für das Proteſtiren, für das Negative, für eine Null, welcher ſie keine Zal, die ihr Gehalt geben könnte, vorzuſetzen wiſſen." Und in der (in Schotts „Voß und Stolberg" abgedruckten) Lettre du Comte de St. au Comte Sch. . . . ., Muenster le 12. Oct. 1800 ſchreibt er: „Proteſtant von Geburt, ſah ich mit Schmerz den

Proteſtantismus, one anzuſtoßen, einſtürzen, infolge ſeines Hanges, durch einen ihm eigentümlichen Keim des Verderbens. Selbſt ſein Name Proteſtantismus verkündigt einen unruhigen ſtürmiſchen Geiſt, mehr zum Zerſtören als zum Bauen geneigt, und der ſeine Waffen gegen ſich ſelbſt kehrt, indem er die bisher noch von ihm geachteten heiligen Warheiten von ſich wirft und gegen Zweifel eintauſcht, und bald ſieht er ſeinem Ende im Atheismus entgegen, deſſen geſchickter Diener Kant geworden iſt." Man kann zugeben, daſs der Zuſtand der evangeliſchen Kirche für einen nach tieferer religiöſen Befriedigung Suchenden ein verſuchlicher war, one damit zu ſagen, daſs die Verſuchung nicht zu überwinden geweſen wäre. In der Brüdergemeinde hätte Stolberg Halten an den poſitivſten Artikeln des Bekenntniſſes, den Glauben an das perſönlich gegenwärtige, in der Gemeinde waltende Haupt und die Erweiſungen ſeiner Liebesmacht, innige Glaubens- und Liebesgemeinſchaft finden können; aber wenn ein Mann wie Stolberg, von Jugend auf gewönt, mit den Griechen und Römern vertrauten Umgang zu pflegen, und auch voll Intereſſes für das große Volks- und Statsleben ſich in der engen Traulichkeit der Brüdergemeinde nicht wol befinden konnte, ſo lag die Hilfe für ihn näher. Er war geborner Lutheraner und von Haus aus von einer ſo feurigen Verehrung für Luther erfüllt, daſs ihm die Reformatoren der reformirten Kirche nur wie „Reformatörchen" erſchienen (Brief an Lavater vom 9. Juli 1778, bei Gelzer a. a. O.). Hätte er ſich zur Zeit erwachender Unbefriedigung in Luthers Schriften und in die Ordnungen und Liebeserweiſungen der lutheriſchen Kirche verſenkt, ſo hätte er finden müſſen, daſs der damalige Zuſtand ſeiner Mutterkirche zwar ein ungeſunder war, daſs ſie aber in ihren Lebensquellen noch Kräfte genung hatte, wider zu geſunden. Er hätte, wie ſo manche ſeiner Standesgenoſſen fünfzig Jare ſpäter, entdeckt, daſs nicht das Proteſtiren an ſich, ſondern das Proteſtiren vom Felſengrunde Chriſtus aus der lutheriſchen Kirche eigentümlich, daſs in dem Worte Gottes ihr ein unerſchöpflicher Quell und eine ſichere Richtſchnur des Lebens gegeben, daſs dem lutheriſchen Gottesdienſte urſprünglich ein Reichtum von Kultusformen nicht fremd ſei, daſs auch die lutheriſche Kirche in ihrer Weiſe im Sakramente des Altars ein praesens numen habe, und ſchließlich daſs die Kirche, welche von Luther ihren Beinamen empfangen, auch mit Luther gegen die revolutionäre Untergrabung der Obrigkeit von Gott ankämpfe. Er hätte die rechte Freiheit in der Gebundenheit an Gottes Wort kennen gelernt. Daſs er die Kirche ſeiner Väter verließ, hatte nicht in dieſer allein ſeinen Grund, deren verborgene Herrlichkeit er in ihrer Knechtsgeſtalt nicht erkennen wollte, in deren tiefſtes Weſen er ſich nicht liebevoll verſenkte.

Es war die geiſtige Eigentümlichkeit Stolbergs, die ihn aus der Mutterkirche hinaustrieb. Ihm fehlte die ſcharfe Geiſtes- und energiſche Willenskraft, mit welcher er die Schäden derſelben, aber auch die in ihr gelegenen Heilmittel erkennend, ein hervorragender Sammelpunkt für die tieferen Gemüter unter den Proteſtanten hätte werden können. „In F. L. Stolbergs Seele iſt die Urteilskraft untergeordnet dem Gefüle, beide dem Witz und der Phantaſie", urteilte Voß (Sophronizon S. 5). Keinen weicheren, beſtimmbareren Menſchen wollte Lavater gekannt haben, als ihn, ſchon 25 Jare vor ſeinem Übertritt. „Kein eiſerner Mut, elaſtiſch reizbarer wol, aber kein eiſerner", ſo urteilte der Phyſiognomiker, „kein feſter, forſchender Tiefſinn, keine langſame Überlegung oder kluge Bedächtlichkeit. — — Immer der innige Empfinder, nie der tiefe Ausdenker. — — Immer halbtrunkener Dichter, der ſieht, was er ſehen will. — Der ganze Umriſs des Halbgeſichts (zeigt) Offenheit, Redlichkeit, Menſchlichkeit; aber zugleich leichte Verfürbarkeit und einen hohen Grad von gutherziger Unbedachtſamkeit, die niemandem als ihm ſelber ſchadete" (Goethe, Warheit und Dichtung, 4. Thl., 18. Buch). Krummacher, der Parabeldichter (a. unten a. O.), nennt Stolberg eine Rebe, die nach der Ulme ſucht, um ſich darauf zu ſtützen. Er gehörte zu den Charakteren, die nach einem menſchlichen Halt ſich ſehnen, einer Perſönlichkeit oder einer Gemeinſchaft, welche die Sorge für die Beruhigung der Seele mitübernimmt. Es war ihm nicht gegeben, in ſelbſtändiger Kraft ſich durch die Zweifel durchzuarbei-

ten. „Ich habe den Fehler, daſs es mich unglücklich macht, wenn meine liebſten Freunde über Lieblingsmaterien ſehr verſchieden von mir denken", ſagte er von ſich ſelbſt, und Jacobi ſchreibt von ihm (an den Grafen Holmer 5. Aug. 1800, bei Gelzer a. unten a. O.): „Stolberg wurde ja jedesmal blaß und rot, Stimme und Lippen bebten ihm, wenn nur irgend eine Frage entſtand, die ſeine Lieblingsmeinung anzufechten von weitem bedrohte". War er nicht der Mann, Anderen ſeine Meinung aufzudrängen oder nur in dialektiſchem Gefechte nahe zu legen, ſo konnte er es noch weniger ertragen, wenn er in dem ſchon feſt geglaubten Beſitz einer Überzeugung geſtört ward. Solchen Charakteren iſt es am wolſten, wenn ſie ſich einer Autorität einfach unterwerfen können; fünfzig Jare ſpäter hätte er ſich vielleicht der Autorität des konfeſſionellen Luthertums unterworfen; damals ſchien ihm nur in der katholiſchen Kirche geboten werden zu können, was ihm fehlte. Man begreift aus der den tiefſten Kampf ſcheuenden Ungeduld ſeines Weſens die Sehnſucht nach der unfehlbaren Kirche, aber man muſs die Blindheit bedauern, mit welcher er nur in der katholiſchen Kirche Heilige ſieht und die meiſt viel echteren Heiligen der evangeliſchen Kirche, die freilich nicht ſo heißen, verkennt. Er ſchreibt: „Das dringendſte Gefül des Bedürfniſſes einer nur durch den Geiſt Gottes geleiteten, daher in der Lehre unfehlbaren Kirche; einer Kirche, bei welcher Chriſtus ſeiner Verheißung nach bleiben würde bis an das Ende der Tage; einer Kirche, in welcher noch immer der Fels, auf der ſie gebaut ward, den Pforten der Hölle Trotz böte; einer Kirche, in welcher noch immer Machthaber des ewigen Hohenprieſters Sünden behalten und Sünden löſen könnten; einer Kirche, in welcher an Stralen göttlicher Liebe die Ambroſius, die Auguſtine, die heil. Einſiedler in der Wüſte und Ludwig IX. auf dem Throne, die Leone, die Katharinen, die Thereſen, die Franziskus, die Borromäen zu Früchten für den Garten Gottes reiften; einer Kirche, in welcher der Son Gottes — (in dem Augenblicke, da der Antichriſt mit ſo organiſirter, ſo furchtbarer Macht, mit dem Schlund der geöffneten Hölle dräuet) — — ſolche Wunder tut, und eine ganze, größtenteils verdorbene hohe Geiſtlichkeit in Frankreich, welcher die Axt ſchon an der Wurzel zu liegen ſchien, — auf einmal ſo umwandelt, daſs der faule Baum Früchte des Lebens in ſolcher Fülle und in ſolcher Reife trieb, — o Freund und Bruder, dies dringende, heiße Bedürfnisgefül, zu einer ſolchen Kirche zu gehören — riſs mich mit Banden, die ſtark ſind wie der Tod, d. h. mit Banden der Liebe, zu ihr hin. Und ich füle mich wie ſo ſelig, obgleich wie ſo unwürdig in ihrem Schoß!" (An Lavater, 28. Oktober 1800, bei Gelzer, 2. Bd., S. 35).

Wir haben hier aus Stolbergs eigenem Munde gehört, wie lockend ihm die katholiſche Kirche um der neuen in ihr geſchehenen Wunder willen entgegentrat. Auch in dem Briefe „du Comte de St. au Comte de Sch . .", den wir oben ſchon anfürten, kommt er darauf zu ſprechen: „Mit dieſen Gedanken beſchäftigt, rürte mich zu gleicher Zeit die Warnehmung, daſs die Katholiken beſſer als die Proteſtanten in ihrem Leben der moraliſchen Theorie der Tugenden entſprechen, die das Evangelium vorſchreibt. Ich bewunderte in ihnen den Geiſt, der ſeit achtzehn Jarhunderten Kraft und Mut einflöſste, ihm gemäß zu leben. Ich war erſtaunt und gerürt bei dem Schauſpiel, das wir in unſeren Tagen geſehen haben. Wir haben geſehen, wie die Kirche, die den Ungläubigen als abgelebt galt, gläubige Bekenner, edle Märtyrer erzeugte; dies entnervte und profane Frankreich hat ſolche Wunder hervorgebracht". Wir können übrigens nicht glauben, daſs es ihm damit völlig Ernſt, daſs die Betrachtung der ethiſchen Wirkungen des Katholizismus und der Blick auf die alten und neuen Märtyrer und Bekenner der katholiſchen Kirche für ſich allein mächtig genug geweſen ſei, ihn zum Übertritt zu bewegen. Es hätte keiner ſehr tiefen Prüfung bedurft, zumal für einen Mann, der in Italien ſich längere Zeit aufgehalten, um zu erkennen, daſs der Katholizismus keineswegs Urſache habe, ſich gegen den Proteſtantismus ſeiner vollkommeneren Sittlichkeit zu rühmen, und was die Märtyrer betrifft, ſo nimmt die der älteſten Zeit die evangeliſche Kirche mit der katholiſchen Kirche zugleich in Anſpruch, hat aber gerade von der katholiſchen Veranlaſſung genug erhalten, ſich im Märtyrertum zu bewären. Die lockende Geſtalt, in welcher die

katholiſche Kirche dem ſuchenden Stolberg entgegentrat, ſehen wir vielmehr in dem milden, innig frommen, in echten Werken ſich auswirkenden Katholizismus, der in dem Münſterer Kreis daheim war und vor Allem in der Perſönlichkeit der Fürſtin Gallitzin. Der Katholizismus in dem damaligen Münſter ſchöpfte aus der Schrift, aus der chriſtlichen Myſtik, er ſtellte die Perſon Jeſu Chriſti in den Mittelpunkt des religiöſen Lebens, er wirkte ein herzliches Verhältnis zu Gott und den Brüdern, er trat zugleich aus dieſer Innerlichkeit in ſchönen Geſtaltungen der Volksbildung und des Statslebens hervor. Der Katholizismus erſchien Stolberg in dem günſtigen Lichte, das ihm in einer beſtimmten Zeit und an einem einzelnen Orte eigen war, die evangeliſche Kirche in dem ungünſtigen Lichte einer zeitweiligen Ermattung und Entartung. One echt geſchichtliche Prüfung, welche in die Jarhunderte hinabgeſtiegen wäre, gab er ſich dem gegenwärtigen Eindruck hin. Alle die Greuel, welche an der Konſequenz des römiſchen Prinzips haften, vergaß er in mildeſter Beurteilung, wärend er die eigene Mutterkirche, one ſie recht zu kennen, aufs ſtrengſte richtete. Die gewaltigen Rüſtzeuge, welche Gott in der evangeliſchen Kirche einſt hatte erſtehen laſſen, und deren er jeden Tag neue erwecken konnte, vergaß er über den geiſtesarmen Predigern ſeiner Zeit, und ebenſo ſchreckte ihn nicht die Verzerrung, die Entartung, die Entgeiſtigung des religiöſen Lebens, die in der römiſchen Kirche recht ihre Heimat hat, — er ſah in ihr nichts als Geſtalten wie Fürſtenberg, Overberg und vor Allen wie die Fürſtin Gallitzin. Dem Manne vornehmer Geburt, dem mit dem Geiſte der Alten Genärten, dem Hochgeſtellten im Leben, der aber geneigt iſt, Stellung und Amt für die Ruhe der Seele hinzugeben, wenn er ſie findet, tritt die hohe, edle Frau entgegen, die aus dem vornehmen Weltleben ins Stilleben herabgeſtiegen iſt, um ihrer Seele Genüge zu verſchaffen, die, wie er, vom Geiſte der Alten genärt, erkannt hat, daſs alles Schaden iſt gegen der überſchwänglichen Erkenntnis Jeſu Chriſti, ſie hat gefunden, was er ſucht, ſie bietet es ihm an nicht mit der Kunſt überredender Dialektik, ſondern durch den Einfluſs ihres ganzen geiſtvollen, liebevollen, in den mannigfaltigſten Erfarungen geläuterten Lebens. Sie kann es ihm aber nur in katholiſcher Form bieten! Er gibt ſich willig ihrem Einfluſs, — daſs er in der Hauskapelle der Fürſtin das Glaubensbekenntnis abgelegt, iſt bezeichnend dafür, daſs ihrer bedeutenden Perſönlichkeit der Übertritt vorzugsweiſe zuzuſchreiben ſei.

Wir ſehen alſo den Grund des Übertritts nicht etwa darin, daſs Stolberg im Katholizismus ſeine äſthetiſchen Bedürfniſſe leichter befriedigen oder für ſeine politiſchen Beſtrebungen einen ſicherern Halt finden zu können hoffte, auch nicht in dem Wunſche, möglichſt leicht das Gewiſſen zu beſchwichtigen oder gar in der Ausſicht auf Vorteile äußerlicher Art, ſondern in einem warhaften Herzensbedürfnis, in dem aufrichtigen, aber durch einen ungeſunden Autoritätszug irregeleiteten Suchen nach dem Heil und der Heilsgemeinſchaft.

Der Übertritt ward ihm dadurch erleichtert, daſs die Vertreter der katholiſchen Kirche, mit denen er verkehrte, das Evangeliſche mehr betonten, als das Römiſche, daſs ſie in einer Weiſe, wie man ſichs nach der Erklärung der unbefleckten Empfängnis der Maria und der Unfehlbarkeit des Papſtes nicht mehr denken kann, von der Maria und dem Papſte wenig, von Chriſtus und der Bibel viel ſagten. Und Stolberg, dem Chriſtus und die Bibel die Hauptſache blieb, fand ſich in die Irrtümer der Kirche in dem Mangel an Folgerichtigkeit, der gefühligen und autoritätsdurſtigen Naturen, wie die ſeine war, eigen zu ſein pflegt.

Je nachdem nun ſeine litterariſchen Zeitgenoſſen für dies Herzensbedürfnis einen erſchloſſenen Sinn hatten oder nicht, fiel ihr Urteil über den Übertritt ruhig und milde oder heftig und herbe aus. Zu Anfang Auguſts fanden ſich Stolberg und ſeine Familie wider mit Voß und Jacobi an einem Orte, in Eutin, zuſammen. Am 8. Auguſt dichtete Voß ſeine äußerſt charakteriſtiſche, den vollendeten Papismus mit dem münſteriſchen Katholizismus, das kirchliche Pfaffentum mit dem im Katholizismus vorhandenen Chriſtentum verwechſelnde Ode „Warnung“, durch welche er zwar Stolberg nicht wider zurückzubringen, aber doch für Vor-

ſtellungen in Betreff der evangeliſchen Erziehung der „Agneskinder“ zugänglich zu machen hoffte.

Mit Voß wonte F. H. Jacobi in Eutin. Die beiden wurden durch Stolbergs Übertritt am unmittelbarſten getroffen. Beide waren anfangs gleich aufgebracht, wollten Stolberg nicht ſehen, gingen ihm aus dem Wege, verleugneten ſich vor ihm, ſprachen ſich mit den ſchärfſten und härteſten Ausdrücken gegen ihn aus. Aber wärend Voß dieſe bittere und leidenſchaftliche Stimmung gegen Stolberg bewarte, daſs er noch nach neunzehn Jaren ſein verletzendes Buch ſchreiben konnte, milderte ſich das Urteil des zarter fülenden Jacobi bald. „Erſchrocken über meinen Freund, erſchrocken über meinen Verluſt, rief ich das Weh, das ich fülte, laut aus, riſs die Wunden meines Herzens weit auf, miſchte zu meinen Tränen Blut und ſchrieb“. So begründete er 1802 die Heftigkeit, mit welcher er alsbald nach der empfangenen Nachricht an die Gemalin Stolbergs geſchrieben hatte (2. Aug. 1800): „Ich kann es unmöglich für eine redliche Überzeugung halten, wenn ein Evangeliſcher Papiſt wird. Von dem ganzen Papismus ſteht kein Wort in der Bibel, und dieſes einzuſehen, bedarf es nur Augen und eines gemeinen menſchlichen unverrückten Verſtandes. Wer alſo papiſtiſch oder römiſch-katholiſch wird, der geht aus der Bibel heraus zu etwas Anderem, und dies Andere iſt bei meinem unglücklichen Stolberg der Tyrannenſcepter, der jeden Kopf, der nicht wie der unſere denkt, zerſchmettern ſoll . . . Nein, es iſt kein unſchuldiger Wanſinn, der Euch befallen hat; ein Gemiſche von Leidenſchaften, die Ihr wolgefällig in euren Herzen hegtet und pflegtet, hat allein auch die Veränderung möglich gemacht, in der Ihr euch in dieſem Augenblicke ſo wol befindet. Ich aber höre das Hongelächter der Hölle über Eure fromme Tat . . . . Stolbergs Gegenwart würde mich töten. — — In anderen Armen will ich über ihn weinen, den ſo tief Gefallenen! — Gott, ein ſolcher Mann! — Stolberg mit einem Roſenkranz und einer Kerze in der Hand, ſich mit Weihwaſſer beſprengend, irgend einem Pfaffen die Schleppe tragend, ein „„Gegrüßet ſeiſt du, heil. Maria, Mutter Gottes, bitt' für uns!““ mitplappernd: wer weiß, wol gar einmal in einer Prozeſſion barfuß, das Kreuz ſchleppend, als Büßer — alle dieſe Mummereien, Andächteleien und Alfanzereien, Heiligen-, Hexen- und Teufelskram zu dieſem Mann und um denſelben! Es zerreißt mir das Herz. Das Bild will mir nicht weg. Dies nicht und noch ein anderes nicht. Ich ſah ein Gemälde: Salomo, von Weibern geſchleppt und niedergezogen auf die Knie vor einem Bild, ſchwang andächtig das Rauchfaſs. -- Wir ſehen uns nicht wider“. Und an Stolberg ſelbſt ſchrieb Jacobi (am 10. Aug.): „Ich bin nicht lieblos, Stolberg! Hinge mein Herz weniger an Dir, ſo hätteſt Du mein Herz nicht ſo verwunden, nicht ſo zerreißen können, wie Du es verwundet und zerriſſen haſt . . . . Du kannſt ja hoffen, daſs ich mit der Zeit mich beſinnen werde; Du muſst es ja hoffen nach Deiner Denkungsart. — — Ich bin one Hoffnung; keine Begeiſterung unterſtützt mich; ich verliere rein und unerſetzlich. — Um der alten Liebe willen vergönne mir die ſtille Flucht; ſuche mich nicht, antworte mir nicht.“ — Der leidenſchaftliche Schmerz, mit welchem die an demſelben Orte wonenden Freunde den Übertritt auffaſsten, iſt höchſt bezeichnend für die bedeutende Stellung, welche Stolberg in der deutſchen Geiſterwelt einnahm, für das lebendige, wenn auch ebenfalls irregeleitete Intereſſe an der Warheit, das jenen Männern innewonte und zugleich für die Lebendigkeit des perſönlichen Intereſſes, das die litterariſchen Freundſchaften jener Zeit hervorriefen. — Der alte gute Gleim, in ſeiner religiöſen Anſchauung weſentlich mit Voß übereinſtimmend, ward durch Stolbergs Übertritt, ein 79järiger Greis, noch einmal in die höchſte Aufregung verſetzt. Er fand die Voß'ſche „Warnung“ vortrefflich. „Wär ich nicht ein alter kraftloſer Mann, ſo würd' ich ein Luther! Wir wollen doch ſehen, ob Einer unſerer Theologen einer wird. Unſere Schuldigkeit iſt, den Schaden zu verhüten oder doch zu mindern, der von dieſem Beiſpiel zu befürchten iſt . . . . Schrieb ich eine Geſchichte dieſes Abfalls, ſie ginge zurück auf Lavater. Stolbergs Schwärmerei war ſchon längſt eine katholiſch-lavateriſche“. Auch Gleim iſt beſorgt für die Agnes-Kinder. „Sind die Kinder von unſerer Agnes katholiſch? Ach, wie mag im Himmel ſie trauern, wie

herabsehen auf den gefallenen Sünder?“ Ruhiger und milder klingt dagegen Herders Wort: „Ich halte es nicht nur für intolerant und unanständig, sondern auch äußerst unedel, über seine (Stolbergs) Gemütskrankheit zu spotten. Finde er die Ruhe, die er sucht und die ihn bisher mit sich und der Welt in Kampf gesetzt hat, im Schoße der Mutterkirche wider! Wir wollen ihm so lange das Requiem! herzlich und stille singen, bis er angreift. — Gab es und gibt es nicht in der katholischen Kirche die edelsten, frömmsten Gemüter? Sind Katholiken nicht Christen? O wie ich den niedrigen Eifergeist im Protestantismus hasse und verachte! über allen Ausdruck“. Claudius blieb dem Übergetretenen befreundet, sowie die Freunde in Emkendorf. Und Lavaters Zuschrift, die vor dem Übertritt, als ob derselbe schon erfolgt sei, sich an Stolberg wandte (5. April 1800), klingt fast wie eine Entschuldigung des Schrittes. Obwol er sich aus Liebe zur Gewissens- und Denkfreiheit entschieden gegen die alleinseligmachende Kirche ausspricht, so teilt er doch mit Stolberg die Kurzsichtigkeit in Betreff der ethischen Wirkungen des Katholizismus einer- und des Protestantismus andererseits. „Mich freuts“, schreibt er, „wenn Du bei diesem wichtigen Schritt an Ruhe Deiner Seele, an Lust und Kraft zum evangelischen Leben, an Leichtigkeit, das höchste Gut zu genießen, an Ähnlichkeit des Sinnes Christi gewonnen hast oder gewinnen wirst. Ich bin so kleinsinnig nicht, irgend ein Mittel zu verachten oder zu verlachen, wodurch ein Individuum, das andere Bedürfnisse hat als ich, besser, reiner, vollkommener, gottgefälliger zu werden glaubt. Gehe Jeder den Weg, den ihn sein Gott und ein redliches Herz füren. — Ich sage mehr noch: werde die Ehre der katholischen Kirche. Übe Tugenden aus, welche den Unkatholischen unmöglich sein werden! Tue Taten, welche beweisen, dass Deine Änderung einen großen Zweck hatte und dass Du den Zweck nicht verfehlst. Werd ein Heiliger wie Borromäus! — Ihr habt Heilige, ich leugne es nicht. Wir haben keine, wenigstens keine wie ihr habt. — Die Heiligen, die Eure Kirche bildete, sind das Gleichgewicht gegen zallose Ceremoniensklaven, die sie hervorbringt und, wenn ich es sagen darf, geflissentlich zu unterhalten scheint . . . Ich werde nie katholisch, d. h. Aufopferer meiner Denk- und Gewissensfreiheit, d. i. entsagend allen unveräußerlichen Menschenrechten, werden . . . Eine intolerante Kirche kann mir nie nachahmungswürdige Schülerin dessen sein, der über die boshaftesten Verwerfer des Besten die liebenswürdigsten Tränen vergoß . . . . Der Glaube, dass nur eine einzige, ausschließend beseligende schlechterdings unfehlbare Kirche sei, der Glaube, dass Alle, die zur Erkenntnis derselben gelangen könnten und zu ihr nicht übertreten, ewig verloren gehen — dieser mir abscheuliche, Dir nun heilige Glaube macht unter dem Schein der Rettung suchenden Liebe hart, intolerant und lieblos. Davor Dich zu warnen, ist Freundes-, ist Christenpflicht . . . . Bleibe Katholik! . . . Alle Tugenden der Gallitzin, der Drosten, der Katerkamps, der Sailer, Fenelons müssen sich in Dir vereinigen! Wollte Gott, dass ich aller dieser Edlen Tugenden mir zu eigen machen könnte! Wenn der einzige mögliche Weg dazu wäre, das Joch der katholischen Glaubensform zu übernehmen, ich würde auch wol katholisch werden. Ich glaube aber: der Geist geistet wo er will, und das Wort Gottes ist nicht gebunden . . . Lass uns unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen! Wer Gutes tut, der ist aus Gott, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. — Adieu, Ewiglieber! Grüße die Engel in Menschengestalt, die Dich umgeben! Noch leide ich sehr und täglich mehr an den Folgen meiner Verwundung.“

Man muss sagen, dass Stolberg auch den heftigsten Angriffen gegenüber sich würdevoll benommen habe. Doch erkannte er, dass für ihn Eutin der passende Wonort nicht mehr sei. Er legte seine Ämter nieder und zog am 28. Sept. 1800 von Eutin ab, um sich in Münster anzusiedeln. Hier pflegte er in den folgenden Jaren den Winter zuzubringen, während er im Sommer in das nahe gelegene ländliche Lütjenbeck zog. Auch jetzt ließ er die Dichter nicht; 1802 trat er mit einer längst begonnenen Übersetzung von vier Tragödien des Aeschylus an die Öffentlichkeit, 1806 mit einer Übersetzung des Ossian. Doch war hinfort seine

christliche Schriftstellerei überwiegend. Im Jare 1803 erschienen von ihm „zwo Schriften des heiligen Augustin von der wahren Religion und von den Sitten der katholischen Kirche". In demselben Jare verfaſste er die Grabschrift für den heimgegangenen Klopstock, die auf dem Kirchhofe von Ottensen noch heute als ein rürendes Zeugnis für Klopstock und Stolberg zugleich zu lesen ist. Zu dem Werke, welches fast seine ganze übrige Lebenszeit ausfüllte, gab ihm Clemens August Droste, der nachmalige Erzbischof von Köln, die Anregung, zur „Geschichte der Religion Jesu Christi", von welchem zwischen 1806 und 1818 vierzehn Bände bei dem evangel. Buchhändler Perthes erschienen sind, nicht one daſs Voß auch diesen deswegen angefochten hätte. Die Jare der deutschen Schmach erlebte er mit den Gefülen eines echt deutschen Mannes, als der er sich immer bewärt hatte. Und da er sich nicht scheute, gelegentlich seinen Gefülen feurige Worte zu leihen, so ward er unter Oberaufsicht gestellt, was ihn veranlaſste, im Jare 1812 Münster zu verlassen und den gräfl. Schmisingschen Rittersitz Tatenhausen bei Bielefeld zu beziehen. Als nun Preußen im folgenden Jare sich erhob, entsandte Stolberg, dessen Son Christian Ernst bereits unter Erzherzog Karl sich Lorbeeren erfochten, noch andere drei Söne in den Kampf gegen Napoleon. Er selbst hat der deuschen Sache in jenen Tagen mit mancher trefflichen vaterländischen Ode gedient. Im Jare 1815, nachdem ihm schon ein 13järiger Knabe gestorben war, raffte die Schlacht bei Ligny ihm den Son Christian hinweg, dem E. M. Arndt in dem Lied von drei jungen Helden ein Denkmal gesetzt. Die beiden anderen Söne kämpften bei Belle-Alliance noch ruhmvoll mit. Im Jare 1816 pachtete er die hannoversche Domäne Sondermühlen im Osnabrückischen. Hier bereitete er sich zum Abschied von diesem Leben. Die Arbeitslast, die er sich mit der Geschichte der Religion Jesu aufgeladen, schien ihm in seinem vorgeschrittenen Alter zu schwer. Wie ein Landmann, der seinem Sone das Gut übergeben hat und sich mit Pflege des Gartens begnügt, wollte er sich sofort auf das Paradies der heiligen Schriften beschränken. Er brachte noch zwei Bände „Betrachtungen und Beherzigungen der heil. Schrift" zu Stande, den letzteren aber nicht druckfertig. Dazwischen hatte er noch das Leben des Vincenz von Paula geschrieben. Als die reife Frucht seines Lebens hinterließ er sterbend das ungedruckte „Büchlein von der Liebe".

Durch seine religiösen Schriften hat Stolberg segensreich gewirkt nicht nur unter Katholiken, sondern auch unter Protestanten, zumal unter seinen Standesgenossen. Das Römisch-Katholische tritt in denselben weniger hervor, als bei anderen Proselyten, und dann zwar in der Weise fast urteilsloser Hingebung an die Autorität der Kirche, aber one heftige Polemik gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen. Er gibt sich zwar deutlich als Katholik zu erkennen: er ist, wie er in der Vorrede zum 5. Teile der Religionsgeschichte sagt, herzlich bereit, jede Belehrung dankbar anzunehmen und jede Äußerung zu widerrufen, welche mit der Lehre seiner heil. Kirche nicht übereinstimmend befunden wird; er folgt der Tradition der Kirche in Bezug auf den Primat des Petrus und über die bevorzugte Stellung Roms; er eignet sich die Abhandlung eines Theologen der Sorbonne über die göttliche Eingebung der deuterokanonischen Bücher und den desfallsigen Beschluſs des Tridentiner Konzils an; er verfärt in der Betrachtung der Kirchengeschichte und der Bibel one Kritik, wie es ihm z. B. höchst warscheinlich dünkt, daſs Moses das Buch Hiob verfaſst habe. In allen diesen und anderen Stücken ist er nicht mehr protestantisch, aber was seine Schriften heilsam hat wirken lassen, das ist das volle Herz, mit welchem er seine sonst an vielen Gebrechen in Inhalt und Form leidende Religionsgeschichte geschrieben hat, die Freude an dem Leben aus Christo, wie es in der Kirche sich je und je offenbart hat, und die Sehnsucht, ein solches Leben in seinen Lesern geweckt zu sehen, das ist die vorwaltende Neigung zur biblischen Warheit, die ihn zu den heil. Schriften immer wider zurückfürte. Fast die Hälfte seines ausfürlichen Werkes über die Religionsgeschichte, das er nur bis 430 fortsetzen konnte, ist mit Darlegung der biblischen Geschichte ausgefüllt. Seine „Beherzigungen und Betrachtungen" sind nichts als Versuche, seinen Lesern die Bibel und ihre Lehren recht nahe zu

bringen. Sein Büchlein „von der Liebe“ aber ist eine zusammenhängende Darstellung der biblischen Lehre von der Liebe, wie sie nur Einer geben konnte, der seinen Geist nicht nur an Augustin und der christlichen Mystik genärt, sondern vor Allem mit innigstem Herzensanteil sich in das Bibelwort versenkt hat. Es fehlt zwar auch in diesem nicht an römisch-katholischen Anklängen, wenn vom Abendmal, von der apostolischen Succession, den Konzilien, der Fürbitte für die der Läuterung bedürftigen abgeschiedenen Seelen die Rede ist, aber bei alledem wurzelt sein Verfasser realer in der Schrift, als viele Protestanten, die formal sie als Richtschnur der Lehre betrachten. Und das ist überhaupt das Charakteristische an Stolbergs Katholizismus, dass er in der Hauptsache kein römischer, sondern ein biblischer ist. Das Beste, was er in der katholischen Kirche hat, hat er in der evangelischen schon gehabt oder hätte es haben können. Er hat eine wahre Herzensfreude an dem Worte Gottes. Ihm kann es darum gar nicht in den Sinn kommen, dass ein katholischer Christ nicht in der Bibel lesen solle, dass die Bibel ihm gefärlich werden könne. „Die heil. Schrift zeigt uns den Weg der Rückkehr zum Vater durch den Son und tut uns kund das Geheimnis der Drei, die Eins sind . . . Kein menschliches Buch ist weder an kräftiger Kürze, noch an herrlicher Fülle, noch an göttlicher Hoheit, noch an kindlicher Einfalt der heil. Schrift zu vergleichen.“ So sagt er in seinen „Betrachtungen und Beherzigungen der heil. Schrift“ (I, S. 162), fürt dann aus der Zal der Kirchenväter eine Wolke von Zeugen für die Nützlichkeit des Bibellesens auf und freut sich über die neue Dolmetschung, die Papst Pius VII. veranstalte, in der Hoffnung, „dass keine katholische Hütte hinfüro gefunden werde unter uns, in welcher nicht leuchte das heilige Licht des göttlichen Wortes, das der heilige Sänger „„seines Fußes Leuchte und ein Licht auf seinem Wege““ nennt.“ Wärend ein anderer Katholik von den evangelischen Bibelgesellschaften „immer neue Brandstiftungen“ befürchtete, schrieb Stolberg an Perthes: „Es tut mir wehe, dass bei vielen Katholiken Misstrauen gegen die Bibelgesellschaften stattfindet. Allerdings müssen die Mitglieder derselben in katholischen Ländern mit Bescheidenheit verfaren, aber durch allgemeine Verbreitung der Schrift geschieht meiner festen Überzeugung nach unendlich viel Gutes u. s. w.“ (s. Perthes' Leben, II. Bd., 4. Aufl., S. 272). Stolberg war in der katholischen Kirche evangelisch, und man kann sagen: lutherisch geblieben, insofern als er die Schrift über Alles stellte und als den Kern und Stern des Wortes das Fleisch gewordene Wort, Christum, ansah.

Das Wort und durch das Wort Christus war seine Speise auch in seinen letzten Tagen und Stunden. Sein Sterbelager hatte etwas Patriarchalisches. Immer hatte er seine zalreichen Kinder, von welchen ihn zwölf überlebten, auf das Eine, was not ist, hingewiesen und bei den Büchern, die er schrieb, ihr Heil besonders im Auge gehabt. Als sein Ende herannahte, war er von einem dichten Kranz von Kindern und Enkeln umgeben. Sie haben aus seinen letzten Tagen Aufzeichnungen gemacht. Weil sie nur als Manuskript für Freunde gedruckt sind, so ziemt es sich nicht, Einzelnes für weitere Kreise zu veröffentlichen, aber es kann nicht verschwiegen werden, dass sein Ende warhaft erbaulich war. Katholische Irrlehre ist zwar dabei nicht ganz verschwunden, der Sterbende hat nach der Weise seiner Kirche die „Mutter Gottes“ angerufen und großes Gewicht auf die Fürbitte für die Gestorbenen gelegt. Doch verschwinden diese Trübungen vor dem hellen Glanze, den der Aufgang aus der Höhe in Stolbergs letzte Stunden hat leuchten lassen. Es war hauptsächlich Kellermann, der langjärige Hausgenosse, damals Gast, welcher die trostreichsten Sprüche der Schrift dem Sterbenden vorhielt, und dieser saugte sie mit innigem Glauben in seine Seele ein. Als Kellermann die gewünschten Kirchengebete für die Sterbenden nicht zur Hand hatte, kniete eine Tochter nieder und betete P. Gerhards „Wenn ich einmal soll scheiden“, in welches der Sterbende mit ganzer Seele einstimmte. „Gelobt sei Jesus Christus“, das war das letzte Wort, nach welchem er hinüberschlief am 5. Dezember 1819. Man muss ihm nach dem Eindrucke, den sein ganzes Leben macht, das Zeugnis geben, dass er Christus gesucht und dass sich dieser von ihm auch

in der Kirche finden ließ, welche kein lauteres Bekenntnis zu ihm hat. Vielleicht wäre er nicht übergetreten, wenn die Zeit seines Suchens in die Zeit des neuen Lebens gefallen wäre, welches nach den Befreiungskriegen sich der evangelischen Kirche mitteilte. Schwerlich aber hätte er den Schritt getan, wenn seinem ungeduldigen Blick eine Vorausschau der fünfzig Jare später über die evangelische Kirche und insbesondere auch die lutherische kommenden Geistesausgießung wäre vergönnt gewesen. Sein Übertritt bleibt eine Warnung für Alle, die nach einer falschen Autorität sich sehnen, one doch zuvor mit ruhigem Eingehen in die tiefsten Prinzipien und ihre geschichtliche Entfaltung das Für und Wider zu prüfen, eine Warnung, welche schon Luther auf der Veste Koburg aussprach: „Ich hab neulich zwei Wunder gesehen: das erste, da ich zum Fenster hinaus sahe, die Sterne am Himmel, und das ganze schöne Gewölb Gottes, und sahe doch nirgends keine Pfeiler, darauf der Meister solch Gewölb gesetzt hatte; noch fiel der Himmel nicht ein und stehet auch solch Gewölb noch fest. Weil sie denn das nicht vermögen, zappeln und zittern sie, als werde der Himmel gewisslich einfallen, aus keiner andern Ursachen, denn dass sie die Pfeiler nicht greifen noch sehen. Wenn sie dieselbigen greifen könnten, so stünde der Himmel feste" (Erlanger Ausgabe, Bd. 54, S. 184).

Litteratur: F. L. Graf zu Stolberg, von Dr. Alfred Nicolovius, Professor an der königl. Universität zu Bonn, Mainz 1846. — Eutiner Skizzen. Zur Cultur- und Litteraturgeschichte des 18. Jarhunderts; von Wilhelm v. Bippen. Weimar 1859. — Wahrheit und Dichtung von Goethe, 18. Bdch. — Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin; von Katerkamp, 2. Ausg., Münster 1839. — Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? von J. H. Voß in Dr. Paulus Sophronizon, 3. Heft, Frankf. a. M. 1819. — F. L. Grafen zu Stolberg kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des H. Hofraths Voß wider ihn, Hamburg 1820. — Briefwechsel zwischen Asmus und seinem Vetter bei Gelegenheit des Buches Sophronizon u. s. w. (von F. A. Krummacher), Essen 1820. — Bestätigung der Stolberg'schen Umtriebe von J. H. Voß, Stuttgart 1850. — Voß und Stolberg, oder: der Kampf des Zeitalters zwischen Licht und Verdunkelung, von Dr. Schott, Stuttg. 1820. — Stolbergs Übertritt zum Katholizismus, nach der Auffassung seiner Zeitgenossen, in Gelzers deutscher Nationallitteratur, 2. Thl., S. 459 ff. — Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedr. Leop. Grafen zu Stolberg, Hamb. 1825, Zwanzig Bände. — Geschichte der Religion Jesu Christi von F. L. Grafen zu Stolberg, 1806—1818, 14 Bände. — Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schrift von F. L. Grafen zu Stolberg, 1849 und 1821, 2 Bde. — Friedrich Leop. Graf zu Stolberg, sein Entwickelungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche von Joh. Janssen, III. Aufl., Freiburg i. Breisgau 1882. — Die beste Darstellung des Stolbergschen Übertritts gibt Wilhelm Herbst in Joh. Heinr. Voß, II. Band, Leipzig 1874. **Wilhelm Baur.**

Stolgebüren (jura stolae) sind fixirte Beträge, C. I. qu. 1, welche dem Geistlichen aus Anlass der Verrichtung gewisser Amtshandlungen von demjenigen entrichtet werden müssen, auf dessen Verlangen dieselben vorgenommen worden sind. Der Ausdruck erklärt sich daher, dass der Geistliche in der katholischen Kirche die betreffenden Handlungen, bekleidet mit der stola (s. Bd. VIII, S. 48), zu vollziehen verpflichtet war und es noch jetzt ist. Da die Stolgebüren nur gezalt werden, wenn die betreffenden, bloß gelegentlich vorkommenden Amtshandlungen (daher Kasualien genannt) zu leisten sind, so bezeichnete man sie auch als Accidenzien (accidentiae), worunter allerdings auch andere unregelmäßige Einnahmen begriffen sind.

In den älteren Zeiten der christlichen Kirche, als der Unterhalt der Geistlichen von den Bischöfen bestritten wurde, kamen wol freiwillige Gaben (oblationes) der Gläubigen an die ersteren, als Zeichen der Dankbarkeit und als Beitrag zum Lebensunterhalt derselben vor, dagegen wurde, im Anschluss an Matth. 10, 8 ausdrücklich verboten, dass für die Verrichtung einer heiligen Handlung

auch freiwillig etwas gezahlt würde, c. 48 conc. Eliberit. v. 306: „Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrahere videatur“ (c. 104. C. I. qu. 1). Dieſen ſtrengen Standpunkt hat aber die Kirche ſpäter nicht feſtgehalten, denn andererſeits widerſprach es der heil. Schrift (ſ. 1 Korinth. 9, 11—14; Matth. 10, 10 und Luk. 10, 7) nicht, daſs dem Geiſtlichen, ſofern nur die Zalung nicht als ein Äquivalent für die Leiſtung der hl. Handlung erſchien, da er ſeinen Beruf darin findet, den Brüdern zu dienen, Gaben zu ſeinem Unterhalt freiwillig dargebracht wurden. So wurde denn ſeit dem 5. Jarhundert allein die Forderung von Gaben für die hl. Handlungen, insbeſondere für die Taufe und die Firmung, verboten, dagegen die Annahme freiwillig dargebotener Geſchenke geſtattet, c. 99 (Gelaſius I. a. 494), c. 100 (Quiniſexta v. 692), c. 101 (Toledo XI, v. 675), c. 102. 103 (Braga III, v. 572), C. I. qu. 1 (vgl. auch c. 1. 2. 4, C. I. qu. 2). Denſelben Standpunkt hat auch noch die kirchliche Geſetzgebung des 12. Jarhunderts eingenommen, c. 8 (Alex. III. in concilio Turon. v. 1163) X. de simonia V. 3 und c. 9 (conc. Later. III, v. 1179) eod. („pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem vel sacerdotibus instituendis aut sepeliendis mortuis seu benedicendis seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus“). Dagegen hat ſchon das 4. Lateranenſiſche Konzil unter Innocenz III. a. 1215, c. 42 X. eod. [Ad apostolicam audientiam frequenti relatione pervenit, quod quidam clerici pro exsequiis mortuorum et benedictionibus nubentium et similibus pecuniam exigunt et extorquent et si forte eorum cupiditati non fuerit satisfactum, impedimenta fictitia fraudulenter opponunt. E contra vero quidam laici laudabilem consuetudinem ergo sanctam ecclesiam, pro devotione fidelium introductam ex fermento haereticae pravitatis nituntur infringere sub praetextu canonicae pietatis. Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus et pias consuetudines praecipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta; sed per episcopum loci veritate cognita compescantur, qui malitiose nituntur laudabilem consuetudinem immutare], welches das Verbot, Abgaben für die Verrichtungen der hl. Handlungen zu erpreſſen, widerholt, indeſſen für diejenigen Fälle, in denen gewonheitsmäßig und hergebrachterweiſe dergleichen gezalt wurden, die betreffenden Gewonheiten als löbliche aufrecht erhält. Hieraus ergibt ſich, daſs ſchon damals die Gewärung gewiſſer Reichniſſe für Amtshandlungen an die Pfarrer vielfach üblich geworden ſein muſs. In der Folgezeit wurde aber auch die betreffende Vorſchrift benutzt, um die Erhebung derartiger Abgaben zu legitimiren, und es war bloß ein weiterer Schritt in der dadurch angebanten Entwicklung, daſs man dem Geiſtlichen auf Grund einer derartigen Gewonheit ein Forderungsrecht auf dieſelben zuſprach und die Entrichtung für eine Rechtspflicht erklärte, vgl. Thomassin, Vetus ac nova disciplina ecclesiae T. III, lib. I. c. 72; Gonzalez Tellez, Comm. ad c. 8, X. de simonia V. 3; J. H. Boehmer, Jus parochiale sect. VII. c. 2. §§ 5 ff.; Schefold, Die Parochialrechte, Stuttgart 1846, Bd. II, S. 305; Index zu Hartzheim, Concilia Germaniae s. v. jura stolae). Das Konzil von Trient hat daran nichts geändert (ſ. Sess. XXI. c. 1 de ref.), da es, nachdem ſich der erwänte Zuſtand fixirt hatte, nicht angänglich erſchien, den vielfach ſchlecht geſtellten Geiſtlichen dieſe Einnahmequelle zu entziehen.

So haben ſich in der katholiſchen Kirche die Stolgebüren bis heute erhalten. Mit dem Verbote der Simonie findet man ſich in derſelben dadurch ab, daſs man die Gebüren nicht als Gegenleiſtung für die kirchliche Handlung, ſondern nur als Reichniſſe betrachtet, welche allein aus Anlaſs einer ſolchen, teils wegen der Verpflichtung zum Unterhalte des Geiſtlichen beizutragen, teils in Anerkennung der pfarramtlichen Jurisdiktion gezalt werden (ſiehe z. B. Schulte, Syſtem des kathol. Kirchenrechts, Bd. II, S. 533), ſowie daſs man ferner darauf hinweiſt, daſs der Geiſtliche die herkömmlichen Opfergaben nicht wie eine Vertragsleiſtung behandeln, noch weniger ſeine Amtshandlung von der Entrichtung derſelben abhängig machen und ſie für notwendige Handlungen von Armen überhaupt nicht fordern dürfe (München, Das kanoniſche Gerichtsverfaren und

Strafrecht, Band II, Köln und Neuß 1866, S. 312 ff.; Schulte a. a. O. S. 585 ff.).

Auf die Stolgebüren hat nur der Pfarrer oder ein Geistlicher, dessen Stellung materiell die eines Pfarrers (Lokalist, Expositus) ist, einen Anspruch, ein Hilfsgeistlicher allein zufolge Überweisung seitens des letzteren oder auf Grund eines besonderen Rechtstitels (Statutes, bischöflicher Anordnung). Stolgebüren dürfen nur gefordert werden aus Anlass derjenigen Verrichtungen, bei welchen sie zufolge bestehender kirchenrechtlicher Anordnungen (gewönlich der sog. Stolordnungen) gestattet oder gewonheitsmäßig hergebracht sind. Gewönlich kommen sie vor bei Taufen, Eheaufgeboten, Trauungen, Einsegnung und Begleitung von Leichen (siehe dazu Band II, S. 215) und Aussegnung von Wöchnerinnen, sowie für die Ausstellung von Bescheinigungen über die Vornahme eines dieser Akte (vgl. z. B. das Stolgebüren-Reglement für die Diözese Breslau preußischen Anteils vom Jare 1868, Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 22, S. 358). Ausgeschlossen ist die Erhebung solcher Gebüren bei Gelegenheit der Spendung anderer Sakramente, also des Abendmales, der letzten Ölung, der Ordination, und vielfach, wenn auch nicht immer, namentlich nicht in früherer Zeit, der Beichte, doch hat man neuerdings in einzelnen Diözesen auch die Gebüren für Taufen, Vorsegnungen der Wöchnerinnen und die Beichtgelder in Wegfall gebracht, s. den Erlass des Gurker Ordinariats von 1869 im cit. Archiv Bd. 24, S. 83. Die Größe der Gebüren bestimmt sich durch die Stolordnungen oder durch Lokalgewonheit. Die frühere Sitte, die Taxen verschieden nach dem Stande des Pflichtigen zu bestimmen, ist jetzt fallen gelassen, statt dessen sind aber jetzt Abstufungen eingefürt, welche mit Rücksicht auf das Einkommen der Pflichtigen, namentlich auf die Höhe der statlich zu zalenden Steuer bemessen sind (s. das cit. Breslauer Reglement).

Die Regelung des Stolgebürenwesens, insbesondere die Feststellung oder Genehmigung von Stolordnungen und Stoltaxen gehört in der katholischen Kirche zur Zuständigkeit des Bischofs, doch werden entweder vorher die Pfarrer mit den neben ihnen zur Verwaltung des Kirchenvermögens berufenen Kirchenvorsteher gutachtlich gehört oder mit der Aufstellung der Entwürfe der Stolordnungen betraut.

Schon auf dem Konzil von Trient haben sich Stimmen für die Abschaffung der Stolgebüren erhoben, Petri Suavis Polani (Sarpi), Historia concil. Trident. lib. II, ed. V; Gorinchemi 1658, p. 218 ff., auch später gegen Ende des 18. Jarhunderts, sowie im Beginne und Verlauf des jetzigen (Kopp, Die katholische Kirche im neunzehnten Jarhundert, Mainz 1830, S. 63. 66 ff. 170 ff.) sind solche Forderungen in der katholischen Kirche hervorgetreten. Zu einer Beseitigung derselben ist es aber bisher bei den entgegenstehenden praktischen Schwierigkeiten nicht gekommen. Mit Rücksicht auf diese letzteren haben sogar die Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz auf der von ihnen im Juni 1848 abgehaltenen Versammlung erklärt, dass die Stolgebüren festgehalten werden müssten, und die zu Wien versammelten österreichischen Bischöfe in ihrem Schreiben an das Ministerium des Innern vom 13. Juni 1849 bemerkt: „die versammelten Bischöfe wären sehr geneigt, sich für eine Herabsetzung oder auch gänzliche Aufhebung der in den einzelnen Diözesen sehr verschiedenartig bestehenden und hie und da sehr missliebigen Stolgebüren zu erklären, wenn sie den dabei beteiligten Seelsorgern, Kirchen und Kirchendienern einen entsprechenden Ersatz dafür, one welchen viele derselben nicht bestehen können, zu verschaffen vermöchten, und wenn sich dieser nicht auf Summen beliefe, deren Aufbringung für die geistlichen Pfründen des ganzen Kaiserreiches kaum tunlich sein dürfte" (Acta et decreta sc. conciliorum recentior. collectio Lacensis t. V, Friburgi 1879, p. 945. 1358).

Von den Stolgebüren sind, weil sie nicht derselben rechtlichen Behandlung unterliegen, zu unterscheiden: 1) die Meßstipendien (Bd. 9, S. 639) und 2) die Gebüren, welche für die Begräbnisplätze, Kirchenstüle, für den Gebrauch von Kirchenutensilien, für Wachskerzen u. s. w., um einer kirchlichen Handlung besondere Feierlichkeit und besonderen Pomp zu geben, gezalt werden.

Was die evangeliſche Kirche betrifft, ſo haben zwar einzelne der älteſten Ordnungen derſelben die Stolgebüren entweder ganz oder zum Teil, ſo namentlich die Taxen für die Taufe, beſeitigt, vgl. Landesordnung des Herzogthums Preußen von 1526 und preußiſche Artikel von 1540, Richter, Evangeliſche Kirchenordnungen Bd. I, S. 34. 336 und 337; Lüneburger Artikel Nr. V, a. a. O. S. 70; Lübecker Kirchen-Ordn. für das Landgebiet von 1531, a. a. O. S. 150. 153. 154; Meißniſcher Viſitationsabſchied von 1540, a. a. O. S. 321. Im allgemeinen ſind aber die Stolgebüren auch in der evangeliſchen Kirche üblich geblieben, und wenn ſie auch in manchen Ländern, ſo z. B. in Kurſachſen, abgeſehen von der Kommunion, bis in das 17. Jarhundert hinein auch für die Taufe nicht gefordert werden durften, ſo ſind ſie für die letztere, ferner ſogar auch für die Beichte, weil ſie für freiwillige Gaben nicht ausgeſchloſſen waren, meiſtens herkömmlich geworden (vgl. v. Weber, Syſtem. Darſtellung des im Königreich Sachſen geltenden Kirchenrechts, 2. Aufl., Leipzig 1843, Bd. I, S. 446; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl. S. 143. 744). Doch hat man ſchon im vorigen Jarhundert in einzelnen Landeskirchen, ſo in Heſſen-Kaſſel und zum Teil in Sachſen-Weimar (vgl. Büff, Kurheſſiſches Kirchenrecht S. 865; Hoffmann, Darſtellung des im Großh. Sachſen-Weimar-Eiſenach geltenden Kirchenrechts S. 233) das Beichtgeld, freilich nicht mit durchſchlagender Wirkung, abzuſchaffen verſucht, und dieſe Beſtrebungen ſind auch in anderen Ländern im erſten Viertel dieſes Jarhunderts, z. B. in Preußen, wider aufgenommen worden (vgl. darüber den Artikel Beichte, Bd. II, S. 227). In Bezug auf die rechtliche Behandlung der Stolgebüren weicht das evangeliſche Kirchenrecht nicht von dem katholiſchen ab. Sie dürfen in der evangeliſchen Kirche ebenſowenig wie in der letzteren vorausgefordert werden, ebenſowenig iſt die Zurückhaltung der geiſtlichen Handlung bis zur Bezalung derſelben erlaubt, und endlich müſſen die notwendigen geiſtlichen Amtsverrichtungen Armen umſonſt geleiſtet werden. Bezugsberechtigt iſt in der evangeliſchen Kirche gleichfalls der Pfarrer. Der Betrag iſt in derſelben durch die Kirchenordnungen und beſondere kirchengeſetzliche Vorſchriften, freilich meiſt unter Freilaſſung örtlicher Obſervanzen, normirt. Die Feſtſetzung oder Genehmigung der Taxen ſteht den kirchenregimentlichen Behörden zu. Seit der neuerdings erfolgten Einfürung presbyterialer Ordnungen fällt aber gewönlich die Initiative zu Änderungen den Gemeindeorganen, z. B. in Altpreußen dem Gemeindekirchenrate und der Gemeindevertretung (Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873, §§ 22. 31, Nr. 1) anheim.

Wärend der Herrſchaft des neueren, ſeit dem 16. Jarhundert datirenden Statskirchentums haben die Statsregierungen nicht nur eine Kontrole über das Stolgebürenweſen beanſprucht, ſondern auch dasſelbe ihrerſeits, freilich meiſtens unter Konkurrenz der geiſtlichen Behörden, geregelt. So hat z. B. Friedrich II. für Schleſien unterm 8. Auguſt 1750 eine neue Stolätaxordnung (Korn, Ediktenſammlung Bd. V, S. 433) erlaſſen. Das preußiſche Landrecht von 1794, Th. II, Tit. 11, §. 425 beſtimmt: „das Recht, eine Taxordnung für die Stolgebüren vorzuſchreiben, ſelbige zu erhöhen oder ſonſt zu ändern, gebürt allein dem State“, und auch in Baiern gilt, wie ſchon nach der Geh. Rathsordn. v. 1779, §§ XIII, XIX, ſo auch nach dem Religionsedikt vom 26. Mai 1818, § 64, lit. b) die Regulirung der Stolgebüren noch heute als Sache des States, Silbernagel, Verfaſſung und Verwaltung ſämtlicher Religionsgenoſſenſchaften in Bayern, 1. Aufl., Regensburg 1882, S. 420.

Dieſen Standpunkt hat man aber in den Ländern, in denen man ſeit dem Jare 1848 der katholiſchen Kirche die Autonomie gewärt hat, nicht mehr überall feſtgehalten In der Tat läſst es ſich nicht leugnen, daſs in erſter Linie die Feſtſetzung und Regelung der Gebüren für kirchliche Handlungen Sache der betreffenden Kirche ſelbſt iſt und ihr daher das Recht, ihrerſeits darüber zu beſtimmen, nicht genommen werden kann. Andererſeits handelt es ſich aber dabei um Leiſtungen, welche den einzelnen Statsuntertanen auferlegt werden und zu deren Beitreibung der Stat ſeinen weltlichen Arm leiht. Deshalb kann der Kirche die betreffende Angelegenheit nicht ausſchließlich überlaſſen bleiben, vielmehr iſt der

Stat berechtigt, seinerseits dabei eine kontrolirende Mitwirkung zu beanspruchen. Dies ist das z. B. für Preußen geltende Recht, vergleiche Gesetz vom 20. Juni 1875, §§ 21, Nr. 9; §§ 47. 50, Nr. 6; Gesetz vom 7. Juni 1876, § 8, Nr. 7, sowie Verordnung vom 27. September 1875, Art. 1, Nr. 3, und Verordnung vom 29. September 1876, Art. 1, wogegen noch das österreichische Gesetz vom 7. Mai 1874, § 24 bestimmt: „Die Abänderung der bestehenden kirchlichen Stoltaxordnungen steht der Regierung nach Einvernehmung der Bischöfe zu". Während gegenüber der evangelischen Kirche zu den Zeiten des absoluten States und der ausschließlichen Leitung derselben durch den Landesherrn eine derartige Äußerung des statlichen Hoheitsrechtes praktisch nicht geboten war, erscheint jetzt eine statliche Konkurrenz da, wo die evangelische Kirche durch Errichtung besonderer kirchlicher Regimentsbehörden und durch Einfügung presbyterialer und synodaler Elemente in ihrer Verfassung eine gewisse Selbständigkeit erlangt und die Regelung des Stolgebürenwesens den Kirchenbehörden in Gemeinschaft mit den Gemeinde-Organen zukommt, gleichfalls geboten, wie eine solche auch in Preußen, s. Gesetz vom 3. Juni 1876, Art. 24, Nr. 4, und Verordnung vom 9. September 1876, Art. 3, angeordnet ist.

Der statliche Schutz, welcher als Korrelat der statlichen Kontrole über das Stolgebürenwesen gewärt wird, ist teils der gerichtliche, d. h. die Berechtigten können die ihnen zustehenden Stolgebüren vor den statlichen Gerichten einklagen, so in Preußen, A.L.R. II, 11, § 423, Kab.-Ordre vom 19. Juni 1836 (Gesetz-Sammlung S. 198), und ebenso in Baiern, wo aber etwaige Streitigkeiten zwischen den Geistlichen und Gemeindegliedern über die Stolgebürenforderungen vor die weltlichen Administrativbehörden gehören (Silbernagel a. a. O. S. 420), oder es ist, wie für die statlichen Abgaben und Gebüren, die administrative Exekution gewärt. S. österreichisches Gesetz vom 7. Mai 1874, § 23.

Prinzipiell kann eine Verpflichtung zur Zahlung von Stolgebüren nur für die Glieder der Kirche des amtirenden Geistlichen bestehen, weil diese allein infolge ihrer Zugehörigkeit zu derselben und zu der Einzelparochie in die Lage kommen können, die betreffenden Amtshandlungen zu begehren. Das ist die heutige moderne Auffassung. In der Zeit vom 16. Jarhundert bis in den Beginn des jetzigen hinein hat aber eine andere Anschauung geherrscht. Bei der damals noch nicht anerkannten Parität der verschiedenen Kirchen und der Existenz einer sog. herrschenden Kirche (ecclesia dominans) in den einzelnen deutschen Ländern waren die Anhänger der bloß geduldeten christlichen Religionsparteien gewönlich dem Pfarrzwange des Pfarrers der ecclesia dominans unterworfen (s. die Artikel „Parität" Bd. XI, S. 223, und „Pfarre" a. a. O. S. 562), und mussten daher auch, weil sie entweder wegen der pfarramtlichen Handlungen (wie Taufe, Kopulation, Begräbnis) an diesen gewiesen waren, oder weil man auch da, wo sie von einem Geistlichen ihrer Konfession die betreffenden Verrichtungen vornehmen lassen konnten, an dem Pfarrzwange der herrschenden Kirche festhielt, an den Pfarrer der letzteren die Stolgebüren entrichten. Diese Verhältnisse sind indessen jetzt in Deutschland fast überall im Laufe dieses Jarhunderts durch die Gewärung der vollen Parität an die christlichen Kirchen und durch die Einfürung der Religionsfreiheit beseitigt worden, vgl. Richter-Dove a. a. O. S. 389, N. 8.

Wie in der katholischen Kirche hat man auch in der evangelischen die Unangemessenheit und Bedenklichkeit der Stolgebüren schon lange empfunden und (so Spener) ihre Aufhebung verlangt. Bis zum letzten Viertel des laufenden Jarhunderts ist dieser Forderung indessen nur vereinzelt Rechnung getragen worden. Zuerst wurden in Nassau durch Edikt vom 8. April 1818 die Stolgebüren gegen Fixirung auf einen aus dem Pfarr-, bezw. Kirchen- und eventuell dem Centralkirchenfond zu gewärenden festen Betrag beseitigt (Otto, Handbuch des evangel. Kirchenrechts im Herzogthum Nassau, Nürnberg 1828, S. 227. 232). Im Jare 1849 folgte Oldenburg, s. Kirchenverfassungsgesch. von 1849, Art. 127, Kirchengesetz vom 27. November 1851, Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland 1852, S. 79, und revidirte Kirchenverfassung Art. 118; Dove, Sammlung

der Kirchenordnungen S. 254 (die Entschädigung ist nach diesen Bestimmungen von den Kirchenkassen, bezw. von den Gemeinden zu leisten, doch konnte auch bei einzelnen Amtshandlungen, mit Ausnahme der Beichte und der Amtshandlungen bei Beerdigungen, die Zalung einer Gebür seitens der Beteiligten an die Kirchenkasse angeordnet werden, was erst durch das Kirchengesetz vom 14. März 1877, Kirchenblatt 1877, S. 464, beseitigt worden ist). Endlich wurden in Braunschweig durch Gesetz vom 31. Mai 1871, Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 10, S. 416, unter Entnahme der Entschädigung aus der für die Eisenbanen gezalten Kaufsumme die Stolgebüren nicht nur in den lutherischen, sondern auch in den reformirten, katholischen und jüdischen Gemeinden aufgehoben.

In ein neues Stadium ist die Frage infolge der Einfürung der statlichen Civilstandsregisterfürung und der obligatorischen Civilehe durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 getreten. Wie schon das vorangegangene, gleichartige preußische Gesetz vom 9. März 1874, § 54, eine Entschädigung der Geistlichen und Kirchendiener wegen des etwaigen, ihnen durch die gesetzliche Neuerung an ihrem Einkommen entstehenden Ausfalles vorgesehen hatte, so hat das erstere gleichfalls in seinem § 74 auf eine solche hingewiesen. Dadurch gab es die Veranlassung, dass in einer Reihe deutscher Staten die Stolgebüren für Taufen, Trauungen und kirchliche Aufgebote, soweit es sich um die Leistung der geistlichen Amtsverrichtungen in der hergebrachten einfachen Form und an den herkömmlichen Orten handelt, beseitigt worden sind, und zwar entweder zugleich für alle Kirchen, wie in Mecklenburg-Schwerin (durch die Verordnung vom 13. März 1876, Allg. Kirchenbl. von 1877, S. 126 für die lutherische, durch die Verordn. vom 1. Mai 1876 für die katholische Kirche, s. Regierungs.-Bl. von 1876, S. 75) und in Sachsen-Meiningen (durch die allgemein lautende Verordnung vom 21. Dezember 1875, Sammlung v. Verordn. Bd. 20, S. 259) oder nur für die evangelische Kirche des Landes, so im Königreich Sachsen durch Kirchengesetz vom 2. Dezember 1876, Allg. Kirchen-Bl. 1877, S. 138. 162, s. auch Jahrg. 1878, S. 132. 133. 141. 196, in Sachsen-Weimar durch Kirchengesetz vom 21. Januar 1879, a. a. O. Jahrg. 1879, S. 563 (vgl. auch a. a. O. Jahrg. 1876, S. 664. 668), in Sachsen-Altenburg durch Bekanntmachung vom 25. April 1876, Ges.-Samml. S. 193, und Schwarzburg-Rudolstadt durch Verordnung vom 21. Dezember 1875, Ges.-Samml. S 282, in Mecklenburg-Strelitz durch Verordnung vom 21. Juni 1879, Allgem. Kirchen-Bl. 1879, S. 557. 555. Andere der hierhergehörigen Anordnungen beschränken sich indessen bloß auf die Aufhebung der Gebüren für Aufgebote und Trauungen, so das Kirchengesetz für Hannover vom 16. Juni 1875, preuß. Ges.-Sammlung S. 303, s. auch Allg. Kirchenblatt 1876, S. 561, und die Anordnung für Lübeck vom 1. Dezember 1875, a. a. O. 1876, S. 226, endlich nur auf die Beseitigung der Aufgebotsgebüren das Kirchengesetz für Württemberg vom 18. Juni 1878, a. a. O. Jahrg. 1878, S. 606, und die Konsistorial-Verordnung für Reuß älterer Linie vom 29. Dez. 1875, a. a. O. 1876, S. 206, jedoch sind in dem eben gedachten Lande neuerdings durch Gesetz vom 1. März 1883 § 5 (der Standesbeamte, Jahrg. 1883, S. 134) auch die Gebüren für einfache Trauungen und Taufen beseitigt worden. Die Entschädigung für die Aufhebung ist teils aus Stats- oder Landesmitteln (so in Schwarzburg-Rudolstadt, den beiden Mecklenburg und Reuß älterer Linie) zu gewären, teils aber den Kirchenkassen, eventuell den Gemeinden, so im Königreich Sachsen, auferlegt, teils ebenfalls den genannten Kassen und Gemeinden, aber unter Anerkennung einer Pflicht des States, subsidiarisch in Notfällen einzutreten, letzteres in Hannover, Sachsen-Weimar und Meiningen. In anderen evangel. Landeskirchen ist wenigstens durch die Initiative der Gemeinden und Gemeindeorgane in einer Reihe von Gemeinden eine Aufhebung der Stolgebüren in dem gedachten Umfange bereits erfolgt oder angebant, so z. B. in Preußen, vor allem in Berlin und in Schleswig-Holstein, Allg. Kirchenblatt 1875, S. 612, und es sind hier die Entschädigungen meistens aus Gemeindemitteln gewärt.

Litteratur: Francisc. Stypmann, Tractatus de salariis clericorum, Gry-

phiswald 1650; G. Peter Stelzer, De juribus stolae, Altorf 1700; Grellmann, Kurze Geſchichte der Stolgebüren oder geiſtlichen Accidenzien nebſt anderen Gebungen, Göttingen 1785; A. Tittmann, über die Fixirung der Stolgebüren, Leipzig 1831; Hagen, die pfarramtlichen Beſoldungen, Neuſtadt a. O. 1844; F. Koldewey, Das Alter der Stolgebühren in der ev.-luth. Kirche des Herzogthums Braunſcheig, Braunſchw. 1871; Zur Stolgebürenfrage in der Zeitſchrift für Proteſtantismus, Bd. 71, S. 197. **P. Hinſchius.**

Storr, ſ. Tübinger Schule, ältere.

Strabo oder Strabus, d. i. der Scheele oder Schielende, iſt eigentlich nur ein Übernahme, unter welchem, ſehr ungeziemender Weiſe, ein nicht unbedeutender theologiſcher Schriftſteller der erſten Hälfte des 9. Jarhunderts in der Literärgeſchichte aufgefürt zu werden pflegt. Er hieß eigentlich Walfried, Walafridus. Die Nachrichten über ihn fließen ſehr ſpärlich und ſind zum Teil unſicher. Er ſcheint gegen das Ende der Regierung Karls d. Gr. geboren zu ſein, und zwar in Schwaben oder ſonſt wo in der Gegend des Oberrheins, da er ſelbſt ſein Vaterland terram nennt, quam nos Alamanni vel Suevi incolimus, und dorthin weiſen ihn auch Sigbert v. Gemblours und Joh. Trittenheim, wärend Andere ihn zu einem Angelſachſen machen wollten. Seine Studien machte er zuerſt in St. Gallen unter Grimwald, nach Anderen zu Reichenau unter Tato, jedenfalls ſpäter zu Fulda unter Rhabanus Maurus. Auch von ſeinen ſpäteren Jaren iſt eine genauere Chronologie nicht herzuſtellen. Eine Zeit lang war er Dekan des Kloſters St. Gallen, im Jare 842 wurde er Abt des Kloſters Reichenau, Augia major, einem nicht minder berühmten Benediktinerſtifte auf der Inſel des Konſtanzer Unterſee's, wo er nach anderweitigen Nachrichten ſchon zuvor ein Lehramt bekleidet hatte. Trittenheim läſst ihn auch Vorſteher der Schule des Kloſters Hirſchfeld geweſen ſein. Er ſtarb auf einer diplomatiſchen Reiſe an den Hof Karls des Kahlen am 17. Juli 849 in wenig vorgerücktem Alter. Wie viel Schwankendes in den ihn betreffenden Überlieferungen ſei, erſieht man aus den größeren bibliographiſchen Sammelwerken, unter welchen wir hier nur auf Oudin, Dom Ceillier, die histoire litéraire de France Tom. V und Fabricii bibl. latina mediae aetatis verweiſen wollen. Ältere Quellen findet man bei dieſen angefürt.

Walfried hat mancherlei geſchrieben; doch mit einer einzigen Ausnahme bieten ſeine Schriften wenig hiſtoriſches Intereſſe. Wir wollen ſie in der Kürze klaſſenweiſe anfüren. Zunächſt erwänen wir ſeine lateiniſchen Gedichte, welche ihn gewiſſermaßen unter die Klaſſiker des karolingiſchen Zeitalters ſetzen laſſen, wenn auch ihr poetiſcher Wert nicht hoch anzuſchlagen iſt. Die meiſten beziehen ſich auf chriſtliche Kirchenfeſte, handeln alſo von Apoſteln und Märtyrern; das längſte handelt von einer Viſion, welche ein Mönch Wettin von Reichenau gehabt; ein anderes erzält das Leben des heiligen Leodegarius von Autun; eines, Hortulus betitelt, beſchreibt nicht one Anmut den eigenen Garten des Verfaſſers mit ſeinen mancherlei Pflanzen und deren Nutzen und Eigenſchaften. Von dieſem letzteren gibt es mehrere Spezialausgaben; ſonſt ſind dieſe Gedichte am beſten geſammelt in Canisii lectionibus antiquis T. VI od. T. II, P. 2 der neuen Ausgabe. Die hiſtoriſchen findet man auch bei den Bollandiſten und in patriſtiſchen Sammlungen. Das Leben des heil. Gallus, welches er in Proſa beſchrieben, iſt gedruckt in Goldasti Scriptt. rerum allemann. T. 1 und Mabillon, Acta Ord. S. Ben. Saec. II; an der beabſichtigten poetiſchen Bearbeitung verhinderte ihn der Tod, wie Ermenrich von Reichenau bei Oudin II, 76 des Weiteren erzält.

Bemerkenswerter iſt ſein Werkchen de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (gedruckt unter Andern in Hittorps Scriptores de officiis divinis, Cölln 1568, wo es etwa 30 Folioſeiten umfaſst, ſowie in mehreren Bibliotheken der Kirchenväter). Man könnte es, nach unſerer Art zu reden, ein Compendium der chriſtlichen Archäologie nennen, und mit dem Maßſtabe jener Zeit gemeſſen einen nicht üblen Verſuch. In 31 Kapiteln handelt es zumeiſt von Kirchengebräuchen, Tempeln, Altären, Gebeten, Glocken, Bildern, Taufe und Abendmal, und die dabei gelegentlich ausgeſprochenen theologiſchen Grundſätze oder hiſtori-

schen Bemerkungen lassen uns in dem Verfasser einen gelehrten und verständigen Mann erkennen. Gelegentlich fürt er auch die gangbaren deutschen Ausdrücke an, sich deshalb den gelehrten Lateinern gegenüber mit dem Beispiel Salomos entschuldigend, welcher ja neben den Pfauen auch Affen an seinem Hofe hatte. In Betreff der Bilder sucht er den von fränkischen Theologen empfohlenen Mittelweg zwischen übertriebener und abergläubischer Ikonolatrie und griechischer Bilderstürmerei festzuhalten. Im Kapitel vom Abendmal drückt er sich in einer Weise aus, dass man ihn nicht als einen Anhänger der Transsubstantiationslehre seines berühmten Zeitgenossen Radbert nennen kann; Christus, sagt er, hat seinen Jüngern die Sakramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brotes und Weines gegeben und sie gelehrt, dieselben zum Gedächtnisse seines heiligen Leidens zu feiern. Es konnte also nichts Schicklicheres als diese Gestalten (species) gefunden werden, um die Einigkeit des Hauptes und der Glieder anzudeuten.

Was aber Walfrieds Namen am meisten berühmt gemacht hat und noch jetzt beim Rückblick auf die geistige Entwicklung des Mittelalters nicht übersehen läßt, das ist die große exegetische Kompilation, welche, wenn nicht ausschließlich, doch hauptsächlich durch ihn zu Stande gekommen ist, und welche fast fünf Jarhunderte lang für einen großen Teil des Abendlandes zugleich die Fundgrube und fast auch der einzige Rest älterer Bibelwissenschaft geblieben ist. Das umfangreiche Werk war unter dem gangbaren Titel „Glosa ordinaria“ verbreitet und gebraucht, und genoss schon im Beginne der eigentlich sogenannten scholastischen Zeit eines solchen Ansehens, dass z. B. Petrus Lombardus sich auf dasselbe one Weiteres als auf die „Auctoritas“ beruft und Spätere dessen Randglossen als einen gleich dem Bibeltexte selbst zu kommentirenden behandelten. Noch über das 14. Jarhundert hinaus, wo doch Nic. a Lyra eine neue Epoche in der Exegese bezeichnet, erhielt sich die walfriedische Glosse im Gebrauch und wurde dann auch gleich im Beginne des Bücherdrucks durch die Presse verbreitet und zalreiche Ausgaben folgten sich, trotz des kolossalen Umfangs, bis ins 17. Jarhundert herab. Man findet dieselben vollständig verzeichnet in dem unserm Walfried gewidmeten Artikel der Histoire littéraire de France, welche bekanntlich von Benediktinern einst begonnen wurde (T. V.) und kürzer in Busses Grundriß der christl. Litteratur § 583. Doch ist zu bemerken, dass die Glosa ordinaria nie allein, fast immer mit Lyra zusammen gedruckt wurde. Die älteste Ausgabe, one Ort und Jar, in 4 Foliobänden, deren Ursprung die Bibliographen nicht ermittelt haben, ist eine der Zierden selbst reicherer Sammlungen. Nach ihr, da hier die Arbeit Walfrieds fast ganz allein steht, wollen wir dem Leser in der Kürze einen Begriff von der Natur und Anlage des Werkes geben. Eine Vorrede oder Einleitung, welche den Zweck oder die Methode desselben darlegten, ist nicht vorhanden; aber der oberflächlichste Blick belehrt uns darüber zur Genüge. Es bietet in der Mitte der Blätter, etwas gegen den oberen Rand hin, den lateinischen Text, rings herum, einen größeren oder geringeren Raum in Anspruch nehmend, steht die „Glosse“, d. h. eine reiche Sammlung patristischer Exzerpte zur Erläuterung des Textes. Zwischen den Zeilen des Textes stehen ganz kurze Scholien (Glosa interlinearis), die wir aber hier nicht weiter zu berücksichtigen haben, da sie anerkanntermaßen erst im 12. Jarhundert von einem gewissen Anshelm von Laon beigeschrieben sind. Was nun die von Walfried gesammelten Randbemerkungen betrifft, so ist im allgemeinen zu sagen, dass sie den Kern der älteren patristischen Exegese so ziemlich nach allen Seiten hin darstellen. Es fehlt nämlich nicht an Wort- und Sacherklärungen, wie man sie namentlich aus Hieronymus nehmen konnte, allein der Mehrzal nach dienen die Randglossen doch der erbaulichen Auslegung, oder wie die Alten sagten, der mystischen (vielen ist auch das Wort mistice vorgeschrieben), die bekanntlich die Theorie des mehrfachen Schriftsinnes zur Grundlage hatte und in der Kombination geistlicher Umdeutung mit jedem noch so trockenen historischen Stoffe ihre höchste Virtuosität zu bekunden strebte. Die Glossen werden in der Regel durch die Widerholung der ersten Worte des Textes, auf den sie sich beziehen, eingefürt; so folgen sich mehrere über denselben Text, selbst aus dem nämlichen Schriftsteller, wie denn nament-

lich die zalreichen Werke Auguſtins, mit den vielfältig wechſelnden, ganz im Geiſte der ſpäteren Zeit ſinnreichen, Beleuchtungen einzelner Bibelſtellen ſchon vor unſerem Sammler eine unerſchöpfliche Fundgrube ſolcher Gloſſen waren. Sehr vielen iſt übrigens der Name des Autors beigeſchrieben, aus welchem ſie gezogen ſind; am öfteſten begegnen uns außer den beiden ſchon genannten Gregorius, Iſidorus (von Sevilla) und Beda, ſelten Ambroſius und Chryſoſtomus, welchen letzteren man in Überſetzung beſaß; in einzelnen Büchern herrſchen andere Namen vor, z. B. in den Pſalmen Caſſiodorus, in Numeri Origenes, im Leviticus Eſicius (d. i. Heſychius). Es ſind aber auch ſehr viele Gloſſen one Namen und es entſteht die Mutmaßung, dieſe könnte Walfried ſelbſt verfaſst haben. Dagegen ſcheint aber zu ſprechen, daſs nicht unhäufig, wenigſtens im Anfang des Werkes, auch ſein Name, und zwar in der, wenn er ſelbſt ſo geſchrieben hätte, ſonderbaren Bezeichnung „Strabus“ vorkommt. Andere dachten wol an ſeinen unmittelbaren Lehrer Rhabanus Maurus als Verfaſſer, aber auch dieſer wird öfter mit ſeinem Namen genannt. Die Frage hat im Grunde wenig Bedeutung, ſowie die andere, ob denn die beigeſetzten Namen überhaupt überall authentiſch ſind. Es hat ſich wol noch Niemand die Mühe gegeben, dies zu unterſuchen und die Sache hat wenig auf ſich, weil die exegetiſchen Studien der lateiniſchen Theologen von Auguſtin und Hieronymus abwärts im allgemeinen durchlaufendes Gemeingut waren und jeder Nachfolger von dem Abhub ſeines Vorgängers als Paraſit lebte. Der Ruhm, Neues zu geben, war weniger erſtrebt als der Ruf, die berühmten Alten recht ausgebeutet zu haben. Unſer Walfried ſuchte auch nicht mehr, und bei ſolchem Beſcheiden wäre die Kritik ſehr überflüſſig.

Außer den genannten Werken hat man wol früher dem Abt von Reichenau noch ein anderes beigelegt, welches für uns unendlich viel intereſſanter wäre, wenn — es überhaupt je exiſtirt hätte. Im 16. Jarhundert kam, ich wüſste nicht wie, die Vorſtellung auf, Karl der Gr. habe die Bibel verdeutſchen laſſen. Vielleicht ſuchte man nur einen Namen für die jüngſt gedruckten vorlutheriſchen deutſchen Bibeln. Wie das nun zu gehen pflegt, ſobald einmal über die Epoche der angeblichen erſten Überſetzung ſich eine Vorſtellung gebildet hatte, ſo machte man auch die Namen der Verfaſſer ausfindig. Tempore Caroli Magni, ſagt Flacius in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe des Otfrid fol. 7 verso, tres docti viri — sacrum volumen in vulgarem linguam vertisse leguntur. Wo er dies geleſen, ſagt er nicht. Die drei Gelehrten waren Rhabanus, der Biſchof von Mainz, Haymo von Halberſtadt, und unſer Walfried. Später wuſste man ſchon, daſs ſie miteinander gearbeitet hatten, — manu admota socia, ſagt J. Reiske (epist. ad Mayerum de versione german. ante Lutherum). Ja, ein Zeitgenoſſe, Hr. Leroux de Lincy, Herausgeber eines alt-franzöſiſchen Bibeltextes, behauptet, jene Überſetzung ſei ins Jar 807 zu ſetzen; das hängt einfach damit zuſammen, daſs Uſher, in ſeinem ſehr unzuverläſſigen Werke über die Bibelüberſetzungen, dieſes Jar aufs Gerathewol angibt, um überhaupt den Verdienſten des alten Kaiſers eine chronologiſche Stelle anzuweiſen. Im Jare 807 aber lag Walfried vielleicht noch in den Windeln, wenn er ſchon geboren war, und was von Karls deutſchen Bibeln ſonſt noch geſagt wird, habe ich mit triftigen Gründen anderswo ins Reich der Fabeln verwieſen. (Revue de théol. Janv. 1851.) **Ed. Reuß.**

Strauß, David Friedrich. — Vergl. E. Zeller, D. Fr. Str. in ſeinem Leben und ſeinen Schriften, Bonn 1874; W. Lang, D. Fr. Str., Leipzig 1874; A. Hausrath, D. Fr. Str. und die Theologie ſeiner Zeit, Heidelberg 1876, 78, 2 Bde.; Derſelbe, Über den relig. Entwickelungsgang von D. Fr. Str. in den „Kleinen Schriften religionsgeſchichtlichen Inhalts“, Leipzig 1883, S. 416—437; Schlottmann, D. Str. als Romantiker des Heidenthums, Halle 1878; Beyſchlag, Deutſch-evangel. Blätter, 1879, S. 145—159. Über ſeinen früheren Bildungsgang hat Str. ſelbſt Nachrichten gegeben in dem Aufſatz „Juſtinus Kerner“, Halle'ſche Jahrb. 1838 Nr. 1, eingehender Fr. Th. Viſcher in dem Aufſatz „Str. u. die Württemberger“, ebendaſ. 1838, Nr. 57 ff. (abgedr. in ſeinen „Kritiſchen

Gängen" 1844, I, 3). Str.'s gesammelte Schriften, herausgegeben von E. Zeller 1876 bis 1878, 11 Bde.

Die Zeit des Werdens fiel für Strauß in eine Periode aufkeimender Gegensätze, die sich in seiner eigenen Entwicklung reflektiren. Romantische Poesie, Schelling, Schleiermacher, Hegel sind die Stadien gewesen, durch welche er hindurchgegangen ist. Zu Ludwigsburg bei Stuttgart am 27. Januar 1808 geboren, war er der Son eines kleinen Kaufmanns, der, pietistisch gerichtet, geistigen Interessen sich lieber widmete, als dem Geschäftsverkehr, und einer Mutter, die überwiegend verständiger Natur dem Leben aufgeschlossen war (Kl. Schr. N. F. S. 233 ff.). Noch ehe jedoch solcher Widerstreit religiöser Anschauung dem Sone näher trat, ward dieser 13järig (Oktober 1821) dem niederen evangelischen Seminar zu Blaubeuern übergeben. Hier rüstete er sich für die Laufban eines Theologen, in klösterlicher Stille vom schwächlichen Knaben zum kräftigen Jüngling reifend und an der Seite reichbegabter Altersgenossen wie Christian Märklin, Friedr. Vischer, Gust. Pfizer u. A. (vgl. Str., Märklin S. 21 ff.) für das Verständnis des klassischen Altertums die Anregungen seiner jugendfrischen Lehrer Kern und Baur fleißig nützend. Vischer (I, S. 88) bezeugt: „man hätte in der zwar hagern, aber stolz aufgeschossenen Jünglingsgestalt mit dem dunkeln großen Auge und den schönen altdeutschen Haren, den schüchternen, blöden Knaben kaum mehr erkannt, aber ebensowenig in diesem Johanneskopfe den künftigen Kritiker vermutet"; und er selbst versichert (der Christus des Glaubens S. 68), dass im 17. Jare religiöse Zweifel in ihm überhaupt noch nicht erwacht, und er noch jarelang ein rechtgläubiger Christ gewesen sei. Herbst 1825 vertauschte er seine Klosterschule mit dem evangelisch-theologischen Stift zu Tübingen. Aber wenig durch die gefesselt, welche hier zunächst seine philosophischen Studien leiten sollten, suchte er anderwärts Geistesnarung. Vom mystischen Zug seiner Zeit wie seines Volksstammes ließ er sich zu Schellings Naturphilosophie und zu Jakob Böhme füren, und des letzteren Erkenntnis schien ihm „teils zu tieferen Gründen hinabzusteigen, teils das Gepräge des unmittelbaren Geoffenbartsein entschiedener an sich zu tragen als die Bibel selbst" (Str., Friedl. Bl. S. 12). Nichts natürlicher, als dass er zu derselben Zeit für die Dichter der romantischen Schule schwärmte, bei einer Warsagerin sich Auskunft holte (Friedl. Bl. S. 14), den Wundern des Somnambulismus Glauben schenkte. Nachhaltigere Impulse empfing er erst, als 1826 Kern und Baur, seine früheren Lehrer, in die theologische Fakultät berufen wurden, und zumal der letztere ihn auf Schleiermacher wies. Nicht Steudels „verständiger Supranaturalismus" vermochte den aufstrebenden Jüngling festzuhalten; in den Aussagen des religiösen Gefüls suchte er die Begründung der Glaubenswarheiten zu gewinnen, bis er wie Baur selbst seinen Anker in die Philosophie Hegels warf. Zwar hatte er noch 1828 das Preisthema der katholisch-theologischen Fakultät „die Auferstehung der Toten exegetisch und naturphilosophisch zu beweisen", „mit voller Überzeugung" zu lösen unternommen und 1830 die Gedächtnisfeier der Übergabe des Augsburgischen Bekenntnisses mit einer Predigt im theologischen Stift eröffnet (abgedruckt bei Hausrath I, Beilagen S. 3 ff.), ja seine glänzend bestandene Kandidatenprüfung im Herbste desselben Jares zum Eintritt in ein Pfarrvikariat zu Kleiningersheim, in der Nähe seines Elternhauses, benutzt. Aber wie beim Abschluss jener Preisarbeit ihm klar ward, „dass an der ganzen Sache nichts sei", so konnte er im geistlichen Amte nur mühsam den Konflikt vor sich entschuldigen, welcher zwischen seinem theologischen Bewusstsein und dem Inhalt seiner Predigten bestand. Durch eine Berufung nach dem Seminar zu Maulbronn wurde er im Sommer 1831 seiner wol überhoben; dennoch entschlug er sich, zum Doktor der Philosophie promovirt, im Herbst d. J.'s aller amtlichen Wirksamkeit, um Hegel und neben ihm Schleiermacher auf sich wirken zu lassen. Sein Eintritt in Berlin erfolgte kurz vor dem Tode des großen Philosophen (14. November 1831), und Schleiermacher war der erste, der hiervon ihm Kunde gab. Str.'s unbedachte Äußerung „um seinetwillen war ich hierher gekommen" wusste Schleiermacher nicht zu gewinnen, und umgekehrt befriedigte ihn dieser bei der „quecksilberartigen Beweglichkeit" seines Wesens (der

Christus des Glaubens S. 8) jedenfalls „auf der Kanzel mehr als auf dem Katheder“ (ebendaſ. S. 6). Seine geiſtige Heimat fand Strauß im Kreiſe derer, welche in Hegels Banen gingen, eng verbunden vornehmlich mit Michelet und Vatke (vgl. Benecke, Wilh. Vatke, Bonn 1883, S. 71 ff.).

In dem Halbjar, welches Str. zu Berlin verbrachte, iſt weniger ein Wendepunkt als der Abſchluſs der inneren Entwickelung desſelben zu erkennen. Denn Oſtern 1832 in die ſchwäbiſche Heimat zurückgekehrt, ſah er mit Übernahme eines Repetentenamtes zu Tübingen ſich in eine Wirkſamkeit eingefürt, die den Ertrag der bisherigen Lebensarbeit verwerten ließ. Mit außergewönlichem Erfolg wuſste er das Intereſſe für philoſophiſche Studien, ſpeziell für Hegel zu wecken, erfur aber eben deshalb ſo ſehr die Ungunſt ſeiner Neider, daſs er im Herbſt 1833 es vorzog, ſeine Vorleſungen einzuſtellen, um das Werk hinauszufüren, deſſen Grundmotive ſchon in Berlin ihm vor der Seele ſtanden. „Das Leben Jeſu kritiſch bearbeitet“ (Bd. I) erſchien 1835, ſeinem innerſten Weſen nach ein Stück angewandter Hegelſcher Philſophie. Denn die „vorausſetzungsloſe“ Kritik iſt hier von dem Gedanken beherrſcht, daſs die Idee eines perſönlichen, die Welt zu einem ſeligen Ziele fürenden Gottes, deshalb auch die eines Gottmenſchen einen inneren Widerſpruch bilde. Die Idee liebt es nicht, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten und gegen alle übrigen zu geizen; nur die Gattung entſpricht der Idee. „Das iſt der Schlüſſel der ganzen Chriſtologie, daſs als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantiſch unwirkliche, geſetzt wird. Die Menſchheit iſt die Vereinigung beider Naturen, der menſchgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der ſeiner Unendlichkeit ſich erinnernde endliche Gott; ſie iſt das Kind der ſichtbaren Mutter und des unſichtbaren Vaters, des Geiſtes und der Natur; ſie iſt der Wundertäter, ſofern im Verlaufe der Menſchengeſchichte der Geiſt ſich immer vollſtändiger der Natur bemächtigt, dieſe ihm gegenüber zum machtloſen Material ſeiner Tätigkeit heruntergeſetzt wird; ſie iſt der Unſündliche, ſofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloſer iſt, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geſchichte aufgehoben iſt; ſie iſt der Sterbende, Auferſtehende und zum Himmel farende, ſofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geiſtiges Leben hervorgeht“. Ebendeshalb iſt Jeſus nicht der, in welchem die Gattung der Menſchheit zur Erſcheinung kommt, nicht das Urbild der Menſchheit, ſondern ein Menſch wie andere; wol graduell von ihnen verſchieden, ſofern die Geiſtesreligion in ihm ihren erſten Verkündiger und Anwalt fand, aber in der Taufe zum Bekenntnis ſeiner Sünde bereit und zu Wundertaten nicht ausgerüſtet. Übernatürliches hat im Leben Jeſu überhaupt keine Stelle gehabt. Tritt es aus der evangeliſchen Geſchichte entgegen, ſo iſt dieſe letztere nicht vom veralteten ſupranaturaliſtiſchen oder naturaliſtiſchen Standpunkt aus zu prüfen, ſondern darauf anzuſehen, ob ihr Inhalt ein mythiſcher ſei. „Mythen ſind geſchichtartige Einkleidungen urchriſtlicher Ideeen, gebildet in der abſichtslos dichtenden Sage“ (I, S. 75). Aber nicht im Momente konnte die Liebe der Gemeinde einen Kranz von Sagen für das Haupt ihres Meiſters winden; nur im Laufe von Jarzehnten hat das Schlinggewächs von Mythen ſich gebildet, das den hiſtoriſchen Kern jetzt überwuchert hat. Der vorausgeſetzte Gedanke nötigt, die Evangelien in das zweite Jarhundert zu weiſen.

Die Fülle der Gelehrſamkeit, die ſich hier mit ſeltener Schärfe der Dialektik verknüpfte, bedurfte kaum der glänzenden Darſtellungsgabe des Verfaſſers, um dem Werke die Augen Aller zuzuwenden, welche der religiöſen wie der hiſtoriſch-kritiſchen Frage desſelben Intereſſe ſchenkten. Ein Sturm erregte die Gemüter wie fünfzig Jare früher nach den Publikationen Leſſings. Strauß hatte in ſeiner amtlichen Stellung ihn bald warzunehmen. Noch vor Erſcheinen des zweiten Bandes (1836) wurde er (Herbſt 1835) nach dem Lyceum in Ludwigsburg verſetzt; doch ſiedelte er ſchon im folgenden Jare nach Stuttgart über, nicht bloß weil ſeine Tätigkeit und der Verkehr mit dem ihm innerlich wenig verbundenen Vater nicht befriedigten, ſondern mehr noch weil ihm um ſchriftſtelleriſcher Zwecke willen Muße Bedürfnis war. Die warhaft tropiſche Fruchtbarkeit, mit welcher

gegnerischerseits die Litteratur sich mehrte (s. bei Grimm, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte 1845, S. 128—131 und Hausrath I, S. 184 ff., besonders S. 190), nötigte ihn, die eigene Kraft zu konzentriren. Als Ertrag seiner Arbeit erschienen nun in rascher Folge (1837) drei Hefte „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie". Gleich konsequent in der Festhaltung seines Grundgedankens hat er im ersten dem ehrwürdigen Steudel, seinem Lehrer, auf „Vorläufig zu Beherzigendes bei der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu" (1835) eine Antwort gegeben, „welcher unter anderem auch die Anerkennung, in herabwürdigender Polemik das Mögliche geleistet zu haben, nicht versagt werden darf" (Öhler, vergl. oben S. 699). Indessen ließ Strauß bald gemäßigteren Urteilen Raum. Nicht nur, dass in der dritten Auflage seines Werkes (1839) die Zweifel an der Authentie des vierten Evangeliums ihm, wie er bekennt, wider zweifelhaft wurden; auch die Erzälung vom zwölfjärigen Jesus wie einzelne Heilungswunder lagen für ihn jetzt im Bereich des Möglichen; ja seine „Zwei friedlichen Blätter" (1839) verrieten Bereitschaft zu Konzessionen auf spezifisch dogmatischem Gebiete. Vielleicht, dass gewisse Gegenstimmen (Neander, Ullmann u. A.) seine Zuversichtlichkeit abzuschwächen wusten; vielleicht auch, dass er nicht jeglichen Anschluss aufgeben wollte. In der Tat schienen Aussichten auf ein theologisches Lehramt sich zu öffnen. Der Erziehungsrat zu Zürich trug Anfang 1839 ihm eine ordentliche Professur an der dasigen jungen Hochschule an. Ernste Debatten waren der Berufung vorausgegangen, aber noch heftigere Kämpfe sollten ihr folgen. Denn den, welcher Jesu geschichtliche Existenz nahezu auf eine historische Nullität reduzirte, auf dem Lehrstul für christliche Kirchengeschichte und Dogmatik zu sehen, widerstrebte so sehr der öffentlichen Meinung, dass die Züricher Regierung Str.'s Pensionirung beschloss, noch ehe dieser sein Amt übernommen hatte. — Nach Zürich war von Strauß die Erklärung abgegeben worden, er werde sich rein innerhalb der Grenzen seines wissenschaftlichen Berufes halten und auch in diesem dahin wirken, dass die göttlichen Grundwarheiten des Christentums geachtet werden. Die Erläuterung, in welchem Sinn dies geschehen wäre, gibt das Werk, welches Vorarbeiten für den akademischen Beruf aufnahm und in unfreiwilliger Muße jetzt um so schneller vollendet werden konnte: „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt", 2 Bde., 1840, 41. Es sollte „eine Übersicht über den dogmatischen Besitzstand geben" und „der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet". Ausgehend von dem Gedanken, dass „die Kritik des Dogmas seine Geschichte" sei (I, S. 71), nimmt Str. die einzelnen Lehrstücke der Dogmatik durch, um den Konflikt zwischen ihnen und dem durch die Aufklärung des 18. Jarhunderts wie die neuere Philosophie, vornehmlich die Hegelsche erzogenen modernen Bewusstsein darzulegen. Tatsächlich vollzieht sich in dem Werke ein dialektischer Vernichtungsprozess des Dogmas.

Es sollte auf längere Zeit hinaus die letzte theologische Leistung bleiben. Denn statt in die Wege einer geordneten Wirksamkeit einzumünden, fülte sich Str. vom bisherigen Arbeitsfeld abgedrängt; er sah sein Leben hinfort auf die schwankende Welle gestellt. Noch ehe ihm jene bittere Täuschung von Zürich her gekommen war, hatte er (März 1839) seine Mutter verloren, und im April 1841 schloss sich mit dem Tode seines Vaters das Elternhaus ihm völlig. Ein eigenes Heim suchte er sich wol zu gründen; am 26. August 1842 verheiratete er sich mit Agnes Schebest, einer gefeierten Theatersängerin. Aber das Glück, dieser Ehe zwei Kinder erblühen zu sehen, konnte ihn nicht für das Leid entschädigen, in seiner Gattin die ihm wertvollen Gemütsseiten vermissen zu müssen. Nach fünf Jaren löste sich die Ehe, und von da ab ist Str. heimatlos umhergezogen, zuerst unter Freunden in München, dann in Köln, Heidelberg, Berlin, gegen Ende seines Lebens (1865—1872) in Darmstadt und von da an in Ludwigsburg, seinem Geburtsort, lebend. Seinen Studien war die Auflösung der Häuslichkeit von Vorteil; er bekannte, die woltätige Folge in erneuter Arbeitslust zu fülen. Doch

wendete er sich nicht den früheren Materien zu. Kleineren Beiträgen zu den „Jahrbüchern der Gegenwart“ ließ er 1847 den „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige“ folgen, eine Schrift, welche zu dem in das Heidentum rückfälligen Kaiser den Romantiker auf dem Thron des protestantischen Königshauses, Friedrich Wilhelm IV., in Parallele zu bringen unternahm (vgl. dazu Schlottmann a. a. O.), in ihrem Grundgedanken nicht weniger verfehlt wie sein Aufsatz „der politische und theologische Liberalismus“ (1848), welcher für Wislicenus' Bestrebungen Propaganda machen wollte. Nebenabsichten vielleicht fern, hatte er sich durch beide Schriften als einen Mann vorgestellt, welcher an öffentlichen Tagesfragen Anteil nahm. Als daher das deutsche Volk seine Abgeordneten nach dem Frankfurter Parlament sandte, richtete man in Ludwigsburg auf ihn sein Augenmerk. Die Wal scheiterte an dem Widerspruch der ländlichen Bevölkerung. Durch ein Mandat für die württembergische Ständeversammlung ward ihm nach der erlittenen Niederlage zwar im Mai desselben Jares Genugtuung; doch brachte seine überraschend konservative Haltung ihn in einen so starken Kontrast mit seinen Wälern, dass er noch vor Ausgang des Jares dem politischen Leben den Abschied gab. Zalreichen Arbeiten meist biographischen Inhalts konnte er in der Folgezeit seine volle Kraft zuwenden. Es erschienen „Schubarts Leben in seinen Briefen“ (2 Bde. 1849), „Christian Märklin, ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart“ (1851), „Leben und Schriften des Dichters Nikolaus Frischlin“ (1855), „Ulrich von Hutten“ (3 Bde. 1858—1860, 4. Aufl. 1878), „Hermann Samuel Reimarus“ (1862), „Kleine Schriften biographischen, literatur- und kunstgeschichtlichen Inhalts“ (1862, neue Folge 1866).

Erst beinahe drei Jarzehnte nach dem Erscheinen seines ersten Werkes kehrte Str. zur Theologie, speziell zu dem Gebiete zurück, von welchem er ausgegangen war. Aber wärend er früher an Fachgenossen sich gewendet hatte, so gab er jetzt ein „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ (1864, 4 Aufl. 1877). Nicht als ob dasselbe des wissenschaftlichen Charakters ganz entbehrte; für Gebildete überhaupt geschrieben, ist es bei abstrakter Art der Untersuchung mit einer Summe gelehrten Apparates ausgestattet, der freilich ungleich mehr als Deckungsmittel vorgefasster Meinungen denn als selbständiges Forschungsergebnis gelten kann. Wie Str. in seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu nach Baurs Wort die Festung überrumpeln und one regelrechte Belagerung im Sturme nehmen wollte, so ließ er jetzt den Ertrag der zeitherigen Schriftforschung fast unverwertet. Er fand, dass die Evangelienkritik in den vorausgegangenen 20 Jaren „etwas ins Kraut geschossen“ sei; man müsse bange werden, jemals über die Hauptfragen ins Klare zu kommen, wenn wirklich ihre Lösung bis zum Austrag des Streites über die Evangelienfrage vertagt werden solle. Darum rezipirt er kurzer Hand die wesentlichen Resultate Baurs, unbekümmert um das, was Andere zu deren Richtigstellung schon geleistet hatten. Seine eigentliche Aufgabe aber löste er abweichend vom früheren Werke in zwei Büchern. Nicht bloß weil er für Nichttheologen schrieb, die an rein kritischen Operationen erfarungsmäßig kein Gefallen finden, sondern mehr wol noch in dem richtigen Gefül, dass eine schlechthin auflösende Kritik Sache der Unmöglichkeit geworden sei, gibt er in einem ersten Buche das, was früher zu vermissen war, „das Leben Jesu in geschichtlichem Umriß“ und in einem zweiten „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung“. Hier vornehmlich mit seinem ersten Werke sich berürend ergänzt er dort, was früher (Schlussabhandlung II, S. 686 ff.) über die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu gesagt worden war. Aber bei seiner Anschauung über den Wert der Evangelienschriften kann es selbstredend nicht zu einem „Leben“, sondern günstigenfalls zur Erörterung einzelner Tatsachen aus der Geschichte Jesu kommen. Gewiss wissen wir, wie er versichert, was Jesus nicht war. „Es besteht darin, dass in der Person und dem Werke Jesu nichts Übernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Auktorität auf der Menschheit liegen bleiben müsste. Dieses Negative ist für unseren nicht bloß historischen überhaupt nicht rückwärts,

ſondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu ſagen die — Hauptſache“ (Vorr. S. XV). Und poſitiv: „Man hört es nicht gern und glaubt es darum auch nicht, wer ſich aber einmal ernſtlich mit dem Gegenſtande beſchäftigt hat und aufrichtig ſein will, der weiß es ſo gut wie wir, daſs wir über wenige große Männer der Geſchichte ſo ungenügend wie über Jeſus unterrichtet ſind. Wie one alle Vergleichung deutlicher iſt uns die über 400 Jare ältere Geſtalt des Sokrates“ (S. 621). Er meint „keinen Frevel an dem Heiligen zu begehen, vielmehr ein gutes und notwendiges Werk zu tun, wenn er alles dasjenige, was Jeſum zu einem übermenſchlichen Weſen macht, als wolgemeinten und zunächſt vielleicht auch woltätigen, in die Länge aber ſchädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wan hinwegräumt, das Bild des geſchichtlichen Jeſus in ſeinen ſchlicht menſchlichen Zügen, ſo gut es ſich noch tun läſst, widerherſtellt, für ihr Seelenheil aber die Menſchheit an den idealen Chriſtus, auf jenes ſittliche Muſterbild verweiſt, an welchem der geſchichtliche Jeſus zwar mehrere Hauptzüge zuerſt ins Licht geſetzt hat, das aber als Anlage ebenſo zur allgemeinen Mitgift unſerer Gattung gehört, wie ſeine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der geſamten Menſchheit ſein kann“ (S. 627). Und dies Alles von der früher ſchon eingehaltenen philoſophiſchen Vorausſetzung aus, daſs die Idee nicht in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten liebe. So hoch Jeſus ſteht, er iſt doch nicht das Urbild der Menſchheit. „Stünde einer auf, in welchem der religiöſe Genius der neueren Zeit ebenſo von vornherein Fleiſch geworden wäre, wie in Jeſu der der ſeinigen, ſo würde ein ſolcher an Jeſus ſich nicht anzulehnen brauchen, ſondern deſſen Werk in ſelbſtändigem Geiſte weiter füren“ (S. 209).

So wenig es dem Werke an Leſern und an Entgegnungen fehlte (vgl. v. Engelhardt, Str. und Schenkel, 1864; Luthardt, Die modernen Darſtellungen des Lebens Jeſu, 2. Aufl., 1865 u. A.), iſt die Erregung, welche es hervorrief, der nach der kritiſchen Bearbeitung weitaus nicht gleichgekommen. Angriffe, welche er erfur, ſuchte Str. in der Schrift „Die Halben und die Ganzen“ (1865) zu erwidern, hier gegen Hengſtenberg und mit beſonders herben Worten gegen Schenkel ſich wendend; und wie ein Nachtrag zu ſeiner eigenen Geſchichtskonſtruktion erſcheint „der Chriſtus des Glaubens und der Jeſus der Geſchichte“ (1865), eine Kritik der von Rütenik inmittelſt herausgegebenen Vorleſungen Schleiermachers über das Leben Jeſu. Ob Strauß durch die Aufnahme, die ſeiner Arbeit das deutſche Volk zu Teil werden ließ, verbittert (Beyſchlag S. 158) oder ob er in ſeiner Produktion von der wiſſenſchaftlichen Umgebung, in der er lebte, zu abhängig war (Hausrath II, S. 355): „an der Schwelle des Greiſenalters“ legt er noch ein „Bekenntnis“ ab, das einen Bruch mit ſeinen bisherigen Anſchauungen dokumentirt. „Der alte und der neue Glaube“ (1872, 11. Aufl. 1881) entſtand aus der Erwägung, daſs Viele ſich wol die Ergebniſſe naturwiſſenſchaftlicher Forſchungen zu eigen machten, „one über die Konſequenzen nachzudenken, die ſie für die Religion und Theologie haben muſsten, wärend auf der Gegenſeite modernglaubige Theologen wie Laien auf die ſteigenden Fluten des naturwiſſenſchaftlichen Forſchens und Entdeckens ruhig hinausblickten, one davon für ihren kirchlichen Boden etwas zu beſorgen. Hier galt es abermals, das getrennt Vorliegende zuſammenzudenken; und das war eine Aufgabe, deren Lockung ich ſo wenig wie in dem früheren Fall widerſtehen konnte“. Von einem „Zuſammendenken“ kann hier freilich nicht die Rede ſein, es ſei denn in dem Sinne, daſs das Eine durch das Andere abſorbirt iſt. Verſpricht nämlich Str. auf vier Fragen Antwort zu geben, ſo negirt er ſehr beſtimmt die erſte: „Sind wir noch Chriſten?“ Er zieht hiebei die letzten Konſequenzen aus dem, was er vordem über die Unmöglichkeit der Exiſtenz eines Gottmenſchen wie über das Unzureichende der geſchichtlichen Bezeugung des Lebens Jeſu ausgeſprochen hatte, doch nicht one die „populäre“ Darſtellung mit dem Salze höniſchen Witzes ſchmackhaft zu machen. „Wir, die wir die Grundlage der evangeliſchen Geſchichte kritiſch aufgelöſt, die wir die ſchriftmäßigen Grundlehren der Kirche in die Rumpelkammer des Aberglaubens geworfen haben, wir ſind keine Chriſten mehr“. „Haben wir noch Religion?“ lautet die zweite Frage. Er antwortet: „Ja oder Nein, je nachdem man es verſtehen

will". Denn seine Verneinung eines Verhältnisses zu Gott involvirt nicht die eines Verhältnisses zu dem gesetzmäßigen Universum. „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott und finden es ruchlos von seiten eines einzelnen Menschenwesens, sich keck dem All gegenüberzustellen". Demgemäß kann er seine dritte Frage „Wie begreifen wir die Welt?" nur vom Standpunkt des modernen Materialismus aus lösen, um nach der Idee der Gattung sich zu bestimmen als Forderung einzuschärfen, wenn er die letzte Frage aufwirft „Wie ordnen wir unser Leben?" — Was Strauß „an der Schwelle des Greisenalters" hier ausgesprochen, sollte in der Tat sein Testament sein. Oktober 1872 hatte er Darmstadt, wo es entstanden, verlassen und in Ludwigsburg eine stille Heimat gesucht. Er sollte in ihr nicht heimisch werden, denn ein schweres Leiden warf ihn bald auf das Krankenlager. Sein Tod erfolgte am 7. Februar 1874. **Woldemar Schmidt.**

Strauß, Jakob, Dr. theol., ein unruhiges, stürmisches Original der Reformationszeit, das mannigfach an Karlstadt erinnert, vgl. Luthers Urteil De Wette 2, 643 und die Hoffnungen der Züricher Widertäufer; Cornelius, Die Widertäufer 2, 248. Mengung von A. und N. Testament, von Geistlichem und Weltlichem, wissenschaftliche Bildung und Unklarheit in seinen praktischen Zielen, stolzes Bewusstsein seiner akademischen Würde und warmer Sinn für des Volkes Not, Stärke im Angriff gegen das Alte und Schwäche im Aufbau des Neuen charakterisiren diesen Mann, der wie ein Meteor plötzlich als fruchtbarer Schriftsteller erscheint und wider verschwindet. Über sein früheres Leben wie sein Ende herrscht noch Dunkel. Strauß war wol 1480—85 zu Basel geboren, wie er gegen Ökolampad geltend macht. Von 1506 an war er an verschiedenen Orten als Lehrer tätig, so zu Straßburg, vielleicht auch zu Horb, von wo er 1515 noch einmal die Hochschule zu Freiburg besuchte, Württ. Vierteljahrshefte 1880, 187. 1516 wurde er Lehrer der Philosophie daselbst und Dr. theol. Höchst zweifelhaft ist, ob er je Mönch gewesen (nach Vierordt, Ref. in Baden S. 247, Dominikaner, nach Jörg, Deutschl. in der Revol., Religiose in Berchtesgaden). Im Jar 1521 ist Str. Prediger zu Hall im Inntal, wo er den Bergleuten unter großem Beifall von Rat und Gemeinde und Zulauf aus der Nachbarschaft das Evangelium verkündigte. In der Fastenzeit 1521 donnerte er in 16 Predigten gegen die Beichtgreuel, in der Pfingstpredigt 1521 verlangte er das Abendmal unter beiderlei Gestalt. Aber die geistliche und weltliche Obrigkeit trat dem Eiferer entgegen. Die Franziskaner in Schwaz schickten 1522 als Fastenprediger ihren Konventbruder Michael Ritter, der gegen Strauß predigte und die Beichte verteidigte. „Herodes und Pilatus samt den Pharisäern" ruhten nicht, bis sie Strauß vertrieben hatten, den Ritter auch nachher noch verunglimpfte. Er floh zunächst nach Haslach (bei Traunstein?), von wo er am 16. Mai 1522 seinen Freunden in Hall einen kurzen Unterricht von den erdichteten Bruderschaften zuschickte (später gedruckt). Jetzt wandte er sich nach Sachsen, am 4. August ist er zu Kemberg bei Wittenberg, wohin er warscheinlich von seinen Freunden im Gebirg an den Propst Barth. Bernhardi von Feldkirch (im Bistum Chur südlich von Bregenz) empfohlen war. Hier ließ er seine erste Schrift, eine in Hall gehaltene Predigt über die Beichte: eine verstendige tröstlich Leer über das wort S. Paulus: der mensch soll sich selbs probieren und also von dem Brodt essen ꝛc. drucken. Er gab damit eine Anleitung über die rechte Bereitung zum Abendmal und ermante die, welche von der Messe sich nicht ferne halten können, wärend derselben Christi Leiden und Sterben zu betrachten. Warscheinlich auf Luthers Empfehlung wurde er Prediger bei Graf Georg von Wertheim, wo er aber durch stürmisches Wesen sich in kurzer Zeit unmöglich machte, so dass Luther seinem Nachfolger Franz Kolb ruhigeres Verfaren dringend empfahl.

Um Weihnachten 1522 ist Str. in Weimar, wo er der Disputation des Hofpredigers Wolfgang Stein mit den Barfüßermönchen über das Abendmal beiwonte und auch Thomas Münzer traf, von dem er sich von Anfang an abgestoßen fülte. Anfangs 1523 kam er als Prediger (nicht Pfarrer) nach Eisenach,

wo er am 20. Januar die Akten jener Disputation und am 9. Februar ſein neu wunderbarlich Beichtbüchlein herausgab, das einen tiefen Blick in die Folterqualen und die Vergiftung des Herzens und Lebens tun läſst, welche die Ohrenbeichte mit ſich brachte. In Eiſenach war Str. als Schriftſteller wie als Reformator überaus tätig. Er ſchaffte die lateiniſche Meſſe und die Taufe mit Öl und Chryſam ab, indem er an Oſtern ſeiner Gemeinde den handgreiflichen Beweis lieferte, daſs das Chryſam nur einen Erwerbsartikel der biſchöflichen Kaſſe bilde, und ſchrieb deshalb „wider den ſimoneiſchen tauff und erkauften ertichten kryſam", nach Oſtern 1523. Die Bilder ſchaffte er aus den Kirchen und bekämpfte in der gemeinen Seelwoche nach Michaelis die Lehre vom Fegfeuer und dem Opfer für die Toten. (Kurz und verſtendig leer über das Wort S. Pauli zu den Römern: Der tot iſt, der iſt von Sünden gerecht, Eilenburg Nik. Widemar 1523). Auch für die Verehelichung der Prieſter und Mönche trat er ein, wie er auch ſelbſt im Herbſt 1523 ſich verehelichte, cf. De Wette 2, 502, 504. Freilich gaben die Ehen mancher Prieſter dem Volk ein ſchlechtes Vorbild. Bei einer Pfaffenhochzeit hatte der Tanz für die Predigt des Wortes keine Zeit übrig gelaſſen. Der Verdacht lag nahe, daſs es dieſen Herren nur um Emanzipation des Fleiſches zu tun ſei, weshalb Strauß zur Feder griff und den Sermon drucken ließ: Die Pfaffen Ee, in evangeliſcher leer nit zu der freyhait des flayſchs vnd zu bekrefftigen des alten Adam ꝛc. gefundiert (auch lateiniſch). An Widerſpruch gegen ſeine Wirkſamkeit fehlte es nicht. Man ließ Kinder in oſtentativer Weiſe auswärts taufen. Ein Ratsherr wollte durch Tanz und Muſik Str. in der Predigt ſtören, lief dann ſelbſt in die Kirche und nannte ihn vor der Gemeinde einen Ketzer. Gegen ihn wandte ſich Strauß mit der Schrift: Ernſtliche Handlung wider ein freventlichen Widerſprecher des worts Gottes beſchehen in St. Jörgen Kirche zu E., 1523. Am Hof fehlte es nicht an „fliegenden Mähren" gegen Str., der deshalb Herzog Johann Friedrich durch die Widmung ſeiner Theſen über das geiſtliche Amt: Das nit Herren, ſondern Diener einer yeden chr. Verſammlung zugeſtellt werden, (1523 Sonnt. vor Joh. Bapt. 21 Juni) zu gewinnen ſuchte.

Zugleich warf er ſich auf die ſociale Frage. In der Schrift: Ein kurz chriſtlich Unterricht des großen Irrthums, ſo im Heiligthum zu Ehren gehalten, das dann nach gemeinem Gebrauch der Abgötterei ganz gleich iſt, 1523 ſchilderte er in ergreifender Weiſe das Elend des Volkes, das durch Steuern erdrückt werde, wärend die Fürſten Tauſende an Kirchen, Götzen und Puppenwerk geben, ſtatt die Laſten des Volkes zu erleichtern. Dieſe Schrift, welche die auf Gülten gegründeten kirchlichen Stiftungen bekämpfte, erregte den Zorn der dabei ſtark intereſſirten Geiſtlichkeit. Darum gab er noch 1523 51 Theſen heraus, über die er zuvor gepredigt hatte: Haubtſtück und Artikel chriſtlicher leer wider den unchriſtlichen wucher, darumb etlich pfaffen zu Eyſenach ſogar unruewig und bemüet ſeind. Auf Grund von Deut. 15 Luc. 5 erklärt er jeden Pfennig, den der Gläubiger über die Hauptſumme vom Schuldner nehme, für Wucher und ſchwerwiegende Todſünde, denn es ſei wider die Liebe zum Nächſten und wider Gottes Verbot, das kein Papſt, kein Konzil und kein weltliches Recht aufheben könne. Der Schuldner, welcher ſich dazu hergibt, Zins zu zalen, iſt unſelig und des Glaubens gar entſetzt. Der Obrigkeit macht ers zur Sünde, den Zins, an dem beſonders die geizigen Pfaffen hängen, in Schutz zu nehmen. Aber zugleich warnt er das Volk, Gewalt mit Gewalt zu „verdämpfen".

Jetzt klagte die Stiftsgeiſtlichkeit gegen Strauß. Der ſächſiſche Kanzler Brück forderte von Luther ein Gutachten über ſeine Theſen. Luther ſah ganz richtig, daſs Strauß meinte, die Welt mit einem Schlag umgeſtalten zu können, als ob das Wort Gottes alsbald leben müſſe, wenn ers geredet. Luther war beſonders das Haſchen nach Popularität bei Str. verdächtig, er mache dem gemeinen Mann mit hochfarenden Worten ein gut Mundwerk, one daſs derſelbe im Stande wäre, die wiſſenſchaftlich unhaltbare Lehre zu prüfen. Luther riet der Regierung, Str. anzuhalten, daſs er ſeine Grundſätze dem Volk wider ausrede, 18. Okt. 1523, De Wette 2, 425.

Im April 1524 wandte ſich Luther ſelbſt mit Melanchthon an Strauß. Letz-

terer ſuchte auf der Rückreiſe von ſeiner Heimat in Eiſenach perſönlich mildernd auf Str. einzuwirken. Dieſer aber blieb dabei, daſs freiwilliges Zinszalen ſo viel ſei als ſich fremder Sünde teilhaftig machen. Luther ſchrieb an Str., er ſei mit ihm einverſtanden, daſs der Zinskauf unrechtmäßig ſei, aber das Zinszalen für Sünde erklären heiße das Volk zu gewaltſamer Abſchaffung zu reizen. Das ſei Sache der Obrigkeit.

Strauß hatte nun ſelbſt an Luther geſchrieben, über ſeine Kränklichkeit geklagt und ihm die Geburt eines Kindes mitgeteilt, worauf ihm Luther gratulirte. Dieſer, offenbar durch Melanchthons Bericht milder geſtimmt, ſchrieb in freundlich achtungsvollem Tone (25. April, De Wette 2, 504), indem er Strauß's reformatoriſche Wirkſamkeit anerkannte, aber es für einen Tribut an die menſchliche Schwachheit erklärte, wenn Strauß lehre, man ſolle den Zins nicht ſelbſt darreichen, ſondern ſich nehmen laſſen. Das fördere den Miſsbrauch des Evangeliums beim Volk zu fleiſchlicher Freiheit. Statt der ſocialen Fragen ſolle ſich Strauß lieber der Erziehung der Jugend widmen.

Aber dieſer konnte nach ſeinem Naturell und dem ſtarken Glauben an ſich ſelbſt der Sache ſich nicht entſchlagen, hatte er doch den Hofprediger zu Weimar, Wolfgang Stein, zur Überzeugung gebracht, daſs nur das moſaiſche, nicht das bürgerliche Recht in der chriſtlichen Kirche Geltung habe. Strauß ſchrieb nun 1524 in gemäßigterem Ton, aber mit Feſthaltung ſeines Satzes von der Unrechtmäßigkeit des freiwilligen Zinsgebens ſeine Lehrſchrift: Das Wucher zu nemen und zu geben unſerem chr. glauben und brüderlicher lieb entgegen iſt, und wandte ſich gegen die „gemalten“ Evangeliſten, die nur in ſüßen Worten die Liebe vortragen, aber es nicht zu den Werken kommen laſſen, wie gegen die Beſchuldigung der Anreizung zum Aufrur. Gleich Joh. Mantel in Stuttgart wünſchte er das Jubeljar widerhergeſtellt, wenn auch nicht gerade alle 50 Jare. Luther, der die Schrift vom Kurfürſten zugeſandt erhielt, erkannte die Milderung in dieſem Schriftſtück an, aber hielt alle ſeine früheren Einwendungen gegen Strauß's Aufſtellungen aufrecht und betonte namentlich: Wir ſind ſchuldig, die Rechte zu halten, die unſer Oberkeit und Nachbarn halten.

Doch Strauß ging in ſeiner ſtürmiſchen Art weiter, Herzog Johann Friedrich klagte, er wiegle das Volk auf und laſſe ſich weder von Luther noch Melanchthon belehren. Luther bekam ſogar den Verdacht, daſs Str. unter dem Einfluſſe des „Bauern von Wöhrd“ Diepold Peringer ſtehe. Als wäre er Amtmann und Schultheiß zugleich, ſchaltete er in Eiſenach und den Ämtern ringsum, als ihm Ende 1524 von Herzog Johann die Viſitation in Eiſenach und Umgegend aufgetragen wurde. Am 10. Januar 1525 begann er ſie in der Stadt, im März in den Ämtern. Unter hartem Kampf mit den Amtleuten und dem Adel drang er auf Beſſerung des Lebens, ſetzte Pfarrer ab und ein, ſo, als lebendige Beweiſe ſeines Mangels an Scharfblick, den ſpäteren Apoſtaten Wicel in Wenigen-Lupnitz und den Schwärmer Rink in Eckartshauſen, die ſich beide (jedenfalls Rink, bei Wicel iſt es warſcheinlich) den Bauern anſchloſſen, die ſich ringsum erhoben. Eiſenach ſelbſt wurde ein Herd des Aufrurs. Strauß gab ſich alle Mühe, mit dem Schultheiß Hans Oswald die Bauern zu beſchwichtigen, und zog im Amt umher. Die Bauern aber, welche auf ſeinen Beitritt gerechnet, wollten ihn in die Werra werfen.

Nach der Niederlage der Bauern wurde Str. nach Weimar zum Verhör berufen und in anſtändiger Haft gehalten. Durch demütiges Auftreten und gewandte Verteidigung rettete er ſein Leben und durfte nach Eiſenach zurückkehren. Aber ſeine Stellung war unhaltbar. Hatte er auch gegen den Aufrur gepredigt, wie er noch 1526 durch ſeine gedruckte Predigt: Auffrur, zwytracht vnd unainigkait zwiſchen waren evangeliſchen Chriſten fürzukommen, dartat, er hatte, one die Konſequenzen zu überſchauen, in ſeinen Schriften über den Wucher den Teufel an die Wand gemalt, indem er den Schuldnern Selbſthilfe predigte. So hatte er bald für der Bauern Papſt gegolten, Cochläus wies ſchadenfroh auf Strauß als Prediger der Revolution, wogegen Str. ſeine „chriſtenlich und wolgegründet antwurt ꝛc. auff das ungüttig ſchmachbüchlin Dr. Joh. Cochlei von Wendelſtein“ ſchrieb. Der Haſs

derer, die ihn für die jüngsten Ereignisse verantwortlich machten, trieb ihn fort, aber überall ging ihm das Gerücht voraus und hintennach, als sei er dem Schwert des Henkers verfallen gewesen. Er wandte sich nach Nürnberg, wo er, geistig und körperlich schwer angegriffen, krank lag.

Hier hörte er von der Schrift Ökolampadius über das Abendmal; am 7. Oktober fragte er durch einen gemeinsamen Freund Leonhard Wentz bei Ökolampad an, ob seine Schrift wirklich erschienen sei, one eine Antwort zu erhalten. Zugleich erbot er sich, trotz seines Übelbefindens und des weiten Wegs, zur Disputation mit ihm. Nun ging Str. nach Hall, wo er die Geister unter Brenz's Fürung noch mächtig erregt fand. Am 21. Oktober war dort das schwäbische Syngramma gegen Ökolampadius von 14 schwäbischen Theologen unterzeichnet worden. Strauß bat am 9. November Ökolampadius, er möchte auf das Syngramma, das nicht gedruckt werden sollte, schweigen. Auf diesen zweiten Brief erhielt Str. endlich eine Antwort, die aber sein stolzes Selbstbewusstsein tief verletzte. Strauß sei zu gering, als dass er Ökolampadius belehren könne, weshalb dieser die Disputation ablehnte. Es wäre keine kleine Gnade, wenn Str. sein eigenes Maß erkennen würde. Inzwischen war Str., den warscheinlich Brenz an den badischen Landhofmeister Konrad von Venningen, ein Mitglied des Kraichgauer Adels, empfohlen hatte, durch dessen Verwendung Stiftsprediger in Baden-Baden geworden.

Die Anregung, die Str. in Hall empfangen, verbunden mit der Erinnerung an die Disputation zu Weimar über das Abendmal 1522, macht es erklärlich, dass sich Strauß nun ebenso voll stürmisch unklaren Eifers in den Abendmalsstreit warf, wie einst auf die Fragen von Zins und Wucher. Schon in Hall hatte er zur Feder greifen wollen, aber etliche fromme christliche Brüder, d. h. warscheinlich Brenz und Genossen, die Str. nicht für einen geeigneten Kämpen halten mochten, hatten ihm abgeredet, da die Schweizer wol ihren Irrtum erkennen würden. In Baden sah er die Schriften Zwinglis weit verbreitet. Jetzt schrieb er im Juni 1526 in aufgeregter Eile: wider den unmilten Irrtum Maister Huldreych Zwinglis, um die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal zu verteidigen. Je mehr es dieser Schrift an selbständigen Gedanken fehlte, um so selbstbewusster sprach der „arbeitsame" Diener Gottes. Man fülte ihm den hochfarenden Stolz des Doktors der Theologie gegen den einfachen Magister zu Zürich an, dessen Schriften auf Strauß's Betreiben in der Markgrafschaft Baden verboten wurden. Auch Männer wie Urban Rhegius waren mit dem Büchlein unzufrieden. Zunächst goß Johann Schneewil von Straßburg eine volle Schale des bittersten Hones über Strauß aus, der sich seiner Arbeitsamkeit rühme und auf dem Markt zu Baden spaziren gehe und sich geberde, als hätte er das Amt eines Ketzerrichters von den Dominikanern zu Lehen erhalten. Str. hatte Recht, wenn er in der Schrift Schneewils: Wider die unmilde Verdammung nach art und aygenschaft aller gleychßner auß aygenem Kopf dem ainfältigen verschließen väterlichs reych wider alle Billigkeit (1526, August) nur persönliche Invectiven sah, aber seine Charakterschwächen hatte Schneewil trefflich aufgedeckt. Zwingli selbst erwiderte mit der „Antwort über Dr. Struzen Büchlein", Str. sei ihm bisher ganz unbekannt gewesen, er habe nur von ihm als Verfasser der gar aufrürerischen Sätze vom Zinsnehmen gehört. Ganz richtig sah Zwingli in der Schrift seines Gegners nur den Widerhall des schwäbischen Syngrammas, des „narrachten Büchleins, das die blinden Zürli-Männer gemacht". Dagegen tat er ihm Unrecht, wenn er ihn nur als „einen guten deutschen Schulmeister" behandelte, der nichts als Deutsch verstehe, weil Str. alle seine Schriften deutsch schrieb, und also die Lehre vom Abendmal nicht aus dem Grundtext beurteilen könne. Denn Strauß hatte schon in seinem ersten Büchlein Kenntnis des Hebräischen verraten.

Gegen Ökolampads Antisyngramma wandte sich Str., als gehörte er zum brenzischen Schlachthaufen, mit der Schrift: Das der Leyb Christi und seyn heiliges Blut im Sakrament gegenwertig sey, richtige erklerung auff das new büchleyn D. Johannes Haußscheyn, diesem zuwider außgangen, 1527. Er hielt Öko-

lampad deſſen vornehm kühle Stellung zu Str. vor, auch finde ſich unter deſſen Mithelfern kein bewärter Geiſt, wie der Pfarrer von der Leberau und Schneewil. Gegen Ökolampads Theſe: Chriſtus ſitzt zur Rechten ſeines Vaters, alſo kann er nicht im Abendmal gegenwärtig ſein, macht Strauß geltend, daſs das Sitzen zur Rechten Gottes nicht leiblicher Art ſei. Über die Art der Gegenwart Chriſti im Sakrament ſoll man nicht ſpekuliren, ſondern den einfältigen Worten Glauben geben. Es war die letzte Schrift von Str., die Ökolampadius keiner Entgegnung würdigte.

Sein weiterer Lebensgang und ſein Ende iſt unbekannt. Jedenfalls war er 1534 tot, wie ſich aus Wicels Schriften ergibt. Warſcheinlich iſt er bald nach 1527 geſtorben. Denn Str., dem die Druckerſchwärze zum berauſchenden Trank geworden, hatte ſicher die Feder nicht weggelegt, ſo lange er lebte, aber nach 1527 iſt von dem Manne, der ſeit 1522 jedes Jar 2—3 und mehr Schriften erſcheinen ließ, keine mehr bekannt. Ob er, wie Döllinger annimmt, zur katholiſchen Kirche zurückgekehrt, läſst ſich nicht feſtſtellen. Trotz der Energie, mit welcher Str. das römiſche Unweſen bekämpft, iſt es pſychologiſch wol denkbar, daſs dem Ehrgeiz des eiteln Doktors, der weder bei Luther noch bei Brenz ſich volles Vertrauen gewonnen und von den Reformirten Spott und Hon geerntet, in der an wiſſenſchaftlichen Größen damals bitter armen römiſchen Kirche größere Befriedigung winkte, war doch auch Wicel, Strauß's Schüler, durch ſeinen Abfall zu Anſehen und Einfluſs gekommen.

Quellen: Meine Abhandlung: Luther und Württemberg, S. 33 ff. (auch in den Theol. Studien aus Württemb. 1883, Heft 4); Schmidt, Jakob Strauß, 1863 (Progr. des Realgymn. zu Eiſenach); Luthers Briefe ed. De Wette; Köſtlin, Luther, 1. Aufl.; Hagen, Geiſt der Ref. 1, 322; Zeitſchrift für hiſt. Theologie 1865, 293; Döllinger, Die Reformation; Keim, Schwäb. Ref.-Geſch; Vierordt, G. der ev. K. Badens 247; Hartmann u. Jäger, Brenz 1, 157; Strauß's Schriften und der Brief von ihm an Ökolampad (Keims Nachlaſs auf der Stuttg. Bibliothek). **G. Boſſert.**

Strigel, Victorinus, evangeliſcher Theolog und Humaniſt des 16. Jarhunderts, geboren am 26. Dezember 1524 zu Kaufbeuren in Schwaben, geſtorben am 26. Juni 1569 zu Heidelberg. — Er war erſt 3 Jare alt, als ſein Vater, Ivo Strigel, ſtarb, der einſt 1511—12 ein Studiengenoſſe von Melanchthon, Schnepff, Brenz ꝛc. in Heidelberg, ſpäter Arzt bei dem berühmten Feldoberſten Georg von Frundsberg geweſen war. Vierzehnjärig bezog er die Univerſität Freiburg i. Br., wo beſonders der Humaniſt und Ariſtoteliker Johann Zink ſich ſeiner annahm. Auf deſſen Rat ging er im Oktober 1542 nach Wittenberg, um Philoſophie und Theologie zu ſtudiren, und ſchloſs hier beſonders an Melanchthon ſich an, zu deſſen eifrigſten und begabteſten Schülern er gehörte. 1544 zum Magiſter promovirt, begann er philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen in Wittenberg zu halten. Nach Ausbruch des ſchmalkaldiſchen Kriegs wandte er ſich nach Magdeburg, und als Melanchthons Plan, ihn als Profeſſor der Theologie nach Königsberg zu bringen, ſcheiterte, ging er nach Erfurt, wo er 1547 mit großem Beifall die Vorleſungen wider aufnahm, wenn auch one feſte Anſtellung. Dieſe fand er, als Melanchthon aus Anhänglichkeit an ſein geliebtes Wittenberg ſich nicht entſchließen konnte, dem Ruf des alten Kurfürſten und ſeiner Söne an die neu zu gründende Erneſtiniſche Hochſchule in Jena zu folgen. Auf ſeinen Rat wurde jetzt mit Strigel unterhandelt: er ſollte vorerſt bis zur Eröffnung der neuen Anſtalt mit 150 Gulden Gehalt noch in Erfurt bleiben; anfangs März 1548 bat er um definitiven Beſcheid; man erlaubte ihm jetzt, noch ehe Joh. Friedrichs Zuſtimmung eingetroffen, nach Jena zu ziehen und hier einen Anfang zu machen. Am 19. März kam er mit 20 Studenten an und eröffnete die neue Schule, wenn auch zunächſt nur als Gymnasium academicum, zugleich mit Joh. Stigel, durch eine Rede über die „Causas graves, cur his miseris temporibus discendum sit“; am 20. März begann er ſeine Vorleſungen über Philoſophie, Geſchichte, ſpäter auch über Melanchthons loci theologici. Er und Stigel bil-

deten anfänglich das ganze ordentliche Lehrerpersonal, wusten aber bald, im Verein mit Erhard Schnepff, Justus Jonas u. a., durch unermüdlichen Fleiß, gründliche Gelehrsamkeit und eifrige Hingabe an ihren Lehrerberuf den Ruhm und die Frequenz der neuen Schule zu heben. Mit seinen Collegen stand Strigel, trotz einer gewissen Derbheit und Heftigkeit seines Wesens, auf gutem Fuß und suchte sich auch einen befriedigenden Hausstand zu begründen, indem er 1549 mit Barbara, der Tochter des Kanzlers Franz Burkhardt, dann nach deren frühem Tode 1553 mit Blandina, der Tochter seines Kollegen Schnepff, sich verheiratete. Aber bald wird er in die theologischen Streitigkeiten jener Zeit hineingezogen, und es läßt sich leicht denken, daß der Gegensatz zwischen seiner Wittenberger Vergangenheit und seiner jetzigen Jenenser Umgebung ihm schwere Konflikte bereitete, an denen auch endlich sein Lebensglück gescheitert ist. Als Schüler Melanchthons hatte er sich ganz in dessen theologische Anschauungsweise eingelebt (quasi innutritus), wie denn auch Melanchthon seinerseits große Stücke auf ihn hielt und mit ihm eine ewige Freundschaft wünschte. Nun aber, im Dienst des Ernestinischen Hauses, im Verkehr mit den thüringischen Gnesiolutheranern, als Kollege und Schwiegersohn des durch das Interim vertriebenen Schnepff, wurde er mehr und mehr von Melanchthon ab- und in das gegnerische Fahrwasser hineingezogen. 1552 beteiligt er sich an der thüringischen Gegenschrift gegen A. Osiander (vergl. Möller, Osiander S. 496), noch im wesentlichen Einverständnis mit Menius wie mit Amsdorf; 1556 ist er Mitglied der von den Ernestinischen Herzogen niedergesetzten Kommission zur Beratung der von Herzog Christoph und Pfalzgraf Friedrich gestellten Friedensvorschläge, und fordert öffentlich Verdammung des Adiaphorismus, Majorismus, Synergismus ꝛc. (Preger, Flacius II, 7); im Sinne der Vermittlung beteiligt er sich im August 1556 an der sogenannten Eisenacher Synode, wo er des Justus Menius gegen die rohen Ausfälle des alten Amsdorf sich annahm (Salig III, 49. 56; Planck IV, 517; Beck I, 390 ff.). Unterdessen aber waren bereits, besonders durch Amsdorfs Vermittlung, Unterhandlungen mit Flacius eingeleitet, um diesen unversöhnlichen Gegner der Wittenberger Philippisten für eine Professur in Jena und zugleich für den Beruf eines Obersuperintendenten über alle Kirchen des Herzogtums zu gewinnen. Strigel versprach sich nichts gutes von dieser Berufung; er soll Flacius gebeten haben, lieber nicht zu kommen, weil sie an einem Ort einander nur im Wege sein würden (vgl. Planck S. 589; Preger 118). Flacius kam doch, am 27. April 1557. Anfangs, und solange Schnepf lebte († 1. November 1558), blieb, abgesehen von einer kleinen Differenz in Betreff der Abendmalslehre, leidlicher Friede, wol infolge einer ausdrücklichen Weisung des Herzogs Johann Friedrich (satis tranquillae fuerunt res inter me et Vict., sagt Flacius selbst, was mit andern Aussagen über früh hervortretende Differenzen sich wol verträgt, s. Preger 118). Flacius' Einfluss wurde nun für eine zeitlang der maßgebende in Jena und am Weimarer Hof; das zeigt sich insbesondere beim Wormser Kolloquium 1557 Aug./Sept., wo Strigel, offenbar gegen seine eigenen Intentionen, mit den übrigen thüringischen Abgeordneten (Schnepff, Monner, Stößel) den Instruktionen des Flacius folgend, an dem Protest der Gnesiolutheraner sich beteiligen muss und so mitbeiträgt zu dem jämmerlichen und schimpflichen Ausgang des „wol angestellten und hofflich angefangenen" Gesprächs. Ebenso war es der Einfluss des Flacius, wodurch der Herzog im Herbst 1557 sich bestimmen ließ, seine Zustimmung zu geben zur Abfassung des Weimarer Konfutationsbuchs, mit dessen erstem Entwurf Schnepff, Strigel und Hügel trotz ihrer anfänglichen Weigerung beauftragt wurden. Strigel widerriet das Ganze als ebenso unnötig wie bedenklich; ja er wollte lieber aus der theologischen Fakultät ausscheiden, als sich an der Arbeit beteiligen, musste aber zuletzt auf widerholtes Andringen des Herzogs doch zur Mitarbeit sich bequemen. Die Ausfürung wurde unterbrochen durch die am 2. Februar 1558 vorgenommene feierliche Eröffnung der Universität, bei welcher Strigel, der zu zwei Fakultäten gehörte, als erster Dekan der Facultas Artium fungirte (s. Beck I, 214; Schwarz, Das erste Jahrzehnt der Universität Jena, 1858).

Als aber noch im Jare 1558 die Abfaſſung des Konfutationsbuchs wider aufgenommen wurde, kam es bei der Beratung des erſten Entwurfs auf der Weimarer Synode zu heftigen Erörterungen zwiſchen Flacius und Strigel; jener verlangte ſchärfere Faſſung einzelner Artikel, wie beſonders des gegen den Synergismus der Wittenberger gerichteten Artikels 6; Strigel erklärte, er bleibe bei der Lehre, wie ſie in Melanchthons locis von 1544 ausgeſprochen und von Luther bekräftigt ſei, und beklagte ſich bitter über Flacius wie dieſer über jenen. Die Polemik ſetzte ſich fort in den Vorleſungen: Strigel nannte Flacius einen Sophiſten und Sykophanten, den Dichter einer neuen Theologie; Flacius klagte beim Herzog, daſs Strigel eine philippiſtiſche Partei im Lande zu bilden ſuche. Ein Verſönungsverſuch des Herzogs ſcheiterte. Als nun zu Anfang des Jares 1559 das Konfutationsbuch erſchien, von Flacius und ſeinen Anhängern aufs äußerſte verſchärft, vom Herzog ſanktionirt; als es wie ein ſymboliſches Buch der Erneſtiniſchen Landeskirche aufgenötigt, von den Kanzeln verleſen, beim Beichtverhör zugrunde gelegt, als Norm der Lehre in Kirche und Schule bei ſtrenger Strafe befolgt werden ſollte, da remonſtrirte Strigel ganz ehrerbietig, aber feſt, in einem Schreiben an den Herzog, Februar 1559, (Salig 480; Preger 122): er könne ſich durch die Konfutation nicht binden laſſen, könne die falſchen Beſchuldigungen wider die Wittenberger nicht billigen, wolle beim ſchlichten Katechismus, bei der Lehre Melanchthons und Luthers bleiben und lieber ſeine Stelle aufgeben ꝛc. Man ſuchte ihn von Seiten des Hofes wenigſtens zum Schweigen zu beſtimmen (non ut tueretur, sed ut saltem oppugnare desineret), und als auch das erfolglos blieb, ſo ſchritt man zu brutaler Gewalt. Der Herzog ließ ihn und den Sup. Hügel am Morgen des zweiten Oſtertags, den 27. März 1559, durch Bewaffnete unter roher Gewalttat gefangen nehmen und erſt nach der Leuchtenburg bei Jena, dann nach Schloſs Grimmenſtein bei Gotha abfüren — angeblich um ihre beabſichtigte Flucht in die kurſächſiſchen Lande zu verhindern. Nach vergeblichen Verſuchen, ſie durch Disputationen mit Stößel, Muſäus und Flacius, durch Drohungen und freundlichen Zuſpruch anderen Sinnes zu machen, wurden ſie endlich, auf Fürſprache der Univerſität, der bedeutendſten evangeliſchen Fürſten, ja ſelbſt des Kaiſers, am 5. September ihrer Haft wider entledigt, jedoch nur unter dem Verſprechen, ſich in Jena ſtill zu verhalten und vor genügender Verantwortung die Stadt nicht zu verlaſſen. Vom Lehramt blieb Strigel vorerſt ſuspendirt (ſ. über dieſe Vorgänge den Originalbericht des jüngeren Jonas an Herzog Albrecht von Preußen in deſſen Briefwechſel, herausgegeben von Voigt S. 578 ff.; Salig S. 473; Planck S. 584; Beck I, S. 217).

Der allgemeine Unwille, den das gewaltſame Verfaren des Herzogs hervorrief, die fortgeſetzte Verwendung der Univerſität, die zunehmenden Übergriffe der flacianiſchen Partei, die ſeit April 1560 durch die Berufung von Judex und Wigand in die theolog. Fakultät noch verſtärkt war, ihr eigenes Drängen auf eine öffentliche Disputation oder Synode beſtimmten endlich den Herzog, auf ein zwiſchen Flacius und Strigel zu haltendes Kolloquium einzugehen, von dem ſich übrigens letzterer nicht viel verſprach. Nur zögernd willigte er ein unter der Bedingung, daſs Hügel ihm ſekundire. Am 2. Auguſt 1560 begann der Kampf im Sale des alten Schloſſes zu Weimar unter Vorſitz des Kanzlers Brück des J. in Gegenwart des Herzogs, des ganzen Hofes und einer großen Zuhörerſchaft aus allen Ständen; auch von auswärts, aus Jena, Erfurt, Leipzig, Wittenberg waren Neugierige gekommen. Von den fünf zur Disputation beſtimmten Punkten (de libero arbitrio, de definitione evangelii, de Majorismo, de Adiaphorismo, de academica epocha oder über die Neutralität in Glaubensſtreitigkeiten) kam nur der erſte zur Erörterung: das Verhältnis des menſchlichen Willens zur göttlichen Gnade im Bekehrungswerk. Strigel vertrat, unter ausdrücklicher Verwarung gegen den Vorwurf des Pelagianismus, den reinen Synergismus ſeines Lehrers Melanchthon: „Wie der Magnet, mit Lauchſaft (succo allii) beſtrichen, ſeine Anziehungskraft zwar verliere, aber doch immer Magnet bleibe, mit Bocksblut beſtrichen aber ſeine Kraft wider gewinne, ſo ſei des Menſchen Willen zwar durch die Sünde verderbt und unfähig, von ſich aus das Gute zu beginnen, werde

aber im Werk der Bekehrung wider hergestellt und geheilt, indem er vom heil. Geist durch das Wort Gottes sich ziehen und leiten lasse. Denn da der Mensch ein liberum agens, so kann ihm dieser sein besonderer modus agendi, wodurch er sich von den Naturwesen unterscheidet, nicht verloren gehen; daher voluntas suo modo agit in conversione. Insofern wirke der Willen in der Bekehrung immerhin mit neben dem Wort und Geist Gottes, denen freilich die Initiative zukomme: concurrunt igitur in conversione haec tria: Spiritus s. movens corda, vox Dei, voluntas hominis, quae voci divinae assentitur etc. Wie Flacius diesen mit großer Gewandtheit verteidigten Sätzen Strigels gegenüber sich zu der Behauptung hinreißen ließ, die Erbsünde mache geradezu das Wesen des natürlichen Menschen aus, ist bekannt (s. Preger 199. 321 ff.). Nach 13 Sitzungen (die in den Tagen vom 2. bis 8. August, Vor- und Nachmittags, jedesmal c. 2 bis 3 Stunden gedauert hatten) wurde die Disputation abgebrochen, one dass es zu einer Schlusssentenz kam, — ein Zeichen, dass man bei Hofe bereits die Ansicht zu ändern begann. Der Herzog hielt zwar an der flacianischen Anschauung noch fest, aber er fing an, dem ganzen Streit geringere Bedeutung beizulegen. Beide Teile erhielten den Bescheid, sich ruhig zu verhalten, bis die Sache später vollständig ausgetragen werden könne. Ein Privatgespräch zwischen beiden Hauptgegnern im Dezember 1560 fürte zu keiner Verständigung, da Flacius erklärte: solange Strigel nicht klar und öffentlich seinen Irrtum verdamme, werde er ihm sein ein Häretiker und Anathema. (Vgl. die von Joh. Wigand aufgezeichneten, von Simon Musäus herausgegeben Akten der Disputation unter dem Titel: Disputatio de peccato orig. et libero arbitrio inter Fl. et Strigelium habita 1562; Salig S. 587 ff.; Planck S. 605 ff.; Preger S. 127 ff.).

Vergebens drangen Strigels Gegner auf eine Entscheidung des Herzogs oder auf Berufung einer aus Pfarrern, Superintendenten und kirchlich gesinnten Laien zusammengesetzte Synode, in der Hoffnung, hier die 25 verschiedenen Ketzereien, deren sie Strigel beschuldigten, verdammt zu sehen; vergebens suchten sie Hilfe bei auswärtigen Theologen. Die letzteren, wie Brenz, erklärten sich zwar keineswegs mit Strigel einverstanden, aber doch in vermittelndem Sinne, und rieten zum Frieden; auch der Weimarische Hof wollte Ruhe haben, und als diese zuletzt nur durch Absetzung und Austreibung des Flacius und seiner „Rotte" zu erreichen schien, schritt man zu diesem Äußersten — zur Vertreibung der Flacianer aus Jena (10. Dezember 1561, s. Planck 604 ff.; Beck 367 ff.; Preger 145 ff.).

Nun sollte auch Strigel, der unterdessen schon wider philosophische Vorlesungen in Jena gehalten, vollständig rehabilitirt werden. Zu dem Ende wandte sich Herzog Joh. Friedrich an Herzog Christoph von Württemberg und bat um Zusendung zweier Theologen, die einen Vergleich vermitteln sollten. Zu Anfang Mai 1562 kam Jakob Andreä, Kanzler der Universität Tübingen, und Christoph Binder, Superintendent von Nürtingen († 1596 als Abt von Adelberg) nach Weimar. — Sie hatten schon vorher eine von Strigel unter dem 3. März 1562 abgefasste Erklärung erhalten („Bekenntniß Victorini von den streitigen Punkten" ꝛc.), worin er seine frühere Lehre dahin erklärte: auch nach dem Fall sei der menschliche Willen wenigstens noch capax salutis, aber erst in der Widergeburt stelle der h. Geist die efficacia oder facultas credendi wider her. Nach einer weiteren mündlichen Verhandlung (4. Mai) wurde von den beiden württembergischen Abgeordneten eine Erklärung abgefasst, diese von Strigel durch Namensunterschrift anerkannt, von allen Anwesenden, darunter den angesehensten Superintendenten des Landes, gebilligt (declaratio confessionis Strigelii bei Schlüsselburg V, 88; Planck 646), zur Beruhigung und Vereinigung der Gemüter aber eine Kirchenvisitation empfohlen, die durch die beiden Theologen Max Mörlin und Stößel in Gemeinschaft mit Kanzler Brück und zwei anderen Juristen vorgenommen werden sollte. Statt der gehofften Versönung wird durch die Deklaration nur neuer Hader hervorgerufen. Gegen 60 thüringische Pfarrer, durch die Streitschriften auswärtiger Flacianer wie Wigand, Judex, Heßhus, Amsdorf, Gallus und durch Flacius selbst aufgehetzt, predigten gegen Strigels Deklaration als eine schlüpfrige und betrügliche, und die Mehrzal der Landesgeistlichkeit verweigerte die Unterschrift der Strigelschen De-

klaration. Um ſie zu beſchwichtigen und die geforderte Unterſchrift zu erleichtern, ſetzte Stößel eine Superdeklaration (den von den Gegnern ſog. cothurnus Stoesselii) auf, worin die anſtößigen Ausdrücke der Deklaration in einem ganz unverfänglichen Sinn gedeutet und die Unterſchrift nur bedingungsweiſe gefordert wurde: „wenn dies wirklich die Meinung Strigels iſt, wie das die Viſitatoren erklärt haben, ſo unterſchreibe ich ihre und ſeine Deklaration willig und bejahe, daſs ſie mit dem Worte Gottes übereinſtimmt“. Aber auch dieſe völlig nichtsſagende Formel erregte nur neuen Streit und fürte endlich zur Abſetzung und Landesverweiſung von 40 renitenten Paſtoren (Planck S. 663), welche die Deklaration wie die Superdeklaration als ketzeriſch und verfüreriſch verwarfen und nur dann Strigel als rechtgläubig anerkennen wollten, wenn er das Konfutationsbuch und Luthers Schrift de servo arbitrio unterſchreibe. Strigel ſelbſt war unterdeſſen ſchon am 24. Mai durch ein herzogliches Patent in ſein Amt und Würden vollſtändig wider eingeſetzt worden und hatte am 28. ſeine Vorleſungen über Melanchthons loci mit einer Rede über die Herrlichkeit der Kirche wider begonnen. Doch fülte er das Unerquickliche ſeiner Stellung nur allzuſehr: mit der Superdeklaration war er ſelbſt nicht einverſtanden, wollte ſich jedoch in keine weiteren Erörterungen einlaſſen (vgl. ſeinen Brief bei Planck S. 655), gab im Herbſt 1562 eine Reiſe nach Leipzig vor, erklärte, dort angelangt, er werde nicht wider nach Jena zurückkehren, und beharrte auf ſeinem Entſchluſs, obgleich die ganze Univerſität ihn durch eine eigene Deputation um ſeine Rückkehr bat. Der Kurfürſt von Sachſen ſtellte ihm frei, ob er in Wittenberg oder Leipzig lehren wolle. Er wälte letzteres, begann am 1. Mai 1563 hier theologiſche und philoſophiſche Vorleſungen und gab gleichzeitig einen Kommentar zu den Pſalmen heraus, den er dem Herzog Chriſtoph von Württemberg überſandte mit der Bitte um ein Urteil der württembergiſchen Theologen. Dieſe Cenſur fiel nicht in dem Sinne Strigels aus und wurde von dieſem in ziemlich gereiztem Tone wider beantwortet (ſiehe Hartmann und Jäger, Brenz II, 404; Salig 882; Schlüſſelburg 450; Planck 682).

In der Tat ſprach Strigel jetzt ſeinen früheren Synergismus nur deutlicher aus: der menſchliche Wille dürfe bei der Bekehruug nicht untätig ſein, ſondern müſſe ſelbſt den Gehorſam wollen (velit aliquando obedientiam); der Glaube ſei zwar Gottes Geſchenk, werde aber nicht den Widerſtrebenden, ſondern den Hörenden und Zuſtimmenden gegeben (dari audientibus et annuentibus); das anerſchaffene Ebenbild Gottes ſei durch die Sünde nicht völlig zerſtört und erloſchen, ſondern in den äußerſten Umriſſen noch vorhanden (lineamenta extrema remanserunt); geblieben ſei wenigſtens die vernünftige Menſchennatur (remansit, quod homo non nisi rationalis esse potest). Unangefochten lehrte Strigel in Leipzig in verſchiedenen Fächern, beſonders Dogmatik und Ethik. Da, als er in den locis eben zur Abendmalslehre übergehen wollte, ward ihm plötzlich (im Febr. 1567) vom Rektor der Univerſität auf Veranlaſſung des Theologen Pfeffinger der Hörſal geſchloſſen und das fernere Lehren unterſagt. Ein Rekurs an den Kurfürſten blieb vergeblich. Strigel verließ Leipzig und ging zunächſt nach Amberg in der Oberpfalz, wo er ſich offen zur calviniſchen Abendmalslehre bekannte, dann nach Heidelberg, wo ihm vom Kurfürſt Friedrich III. die Profeſſur der Ethik übertragen wurde. Er docirte wie immer mit Beifall, hatte aber auch hier wider mancherlei Anfechtungen zu erdulden, beſonders weil ſeine melanchthoniſche Freiheitslehre den Calviniſten anſtößig war. Aber nur noch kurze Zeit war ihm beſchieden: der früher ſo kräftige, ſtattliche Mann ſtarb im 45. Lebensjare, den 26. Juni 1569, eines ſchnellen Todes, wie er ihn ſich immer gewünſcht hatte — one daſs er, wie ein vages Gericht behauptete, retraktirt uud ſeine Hinneigung zum Calvinismus bereut hätte.— Strigel war und blieb, wenngleich er ſich einmal durch ſeine gneſiolutheriſche Umgebung für kurze Zeit von ſeinem alten Lehrer hatte abwendig machen laſſen, doch im Grunde ſein Lebenlang der echte Melanchthonianer, ſoſehr, daſs er auch die Ausdrucks- und Schreibweiſe ſeines Lehrers ſich zu eigen machte und in ſeinem Lehrvortrag wie in ſeinen Schriften oft ganze Sätze von jenem mit einfließen ließ. Was ihn beſonders auszeichnete, war ſeine

tüchtige philoſophiſche Schulung, ſeine dialektiſche Gewandtheit, ſeine glänzende Beredtſamkeit, die auch durch ein enormes Gedächtnis und einen ſchlagfertigen, mitunter derben Witz unterſtützt wurde. Er war, wie Ratzeberger von ihm ſagt, ein fürnehmer trefflicher philosophus et in lectionibus post Philippum omnium fere summus; bei den Gneſiolutheranern aber galt er für einen ſtolzen, demagogiſchen Kopf, in Glaubensſachen weder kalt noch warm. Das odium theologicum hat ihm wie ſeinem Lehrer ſchwere Stunden bereitet; aber auch er iſt nicht frei von den Fehlern, welche jene Epigonenkämpfe des Reformationszeitalters ſo unerquicklich gemacht haben, von kleinlicher Eitelkeit, Leidenſchaftlichkeit und Parteiſucht. Seine ausgebreitete ſchriftſtelleriſche Tätigkeit bewegt ſich auf dem Gebiete der Philologie (Cicero, Juſtin, Ariſtoteles, Vergil ꝛc.), der Philoſophie (beſonders Dialektik und Ethik), der Geſchichte (scholae historicae 1586), beſonders aber der bibliſchen, patriſtiſchen und ſyſtematiſchen Theologie. Exegetiſche Arbeiten lieferte er faſt zu allen Schriften des Alten und Neuen Teſtaments, beſonders Hypomnemata in psalmos 1563, hyp. in omnes libros NTi, quibus et genus sermonis explicatur et series concionum monstratur et nativa sententia testimoniis piae vetustatis confirmatur, Leipz. 1565 u. 1583 — für die damalige Zeit ein höchſt brauchbares Werk. Geſchätzter noch, wenn auch ganz von Melanchthon abhängig, waren ſeine dogmatiſchen Lehrbücher: Enchiridion locorum theol., Wittenberg 1591, und Loci theolgici, quibus loci communes rev. viri Ph. Melanchthonis illustrantur et velut corpus doctrinae integrum proponitur, nach ſeinem Tode herausgegeben von dem Philippiſten Chriſt. Pezel. Neuſtadt a. d. Haardt, 4 Theile mit Appendix 1581—1584, 4°, die bedeutendſte Dogmatik der engeren Melanchthoniſchen Schule; ferner Hypomnemata in epitomen philosophiae moralis Ph. Melanchthonis, gleichfalls von ſeinem Schüler Pezel herausgegeben 1582, zugleich die theologiſche Ethik berückſichtigend; Enchiridion theologicum 1584; Orationes, Epistolae etc. Verzeichniſſe ſeiner Schriften geben Zeumer, Jöcher, beſonders aber Otto l. c. S. 83—96.

Monographieen über ſein Leben und ſeine Lehre haben wir von H. Erdmann (praes. Joh. Gerhard), de Strigelianismo, Jena 1658, 1675, 4°; von H. Merz (praes. Weissmann), Hist. vitae et controv. V. Strigelii, Tübingen 1732; beſonders aber von J. C. T. Otto, de V. Strigelio, liberioris mentis in eccl. Lutherana vindice, Jena 1843; außerdem vergl. Zeumer, Vitae prof. Jenensium, S. 16 ff.; M. Adam, Vitae theol. 417; Salig, Hiſt. der Augsb. Conf., III, 587 ff.; Planck, Geſch. des proteſt. Lehrb., IV, 605 ff.; E. Schmid, des Flacius Erbſündenſtreit in Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1849; Beck, H. Johann Friedrich, I, 94 ff.; II, 163; Preger, Flacius II; Döllinger, Reformation II, 325 ff.; Franck, Geſch. der proteſtantiſchen Theologie, I, 102 f.; Thomaſius, D. G. II, 306 f.

(E. Schwarz †) **Wagenmann.**

Studites, Theodor, ſ. Bilderſtreitigkeiten Bd. II, S. 470.

Sturm, Abt, ſ. Fulda Bd. IV, S. 710.

Sturm, Jakob, verdient hier, obſchon er nicht Theologe war, eine Stelle wegen ſeines tätigen Anteils am Reformationswerke ſowol zu Straßburg als überhaupt im deutſchen Reich. Er war geboren im Jare 1489 und gehörte dem Geſchlechte der Sturm von Sturmeck an, das ſeit der Mitte des 14. Jarhunderts dem Straßburger Magiſtrat eine Reihe ſeiner tüchtigſten Mitglieder geliefert hatte. Sein Vater, Ritter Martin Sturm, ein Freund Wimphelings und Geilers von Kaiſersberg, ſandte ihn früh nach Heidelberg, wo er Grammatik und Logik lernte. Er war für die Kirche beſtimmt; Wimpheling ſchrieb für ihn 1499 eine kurze Anweiſung zur Rhetorik, widmete ihm in den nächſten Jaren einige andere kleine Schriften und ermante ihn, das Beiſpiel der damaligen ſchlechten Prieſter und Mönche nicht zu befolgen, ſondern durch ein frommes Leben Gott zu dienen und dazu beitragen, die Kirche vom Verfall zu retten. Im Jare 1504 bezog er die Univerſität Freiburg; die Straßburger Dominikaner rieten ſeinem Vater, ihn nach Köln zu ſenden, allein Wimpheling ließ es nicht zu, er wollte keine mönchiſche Erziehung für den talentvollen Jüngling, den er ſelber nach Freiburg begleitete,

um seine Studien zu leiten. Im Jare 1505 ward er, nebst Matthäus Zell, dem späteren Straßburger Reformator, magister artium; als solcher hielt er wärend mehrerer Jare Vorlesungen in via realium über die Ethik und einige andere Bücher des Aristoteles. 1506 trat er in die theologische Fakultät ein, wo Capito und Johann Eck seine Mitschüler waren; das folgende Jar hielt er im Dominikanerkloster eine lateinische Predigt. Zugleich besuchte er juristische Kollegien, nahm jedoch keinen Grad in dieser Fakultät, ebensowenig als in der theologischen. Er gab den Gedanken auf, sich dem Priesterstande zu weihen, und wälte die politische Laufban; Reisen in verschiedene Länder vollendeten seine Bildung. 1522 verlangte der kaiserliche Sekretär Jakob Spiegel im Namen des Kurfürsten von der Pfalz seinen Rat über die Reformation der Heidelberger Universität; er schlug vor, der Erklärung der klassischen Autoren einen gründlichen grammatischen Unterricht vorangehen zu lassen, die Logik nach Rudolph Agricola zu lehren, mehr Sorgfalt auf Mathematik zu verwenden, in der Theologie der Scholastik zu entsagen und zwei Professoren anzustellen, um das Alte und das Neue Testament nach den Kirchenvätern zu erklären. In diesen Gedanken zeigte sich bereits sein reformatorischer Sinn. Bald nachher wurde er in den Straßburger Rat erwält; der kurz vorher ausgebrochene Bauernkrieg änderte seine Überzeugungen nicht; er machte die Reformation nicht verantwortlich für die begangenen Greuel, und wuste, dass manche der Beschwerden des Landesvolkes nur zu sehr begründet waren; daher trat er mehrmals als Vermittler auf. In kirchlichen Dingen war sein Grundsatz der der Gewissensfreiheit; in Sachen des Glaubens, sagte er, erkenne er weder Kaiser noch Papst als Herren an; dabei wollte er, dass alle Bekenner des Evangeliums sich einigten, statt wegen verschiedener Auffassung einzelner Lehren sich zu trennen und zu bekämpfen. Diese Stellung nahm er im Abendmalsstreit; er unterließ nichts, das zur Versönung füren konnte, und beteiligte sich an allem, was der Landgraf von Hessen zur Erreichung dieses Zweckes tat. Auf dem Speierer Reichstage von 1529 verteidigte er die von den Straßburgern das Jar zuvor beschlossene Abschaffung der Messe, schloss sich den protestirenden Ständen an und setzte es mit Philipp von Hessen durch, dass diese nicht in die Verdammung der Schweizer willigten. Mit Butzer und Hedio wonte er dem Marburger Gespräche bei. Auf dem Augsburger Reichstage von 1530, wo er mit den Gesandten von Lindau, Memmingen und Konstanz die confessio tetrapolitana übergab, suchte er abermals eine Vereinigung zwischen den Sachsen und den Oberdeutschen zu bewirken; allein der Zwiespalt war bereits zu tief. Sturm ruhte indessen nicht; er unterstützte die Bemühungen Butzers, schrieb häufig an den Landgrafen und nahm an den Vorberatungen über die Konkordie teil, die endlich 1536 zu Wittenberg zu Stande kam. Zu eben dieser Zeit gelang es ihm, den längst von ihm gehegten Wunsch der Gründung eines Gymnasiums zu Straßburg zu verwirklichen. Er beriet dessen Einrichtung mit dem von Paris berufenen Johann Sturm, und dachte sogar, bei seiner großartigen Anschauung der Dinge, an eine allgemeine Akademie auf Kosten sämtlicher evangelischer Stände. Schon seit 1528 war er einer der mit der Aufsicht des öffentlichen Unterrichts beauftragten Scholarchen, und hat als solcher durch seine Einsicht und Tätigkeit seiner Vaterstadt die größten Dienste geleistet. Wärend der schwierigen Zeiten des Interims erhielt er nicht nur die Ruhe zu Straßburg, sondern auch die Würde und protestantische Freiheit der Stadt. Von allen Parteien geachtet, wonte er den meisten Reichstagen der Zeit und den Konventen der evangelischen Stände bei. Von 1525 bis 1552 war er 91 mal bei politischen und religiösen Verhandlungen als Gesandter Straßburgs anwesend. Seine Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten verschaffte ihm eine reiche Kenntnis der Menschen und Dinge, sodass er seinem Freunde Sleidan manchen Stoff für sein Geschichtswerk liefern konnte, dessen größten Teil er durchsah und verbesserte. Der treffliche Mann, das Muster eines christlichen Patrioten, starb den 30. Oktober 1553; drei Prediger und drei Professoren der Schule trugen seinen Sarg. Letzteren hinterließ er seine Bibliothek; schon früher hatte er ihr Geschenke an Büchern gemacht.

H. Baumgarten, Jakob Sturm, Straßb. 1876. C. Schmidt.

Sturm, Johann, einer der berühmteſten proteſtantiſchen Schulmänner, ward geboren zu Sleida im Jare 1507. Er war ein Son des Verwalters der Güter des Grafen Dietrich von Manderſcheid, mit deſſen Kindern er erzogen ward. 1521 ging er nach Lüttich in das trefflich eingerichtete St. Hieronymus-Gymnaſium der Brüder des gemeinſamen Lebens. Seine Studien vollendete er zu Löwen, wo er mit Rüdiger Reſcius eine Druckerei leitete und einige griechiſche Schriften herausgab. Um die Bücher zu verkaufen, begab er ſich nach Paris; hier kam er in Verbindung mit mehreren hochſtehenden Perſonen, die ihn bewogen, öffentliche Vorleſungen zu halten; er lehrte Dialektik nach der Methode des Rudolph Agricola; zugleich nahm er die reformatoriſchen Grundſätze an. Im Jare 1534 beteiligte er ſich im Auftrage des Biſchofs von Paris an den Verſuchen, die proteſtantiſche und die katholiſche Kirche wider auszuſönen und zu dieſem Zwecke Melanchthon und Luther nach Frankreich zu berufen. Nachdem dieſe Bemühungen fehlgeſchlagen und zu Paris die Verfolgung gegen die Proteſtanten wider ausgebrochen war, nahm Sturm einen Ruf nach Straßburg an, wo man beſchloſſen hatte, ein Gymnaſium zu gründen. Er kam im Januar 1537 und wurde vorläufig als Profeſſor angeſtellt, um Ariſtoteles und Cicero zu erklären. Der Plan, den er dem Rat und den Predigern zur Einrichtung der Schule vorlegte, war teilweiſe dem des Lütticher Gymnaſiums änlich und für die damalige Zeit ein bedeutender Fortſchritt. Klaſſiſche Bildung und evangeliſche Frömmigkeit ſollten ſich mit einander zur pietas litterata verbinden, ein Grundſatz, der an und für ſich immer noch der richtigſte iſt; nur opferte Sturm in humaniſtiſcher Einſeitigkeit die Mutterſprache der alten; lateiniſch reden und ſchreiben ſollte die Hauptſache ſein, und um ſich darin zu vervollkommnen, wuſste er kein beſſeres Mittel, als die Nachamung Ciceros. Daneben drang er indeſſen auf völliges Wegwerfen der ſcholaſtiſchen Methoden und Spitzfindigkeiten; er vereinfachte die Dialektik und verband ſie mit der Rhetorik; den mathematiſchen und phyſiſchen Wiſſenſchaften gab er ihre Stelle im Unterricht zurück und teilte dieſen letzteren in eine wolgeordnete Reihe von Stadien ein. Das Gymnaſium ward 1538 eröffnet und Sturm zu deſſen beſtändigem Rektor ernannt. — Obgleich Proteſtant, war er mit vielen katholiſchen Gelehrten im Verkehr; er wollte nie an der Möglichkeit einer Widervereinigung der Kirchen verzweifeln und meinte, wie manche andere edle Geiſter ſeiner Zeit eine Verſammlung frommer, unparteiiſcher Männer könnte die Differenzen ausgleichen und den Frieden wider herſtellen. Dieſen damals unausfürbaren Gedanken hat er oft wärend ſeines langen Lebens ausgeſprochen; zum erſten Male in einer 1538 erſchienenen Schrift, in der er das von einer päpſtlichen Kommiſſion verfaſste consilium de emendanda ecclesia einer gründlichen Kritik unterwarf. Da er ſeltene oratoriſche Talente und diplomatiſche Gewandtheit beſaß, ward er ſowol vom Straßburger Magiſtrat als von den proteſtantiſchen Ständen und ſelbſt vom König von Frankreich mehrmals mit Geſandtſchaften beauftragt. 1540 wonte er den Zuſammenkünften von Hagenau und Worms und 1541 der von Regensburg bei. Nachdem er 1545 mit anderen deutſchen Geſandten den Frieden zwiſchen Frankreich und England vermittelt hatte, ward er nach dem Ausbruche des ſchmalkaldiſchen Krieges an Franz I. geſchickt, um Hilfe zu begehren, erlangte jedoch nach langen Zögerungen nur erfolgloſe Verſprechen.

Mit vielen franzöſiſchen Proteſtanten und beſonders mit Calvin perſönlich befreundet, neigte ſich Sturm mehr zur reformirten Abendmalslehre als zur lutheriſchen, wünſchte jedoch auch in dieſer Hinſicht eine Einigung und teilte die Geſinnungen Butzers und Melanchthons. Er nahm an Allem teil, was zur Verteidigung der Gewiſſensfreiheit in Frankreich geſchah, und brachte dieſer Sache die größten Opfer. Nach der Einnahme von Metz durch Heinrich II. wandte er ſeinen Einfluſs an, um den vertriebenen Metzer Proteſtanten Beiſtand zu verſchaffen. Wärend der Religionskriege in Frankreich korreſpondirte er viel mit Calvin und Beza über die Häupter der Parteien, über die mutmaßlichen Folgen der Begebenheiten, über die Mittel, den Hugenotten zu Hilfe zu kommen; immer drang er darauf, daſs die Deutſchen ſich für letztere verwendeten, erlangte aber

nur, daſs er den Lutheriſchen als Sakramentirer verdächtig ward. Seit dem Tode des Stadtmeiſters Jakob Sturm 1553 hatten die Straßburger Prediger angefangen, die Reformirten zu bekämpfen. Sturm ward ſofort in endloſe, heftige Streitigkeiten verwickelt. Er nahm die zu Straßburg angeſiedelten franzöſiſchen Flüchtlinge in Schutz, vermochte die Scholarchen, fremde reformirte Gelehrte als Profeſſoren anzuſtellen, gab einige Schriften Butzers über das Abendmal und eine änliche des Engländers John Poynet heeraus, verteidigte den als Calviniſten angegriffenen Zanchi: dies waren Gründe genug, um gegen ihn zu klagen; 1563 kam indeſſen ein Konſenſus zu Stande, demzufolge die Wittenberger Konkordie die Baſis der Lehre bleiben ſollte. Der Friede dauerte jedoch nur kurze Zeit; Sturms fortgeſetzte Bemühungen für die Hugenotten erregten immer mehr das Miſstrauen der lutheriſchen Prediger, wärend ſie ihn ſelber in finanzieller Hinſicht in die bitterſte Verlegenheit brachten. 1564 ward er vom Herzog Wolfgang von Zweibrücken mit der Reorganiſirung des Gymnaſiums von Lauingen beauftragt; 1566 erhielt Straßburg durch ſeine Bemühungen das kaiſerliche Privilegium zur Gründung einer Akademie, die nach ſeinen Vorſchlägen eingerichtet wurde. Dies waren die letzten erfreulichen Erſcheinungen in ſeinem Leben. Die Theologen, beſonders Marbach, der Präſident des Kirchenkonvents, beſchwerten ſich immer lauter über die reformirten Tendenzen des Rektors und einiger Profeſſoren; es entſpann ſich ein unerquicklicher Streit, der erſt 1575 durch Schiedsrichter ſcheinbar geſchlichtet ward. Bald brach er von neuem und viel heftiger aus bei Gelegenheit des Begehrens, die Konkordienformel in Straßburg einzufüren. Da Sturm ſich widerſetzte, indem er ſich auf die confessio tetrapolitana berief, griff Johann Pappus ihn mit einer Leidenſchaft an, von der Marbach weit entfernt geweſen war. Sturm blieb ihm die Antwort nicht ſchuldig; auch die Württemberger, Lukas Oſiander und Jakob Andreä traten gegen ihn auf; zalreiche Schriften erſchienen, eine derber als die andere; vergebens ſuchten einige Fürſten den Frieden zu vermitteln; im Jare 1581 ward Sturm durch den von den Predigern gedrängten Magiſtrat ſeines Amtes als Rektor entſetzt. Erbittert durch dieſe Schmach nach 40järigen Dienſten brachte der alte Mann eine Klage vor das Speierer Kammergericht; als er ſtarb, war der Prozeſs noch nicht entſchieden. Er ſtarb 1589 in ſeinem 82. Jare. — S. über ihn unſere Schrift La vie et les travaux de Jean Sturm, Strassbourg 1855; Rieth, Leben nnd Wirken J. Sturms, Eiſenach 1864; Kückelhahn, J. Sturm, Leipzig 1872; Zaar, Die Pädagogik des J. Sturm, Berlin 1872. **C. Schmidt.**

Stuttgarter Synode und Bekenntnis vom Jare 1559. — Sowol Bewegungen im eigenen Lande als die Einfürung des reformitren Bekenntniſſes in der benachbarten Pfalz (unter Kurfürſt Friedrich III. 1559 ff.) bewogen den Herzog Chriſtoph von Württemberg und ſein Kirchenregiment, der hier ſeit Einfürung der Reformation (ſeit der ſog. Stuttgarter Konkordie vom 2. Auguſt 1534, ſ. R.-Enc. XIII, 609) und ſeit der Württemb. Konfeſſion vom Jare 1552 anerkannten lutheriſchen Abendmalslehre eine feierliche Sanktion zu erteilen durch die Stuttgarter Synode uud das Stuttgarter Bekenntnis vom 19. Dezember 1559. — Den nächſten Anlaſs dazu bot ein württembergiſcher Pfarrer, Bartholomäus Hagen, ein geborner Tübinger, der 1538 ff. gleichzeitig mit J. Andreä ſtudirt hatte, dann Schüler und Anhänger Calvins geworden war, mit dieſem in fortwärender Korreſpondenz ſtand und verſchiedene ſeiner Schriften überſetzt hatte. Er war Pfarrer in Dettingen am Schloſsberg, ſtand bei der in Nürtingen reſidirenden Herzogin Sabina, der Mutter des Herzogs Chriſtoph, in hoher Gunſt und hatte öfters vor ihr zu predigen. Seine Beziehungen zu Calvin brachten ihn in den Verdacht, daſs er Anhänger der ſchweizeriſchen Abendmalslehre ſei (quasi in coena statuerem praeter nuda signa nihil dari aut porrigi). Man fand es bedenklich, daſs in einem Augenblick, wo das die ganze kirchliche Geſetzgebung des Landes zuſammenfaſſende Werk, die große Kirchenordnung des Jares 1559, ausging, Spaltungen im Schoße der Landesgeiſtlichkeit hervortreten ſollten über eine Lehre, deren befriedigende Faſſung vom Anfang der württembergiſchen Reforma-

tion, von Schnepff und Blaurer an bis zum Frankfurter Rezeſs (März 1558), ſo viel Mühe gekoſtet hatte. Zunächſt wurde Hagen auf Befehl des Herzogs im April 1559 nach Stuttgart citirt, um ſich vor der oberſten Kirchenbehörde, d. h. insbeſondere vor Brenz, über ſeine Anſicht von der Gegenwart Chriſti im Abendmal zu verantworten (num crederem, corpus Christi eodem tempore simul in coelis, simulque hic in terris esse?). Da Hagens Erklärungen nicht befriedigten, wurde er entlaſſen mit der Weiſung, binnen Monatsfriſt ſchriftlich eine kategoriſche Erklärung über dieſen Artikel abzugeben. Er verfaſste eine ausfürliche Apologie, worin er die ganze Lehre de substantia et usu coenae darzuſtellen ſuchte 1) auf Grund der Schrift, 2) nach dem consensus patrum veterisque ecclesiae consensus, 3) nach den Scripta neotericorum, unter ſpezieller Berufung auf die Erklärungen Melanchthons in ſeinem 1559 erſchienenen Kommentar über den Koloſſerbrief. Die Schrift Hagens wurde dem Herzog Chriſtoph überreicht, wärend dieſer dem Augsburger Reichstag anwonte und darauf ſämtlichen Superintendenten des Landes zur Cenſur mitgeteilt. Nachdem im Laufe des Sommers die weſentlich übereinſtimmenden Urteile eingegangen, wurde im Herbſt eine außerordentliche Synode nach Stuttgart einberufen, beſtehend aus den 4 Generalſuperintendenten, den geiſtlichen und weltlichen Mitgliedern des Konſiſtoriums, dem Rektor und der theologiſchen Fakultät der Univerſität Tübingen und den ſämtlichen Spezialſuperintendenten des Landes. Sie trat im Dezember 1559 zuſammen. Der Superintendent von Göppingen, D. Jakob Andreä, wurde vom Herzog beauftragt, vor den verſammelten Theologen und politiſchen Räten mit Hagen über die Abendmalslehre zu disputiren. Er wollte die Ehre ablehnen, da entweder der Propſt Johann Brenz oder die Tübinger Profeſſoren dazu geeigneter ſeien; ſeine Weigerung half ihm nichts; denn es war (wie er ſelbſt freilich erſt ſpäter erfur) eigens darauf abgeſehen, bei dieſer Gelegenheit auch die Orthodoxie Andreäs auf die Probe zu ſtellen, da dieſer wegen ſeiner alten Freundſchaft mit Hagen und wegen ſeiner Korreſpondenz mit Calvin ſelbſt im Geruch der Heterodoxie ſtand. Im Verlaufe des Geſprächs berief ſich Hagen auch auf frühere Äußerungen von Brenz, der in ſeiner Auslegung von Joh. 6 zwiſchen leiblicher und geiſtlicher Nießung unterſchieden hatte, wurde aber deshalb von Brenz ſehr energiſch zurückgewieſen und wuſste ſchließlich keinen anderen Ausweg, als (nach einer Privatbeſprechung mit Brenz) ſich öffentlich vor der ganzen Verſammlung als überwunden zu erklären, ſeinen Irrtum zu bekennen und abzubitten und die Lehre der württembergiſchen Kirche als die rechte und ſchriftmäßige anzuerkennen. Darauf wurde den 19. Dezember eine von Brenz verfaſste Bekenntnisformel vorgelegt, dieſe von ſämtlichen Theologen unterzeichnet und im folgenden Jare 1560/1561 zuerſt in deutſcher, dann in lateiniſcher Sprache veröffentlicht unter dem Titel Confessio et Doctrina Theologorum et ministrorum Verbi Dei in Ducatu Wirtembergensi de vera praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in coena Dominica, Tübingen 1561, 4°. Bekanntnus und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürſtenthumb Würtemberg, von der wahrhafftigen Gegenwertigkeit des Leibs und Bluts Jeſu Chriſti im hl. Nachtmahl, Tübingen 1560, Fol. Die lateiniſche Originalurkunde befindet ſich noch auf der Stuttgarter Konſ.-Regiſtratur: ſie iſt unterſchrieben 1) vom Tübinger Rektor Jakob Heerbrand, 2) von den abbates et praepositi der württemb. Klöſter Maulbronn, Bebenhauſen, Königsbronn ꝛc., 3) vom Dekan und der theologiſchen Fakultät in Tübingen, 4) von den Generales et speciales Superintendentes ecclesiarum in Ducatu Wirtembergensi, zuletzt 5) vom Prediger Hagen: „et ego Barthol. Hagenius, pastor eccl. Dettingensis, postquam in multis articulis — — meas cogitationes hactenus secutus sum, nunc autem divino favore recte eruditus veritatem doctrinae de coena domini cognoverim, agnosco hanc confessionem esse piam veram et S. Scripturae atque Conf. August. et ill. Principis nostri consentaneam et adprobo eam etc. (Abdr. des lat. und deutſchen Textes bei Pfaff, Acta et scripta etc. 334—44, des deutſchen bei Eiſenlohr, Kirchengeſetze, I, 230 ff.).

Der weſentliche Inhalt iſt folgender. Voraus geht (jedoch nur im deutſchen Text) eine Vorrede, die ſich auf die Ermanung des Apoſtels Eph. 4, 14 beruft,

daſs die Chriſten in der Erkenntnis des Sones Gottes ſich nicht ſollen bewegen und umtreiben laſſen von allerlei Wind der Lehre, und daran erinnert, daſs namentlich in der Lehre von des Herrn Nachtmahl Vermeidung ſchädlichen Gezänkes und Erhaltung der rechten Erkenntnis und chriſtlicher Einigkeit höchſt nöthig ſei. Dann wird auf Grund des göttlichen Worts und in Übereinſtimmung mit der Augsburgiſchen Konfeſſion feſtiglich bekannt und gelehret: 1) daſs in dem Nachtmale des Herrn mit Brot und Wein durch die Kraft des Worts oder der Einſetzung Chriſti der warhaftige Leib und das warhaftige Blut Jeſu Chriſti warhaftig und weſentlich gereicht und übergeben werde allen Menſchen, ſo ſich des Nachtmals gebrauchen (omnibus C. D. utentibus), ſo daſs beide, wie ſolche mit der Hand des Dieners überreicht, alſo auch mit dem Mund deſſen, ſo es iſſet und trinket, empfangen werden (ore manducantis et bibentis accipiantur). 2) Die Subſtanz und das Weſen des Brots und Weins wird nicht verwandelt, ſondern zu dieſem Brauch durch das Wort des Herrn verordnet und geheiliget, daſs ſie zur Austeilung des Leibes und Blutes Chriſti dienen ſollen; Leib und Blut werden aber auch nicht blos durch die Zeichen von Brot und Wein vorgebildet (non solum symbolis adumbrantur), ſondern, wie die Subſtanz von Brot und Wein zugegen iſt, alſo iſt auch zugegen die Subſtanz oder Weſen des Leibes und Blutes Chriſti und wird mit jenen Zeichen wahrhaft übergeben und empfangen (cum symbolis vere exhiberi et accipi). 3) Damit ſetzen wir aber keine Vermiſchung des Brotes und Weines mit Leib und Blut Chriſti, keine räumliche Einſchließung, ſondern in der ſakramentlichen Vereinbarung des Brotes mit dem Leib eine ſolche Gegenwärtigkeit, die uns durch das Wort Chriſti beſchrieben worden (talem praesentiam, quae verbo Christi definita est), daher folgt, daſs außerhalb dem Gebrauch kein Sakrament ſei (extra usum non esse sacramentum). 4) Wenn die Gegner den Haupteinwand gegen die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Nachtmal hernehmen von der Himmelfart Chriſti und ſeinem Sitzen zur Rechten Gottes, ſo erklären wir dieſen Artikel nicht mit unſern, ſondern mit des Apoſtels Worten dahin, daſs Chriſtus aufgefaren ſei *über* alle Himmel, auf daſs er Alles erfülle. Chriſtus iſt nicht an einem Ort, etwa in der Luft oder einem Geſtirn, eingeſperrt oder angeheftet, ſondern er iſt in die Majeſtät und Herrlichkeit eingegangen, ſodaſs er, zur Rechten Gottes ſitzend, nicht blos mit ſeiner Gottheit Alles erfüllt, ſondern auch der Menſch Chriſtus erfüllt Alles auf eine himmliſche, der Vernunft unerforſchliche Weiſe, und ſo wird uns durch dieſe Majeſtät des Menſchen Chriſti die warhaftige Gegenwärtigkeii ſeines Leibes und Blutes im Abendmal nicht nur nicht entzogen, ſondern vielmehr bekräftigt und beſtätigt. In der Herrlichkeit des Vaters iſt Chriſtus allen Dingen gegenwärtig und wiederum alle Dinge ihm gegenwärtig, welches Geheimniß wir nicht mit der Vernunft, ſondern allein mit dem Glauben begreifen. 5) Nicht nur die Gottſeligen und Würdigen, ſondern auch die Gottloſen, Ungläubigen, Gleißner empfangen im Nachtmal den Leib und das Blut Chriſti. Weil aber die Gottloſen keinen Glauben haben und doch ſich des Sakraments gebrauchen, darum werden ſie durch die Gegenwärtigkeit Chriſti nicht lebendig gemacht, ſondern gerichtet wegen ihres Unglaubens und ungottſeligen Lebens. Weil es denn Chriſto als einem gerechten Richter nicht weniger löblich, ſo er einen unbußfertigen Sünder ſtraft, als ſo er einen bußfertigen zu Gnaden aufnimmt, wird hiedurch ſeiner Majeſtät und Herrlichleit nichts abgebrochen, daß er von den Gottloſen und Ungläubigen empfangen wird. 6) Dies ſei die einfältige, deutliche, warhafte und rechte Bekenntniß vom Nachtmal des Herrn, nicht mit menſchlicher Vernunft und Spitzfindigkeit, ſondern mit Zeugniſſen und Worten der hl. Schrift beſtätigt und bekräftigt; auch ſei dieſe Erklärung in Übereinſtimmung mit dem Sinn und Inhalt der Conf. Aug. wie mit der dem Trid. Concil übergebenen Confessio Wirtemb. Über andere das Abendmal betreffende Fragen, wie über die Austeilung desſelben unter beiderlei Geſtalt, über ſeine Frucht und Nutzen ꝛc. ſei hier nicht nötig Meldung zu thun, weil hievon männiglich ſonſt genugſam berichtet. Nur unſere Meinung von der Subſtanz dieſes Sakramentes haben wir hier anzeigen wollen und hoffen, es ſollen alle gottſelige

Menſchen, die Luſt und Liebe zur ewigen Warheit und chriſtlichen Einigkeit tragen, kein Mißfallen daran haben ꝛc.

Dem Beſchluſs der Synode gemäß und mit Genehmigung des Herzogs wurde dieſes Bekenntnis der württemb. Kirchenordnung einverleibt, daher auch in den ſpäteren Ausgaben der letzteren (ſeit 1582) mit abgedruckt und verordnet, daſs künftig alle Prediger und Kandidaten des Predigtamts im Herzogtum Württemberg auf dieſe Artikel verpflichtet werden ſollten (ſ. Eiſenlohr, W. K. Geſetze, I, 230).

Wenn Planck, Gieſeler, Heppe u. a. dieſe Stuttgarter Confessio von 1559 im Widerſpruch finden mit Brenz' bisheriger, Calvin oder Melanchthon angeblich näherſtehender Abendmalslehre, wenn man darin „das Hereindringen der Macht des antimelanchthoniſchen Geiſtes in die württembergiſche Kirche", die „erſte Feſtſtellung der Ubiquitätslehre", die „Aufnahme eines der württembergiſchen wie der geſamten evangeliſchen Kirche bis jetzt fremden Dogmas" hat ſehen wollen, ſo iſt dagegen zu bemerken, daſs jedenfalls Brenz von dem Bewuſstſein durchdrungen war, mit jener Formel nichts neues zu geben, ſondern damit lediglich den urſprünglichen Intentionen Luthers, den Konſequenzen ſeiner eigenen, ſeit 1525 feſtgehaltenen Lehrweiſe und zugleich dem offiziellen Bekenntnis der württembergiſchen Landeskirche einen neuen, klaren und beſtimmten Ausdruck zu verleihen. Iſt doch (wie Steitz ſagt in dem Artikel „Ubiquität" Real-Encykl. Bd. XVI, 568, 1. Aufl.) „der Grundgedanke, der durch die ganze Entwickelung Luthers ſchon von 1520—1535 hindurchgeht, kein anderer als der, daſs wie in Chriſto die Gottheit und Menſchheit perſönlich geeint ſind und ſich durchdringen, ſo im Abendmal Brot und Leib ſakramentlich geeinigt ſind und ſich durchdringen one Verwandlung der Subſtanzen", und insbeſondere in ſeinem großen Bekenntnis vom Abendmal vom Jare 1528 hatte ja Luther ſchon ganz ebenſo, wie Brenz im Stuttg. Bekenntnis, aus Chriſti Sitzen zur Rechten Gottes die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmal gefolgert; denn „die Rechte Gottes iſt an allen Enden, ſo iſt ſie gewiſslich auch im Brot und Wein". Aber auch Brenz hatte ſeine Anſicht vom Abendmal ſeit ſeiner erſten öffentlichen Erklärung darüber im Syngramma des Jares 1525 nicht geändert, ſondern ſie nur nach Lage der Dinge und mit Rückſicht auf gegneriſche Anſichten in beſtimmterer Weiſe ausgebildet und ausgeſprochen (vergl. den Artikel Brenz Real-Encykl. Bd. II, S. 608 ff.).

So vieldeutig auch manche Ausdrücke des Syngramma noch lauten mögen, das kann jedenfalls keinem Zweifel unterliegen, daſs Brenz ſchon damals eine wirkliche Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmal im Sinne Luthers hatte beweiſen wollen; er hatte ſich in ſeinem Katechismus 1551 echt lutheriſch für die volle Teilnahme der menſchlichen Natur an der Herrlichkeit des Vaters ausgeſprochen; er hatte 1552 in der Confessio Würtemb. die vera praesentia corporis Christi betont und diejenigen verworfen, qui dicunt panem et vinum esse tantum absentis corporis et sanguinis signa; er hatte 1556 in den Verhandlungen mit Johann a Lasco dieſem den Satz entgegengehalten: Corpus Christi esse ad dextram Dei, dextram Dei esse etiam in pane, necessario igitur consequi, quod et corpus Christi sit in pane. Er hatte darauf in drei Predigten über die Gegenwart Chriſti im Abendmal denſelben Standpunkt aufs entſchiedenſte gewahrt; ja ſoeben war unter dem 25. Juni 1558 vorzugsweiſe auf Brenz' Betrieb ein ſtrenges Reſkript des Herzogs gegen Widertäufer, Schwenkfelder und Sakramentirer ergangen, über welches die Schweizer ſich bitter beſchwerten, zumal da dasſelbe zwiſchen der zwingliſchen und calviniſchen Lehre nicht unterſchieden, ſondern dieſe wie jene verworfen hatte. Umſomehr erklärt es ſich, daſs Brenz jetzt den im Lande verbreiteten calviniſirenden Anſichten aufs entſchiedenſte entgegentrat, und daſs er dieſe Gelegenheit benutzte, um nicht bloß die württembergiſche Landeskirche im lutheriſchen Bekenntnis zu einigen, ſondern auch zugleich durch Aufſtellung einer neuen Bekenntnisſchrift den in letzter Zeit immer deutlicher hervortretenden, die urſprüngliche Lehrweiſe Luthers abſchwächenden calviniſirenden Anſichten Melanch-

thons und der kursächsischen Melanchthonianer entgegenzutreten. Aus diesem Grunde wurde das Stuttgarter Bekenntnis nun auch auf Brenz' Veranstaltung und mit des Herzogs Genehmigung nach auswärts versandt, vor allem an den Kurfürsten August von Sachsen, mit dem Ersuchen, es seinen beiden Universitäten vorzulegen, nachdem zuvor schon (3. November 1559) Herzog Christoph in einem Schreiben an den Kurfürsten über Melanchthon und speziell dessen Kommentar zum Kolosserbrief sich beklagt und auf neue Maßregeln zur Erhaltung der Einhelligkeit in der Lehre, eventuell auf Veranstaltung einer lutherischen Synode angetragen hatte. Und nicht bloß im Blick auf eine solche Synode mit den deutschen Glaubensgenossen, sondern ebenso auch mit Rücksicht auf die damals schwebenden Verhandlungen mit Frankreich erschien eine Einigung der württembergischen Kirche über die wichtigsten Lehrpunkte als notwendig, weshalb Herzog Christoph nicht ermangelte, wie den norddeutschen Fürsten und Universitäten, so auch dem König von Navarra und dem Herzog von Guise das Stuttgarter Bekenntnis zu übersenden (s. Sattler, Gesch. der Herzoge von W., IV, 165).

Dass Melanchthon, der seit dem neuen Ausbruch des Abendmalsstreites mit kluger Zurückhaltung seine Stellung über den streitenden Parteien zu wahren gesucht hatte, durch dieses Vorgehen seines alten Freundes Brenz und durch die Beschlüsse der Stuttgarter Synode nicht sehr erfreut war, ist nicht zu verwundern; er beklagt sich bitter über den ihm gemachten Vorwurf des Nestorianismus (12. Januar 1560, s. Corp. Ref. IX, 1029) und verhöhnt die Konfession der Stuttgarter Synode als Hechingense latinum (unter Anspielung auf eine bekannte, von Melanchthon mehrfach erzälte Anekdote, vgl. Mel. Briefe an J. Runge vom 1. Febr. 1560, an Georg Cracov vom 3. Febr., an A. Hardenberg vom 9. Februar in Corp. Ref. IX, 1034 ff.).

Unzweifelhaft war die Stuttgarter Synode berechtigt und unter den damaligen Verhältnissen, zur Abwendung der dem lutherischen Bekenntnis und dem konfessionellen Frieden des Landes drohenden Gefar, auch verpflichtet, den echten Bestand und das tiefere Interesse der lutherischen Abendmalslehre zu wahren. Die lutherische Kirche Württembergs aber, unter der treuen Hut ihres Herzogs Christoph und seines theologischen Ratgebers Brenz, hat mit jenem Bekenntnis nicht ein ihr oder der deutsch-evangelischen Kirche bisher fremdes Dogma in sich aufgenommen, sondern nur ihren ursprünglichen, in der kirchlichen Praxis milden und friedfertigen, im Dogma aber streng-lutherischen Charakter beurkundet und trotz aller auswärtigen Anfechtungen und Verdächtigungen im wesentlichen festgehalten, und die milde Durchfürung der Stuttgarter Beschlüsse zeigt, wie fern man in Württemberg von jenem Glaubensterrorismus war, wie er damals anderwärts geübt wurde. Nicht blos Hagen blieb unangefochten, aber auch unbekehrt, wie seine späteren Briefe zeigen; auch dem greisen M. Alber, damals Stiftsprediger in Stuttgart, wurde die Unterschrift erlassen; nur ein Stadtpfarrer Frisius in Göppingen, ein Kollege Andreäs, gab sein Amt auf und wanderte in die Pfalz aus (s. Stälin 660).

Wie man auch über den dogmatischen Wert des Stuttgarter Bekenntnisses urteilen mag (vgl. hierüber die Kontroverse zwischen Hartmann und Herzog in der 1. Aufl. der R.-E. Bd. XXI, 181): für die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes war dasselbe jedenfalls von epochemachender Bedeutung — „ein Wurf von unabsehbarer Tragweite, dessen Schwingungen noch bis in unsere Zeit fülbar empfunden werden". In einem Moment, wo die ursprüngliche lutherische Lehre vom Abendmal durch die immer weiter um sich greifende calvinisch-melanchthonische nahezu verdrängt, wo einerseits durch die dogmatische Einigung zwischen Zürich und Genf, andererseits durch die immer weiter sich ausbreitende Allianz zwischen Calvinismus und Melanchthonismus die Beseitigung der alten Differenzen und ebendamit die kirchlich-politische Vereinigung des gesamten Protestantismus näher als je gerückt schien: war es von ganz unberechenbarer Bedeutung, dass ein Theologe der ersten reformatorischen Generation, ein Mann von dem Ansehen eines Brenz, und unter seiner Fürung eine ganze Landeskirche mit Ent-

ſchiedenheit für die lutheriſche Abendmalslehre ſich ausſprach, und die Differenz zwiſchen dieſer und der calviniſchen in den drei Hauptpunkten (manducatio oralis, Genuſs der Ungläubigen, Begründung der Abendmalslehre in der Lehre von der Perſon Chriſti und ſeiner sessio ad dextram) aufs beſtimmteſte betonte. Und ganz beſonders der letzte Punkt, der Zuſammenhang der Abendmalslehre mit der Lehre von der Perſon Chriſti, oder die Erneuerung der von den Gegnern ſogenannten lutheriſchen Ubiquitätslehre, iſt es, wodurch das Stuttgarter Bekenntnis dogmatiſch epochemachend geworden iſt. Brenz ſah wol, daſs alles Streiten über die Einſetzungsworte zu nichts füre, ſolange man an der reformirten Vorſtellung von dem an einem beſtimmten Ort des Himmels eingeſchloſſenen Chriſtus feſthalte, daſs alſo die lutheriſche Abendmalslehre mit der ſogen. Ubiquitätslehre ſtehe und falle. So wurde jetzt dieſe Lehre der Prüfſtein für die rechte lutheriſche Auffaſſung des Abendmals. „Den Württembergern, und in erſter Linie Brenz, war es vorbehalten zu verhindern, daſs die chriſtologiſche Grundanſchauung Luthers, die ſonſt teils verklungen, teils unverſtanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „iſt“ begraben wurde. Brenz aber hat nicht bloß die chriſtologiſchen Grundanſchauungen Luthers wider zu Ehren gebracht; er hat auch den Anſtoß gegeben zu weiterer Ausbildung der Chriſtologie“ (Dorner). Und eben das Stuttgarter Bekenntnis des Jares 1559 und die zu deſſen Verteidigung und näheren Begründung gegen die Angriffe der Schweizer und Philippiſten verfaſsten Schriften von Brenz und Andreä aus den folgenden Jaren 1561 ff. ſind es, an welche dieſe Fortentwicklung des Dogmas ſich anknüpft, worüber die Dogmengeſchichte weiter zu berichten hat (vergl. hierüber Steitz a. a. O. S. 584 ff.; Dorner, Entwicklungsgeſchichte, II, 1, 665 ff.; Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk, II, 342 ff.; Thomaſius, D.-G. II, 368).

Über die Stuttgarter Synode ſ. beſ. Chr. M. Pfaff, Acta et scripta publica eccl. Wirtembergicae, Tübingen 1720, 4°, S. 334 ff.; Salig, Hiſt. der Augsb. Conf. III, 424; Schnurrer, Erläuterungen der Würt. Kirchenreformations- u. Gelehrtengeſch. 1798, S. 259 ff.; Planck, Geſch. d. prot. Lehrbegriffs, V, 2, 398 ff.; Gieſeler, K.-G. III, 2, 239 f.; Heppe, Geſch. des deutſchen Proteſtantismus, I, 311 ff.; Hartmann und Jäger, Brenz II, 369 ff.; Kugler, Herzog Chriſtoph von W., II, 171 ff.; Stälin, Würtemb. Geſchichte, IV, 658; Eiſenlohr, Sammlung der würtembergiſchen Kirchengeſetze, Einleitung S. 88; H. Schmid, Kampf der lutheriſchen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, S. 226 ff.; vergl. auch Calvin, Opp. ed. Brunsv. t. XVI—XIX (Briefe von Hagen an Calvin); Corpus Ref. IX, 1029 ff. (Briefe Melanchthons); Johannſen, Anfänge des Symbolzwangs, S. 121 ff. **Wagenmann.**

Shakers (Schütteler), Bezeichnung einer ſchwärmeriſchen Sekte Nord-Amerikas, deren Mitglieder ſich ſelbſt„ Gläubige der zweiten Erſcheinung Chriſti“ (Believers in Christ's Second Appearing) nennen. Stifterin der Sekte iſt Anna Lee, geboren in Mancheſter am 28. Februar 1736; von Jugend auf religiös angeregt und durch eine unglückliche Heirat mit einem Hufſchmied Abraham Stanley, ſowie durch den Tod ihrer ſämtlichen Kinder zu grübelndem Verſenken in die religiöſen Warheiten gedrängt, glaubte Anna Lee Geſichte und Offenbarungen zu haben, ſeit 1768 trat ſie als Prophetin auf und ſie fand Gläubige, die in ihr die Offenbarung der Widerkunft Chriſti in Herrlichkeit verehrten. Allein in England wurde ſie verfolgt, ſogar eine Zeit lang gefangen geſetzt; ſie wandte ſich deshalb mit etlichen Anhängern im J. 1774 nach Nord-Amerika. In der Nähe von Albany wurde 1776 die erſte Niederlaſſung der Shakers gegründet. Anna Lee ſtarb 8. September 1784. Das hinderte den Fortbeſtand und die allerdings mäßige Ausbreitung der von ihr geſtifteten Sekte nicht; 1883 zälte dieſelbe 17 Geſellſchaften, die ſich wider in Familien von ſehr ungleicher Mitgliederzal teilen.

Die Zal ſchwankt von etlichen wenigen bis über hundert. Die Geſamtmitgliederzal der Sekte kann demnach nur wenige tauſende betragen. Ihre religiöſe Anſchauung iſt ſpiritualiſtiſch, verſetzt mit fantaſtiſchen Elementen. Jeſus gilt den Shakers nicht als Gott, aber bei der Taufe kommt der „Chriſtus-Geiſt“, einer der himmliſchen Geiſter, die zwiſchen Gott und der Welt vermitteln, auf ihn herab, und ſo iſt er nun der Son Gottes im höchſten Sinn, der ältere Bruder der übrigen Gottes-Kinder. Die zweite Erſcheinung dieſes Chriſtus-Geiſtes geſchieht in Herrlichkeit, alſo in einem Weibe, denn das Weib iſt die δόξα des Mannes. Durch die Taufe auf und zum Gehorſam gegen den Chriſtus-Geiſt wird der Menſch erlöſt und zu einer neuen Kreatur. Deshalb iſt die Lehre von der satisfactio vicaria und der Auferſtehung des Fleiſches zu verwerfen. Das Leben der neuen Kreatur aber beweiſt ſich in der Zurückgezogenheit von dieſer Welt: daher der allgemein durchgefürte Cölibat, die Gütergemeinſchaft, die Verweigerung des Kriegsdienſtes, des Eides, der Übernahme obrigkeitlicher Ämter ꝛc. Durchaus eigenartig iſt der Gottesdienſt der Shakers, dem ſie ihren Beinamen Schütteler verdanken; er beſteht außer im Geſang in Reigentanz, der von ſchüttelnden Bewegungen zuerſt der Extremitäten, bald des ganzen Körpers begleitet iſt. Der Fleiß und die Betriebſamkeit der Shakers werden gerühmt.

Vgl. Mallet in der 1. Aufl. dieſer Encykl.; Schaff, A relig. Encycl., III, 2168 ff. **Hauck.**

Spiera, Franzesko. Das Schickſal dieſes Mannes hat in der Reformationszeit und ſpäter mehr Aufſehen gemacht, als es eigentlich verdiente; aber immerhin iſt dadurch ſein Name in die Geſchichte jener Zeit verflochten.

Spiera, ein kluger und beredter Menſch, war ein Rechtsgelehrter und Sachwalter in dem Städtchen Citadella bei Padua, wo er das ihm von ſeinen Klienten geſchenkte Vertrauen nach ſeinen eigenen Geſtändniſſen in der ſchnödeſten Weiſe mißbrauchte, um ſich ſelbſt zu bereichern. Da hörte er — er mochte etwa 44 Jare alt ſein — von der neuen Lehre, welche die Welt durchzog, und Tag und Nacht beſchäftigte er ſich nun mit dem Leſen der Bibel und theologiſcher Schriften. Bald trat er mit der Erkenntnis, die er daraus gewonnen hatte, hervor und pries das Evangelium allen an, mit welchen er in Berürung kam. Er redete von der Vergebung der Sünden durch Chriſtum, von der Gewiſsheit des Glaubens und von der Hoffnung des ewigen Lebens, und fülte ſich dabei ſelbſt, wie er ſagte, innerlich geſtärkt und gehoben. Daneben aber behielt, nach ſeinem ſpäteren Geſtändnis, die Geldgier ihre alte Macht über ihn und er beharrte in den Wegen des Betrugs und der Veruntreuung.

Als die Prieſter aber ſahen, wie eben Spiera das Volk zuſtrömte, wenn er auf öffentlichen Plätzen das Evangelium verkündigte, ſuchten ſie ihm Einhalt zu tun, indem ſie ihn bei dem päpſtlichen Legaten della Caſa verklagten. Dieſer beſchloſs, mit Zuſtimmung des Senats von Venedig, eine Vorladung an Spiera ergehen zu laſſen, und die Angaben der Prieſter wurden durch Zeugenverhöre feſtgeſtellt. Hievon hatte Spiera zeitig Kunde erhalten und ſpäter erzälte er, welch einen Kampf damals „der Geiſt und das Fleiſch“ in ihm gefürt hätten. Der Geiſt: „Was zauderſt du ſo lange, dich zu entſcheiden? Wirf die Verzagtheit weg! Wo iſt deine vorige Seelenſtärke? wo deine chriſtliche Tapferkeit und Beſtändigkeit? . . . Muſst du in den Kerker wandern oder den Tod erleiden, ſo warten deiner die allergrößten Belonungen im Himmelreich. Aber bedenke, wenn du ſchlecht handelſt, das Ärgernis und fürchte die Verdammnis! Oder iſt dein Fleiſch ſchwach, ſo fliehe lieber an einen andern Ort!“ — Darauf das Fleiſch: „Franzesko, bedenke wol, was du tuſt! Stürze dich nicht ins Verderben! Folge mir, ſonſt wirſt du deine Güter verlieren und den ſchändlichen Namen eines Ketzers auf dich bringen. Marter und Tod wirſt du erdulden müſſen. Schreckt dich nicht der mit Schmutz angefüllte Kerker? jagen dir die Ruten der Henker

das bluttriefende Beil und die schrecklichen Flammen des Scheiterhaufens keine Furcht ein? Wo ist die Liebe zum Leben, welche die Natur uns allen eingepflanzt hat? wo die Zärtlichkeit gegen deine Gattin? das Vatergefül gegen deine lieblichen Kinder? Du kannst vielen Guten noch nützen, ja eine Zierde deines Vaterlandes sein ꝛc. Gehe zum Legaten und widerrufe freiwillig!"

Diese Rhetorik des „Fleisches" siegte und Spiera reiste unter der Zustimmung seiner Freunde und der Vorladung des Legaten zuvorkommend nach Venedig. Es wäre nicht nötig gewesen, dass della Casa, wie er tat, dem Manne die Konfiskation seiner Güter und harte Strafen in Aussicht stellte: aufs bereitwilligste schwor Spiera jede Abweichung von der römischen Kirchenlehre und alle Äußerungen, die er gegen das Papsttum getan, ab, versprach sich ganz an die Traditionen der Kirche zu halten, und bat demütig um Verzeihung. Sein Widerruf wurde sofort durch Notarien zu Protokoll genommen und ihm aufgegeben, am folgenden Tage nach Citadella zurückzukehren und in der dortigen Kirche öffentlich vor allem Volke seine Abschwörung nach einer hiezu aufgesetzten Formel zu widerholen. Auf dem Heimwege will er wider ein Gespräch zwischen „Geist und Fleisch" in sich belauscht haben, das er in rhetorischen Floskeln später erzälte. Das Gewissen mag ihm wol seine Unlauterkeit vorgehalten haben; aber in Citadella geht er direkt zu dem Stadtobersten und erklärt sich bereit zur Abschwörung. Nun erst geht er nach Hause, wohin ihm ein Priester die Abschwörungsformel bringt, deren harte Ausdrücke ihm wol den Schlaf in der folgenden Nacht gestört haben.

Am andern Tage, einem Sonntage, hat Spiera nach Beendigung der Messe von einem erhöhten Platze in der Kirche herab und in Gegenwart von etwa 2000 Menschen alles widerrufen, was er seit einem halben Jare aus dem Evangelium gelehrt hatte; er habe geirrt und sei betrogen worden; jetzt sei er auf dem Wege des Lichts und der Warheit und in den Schoß der heiligen römischen Kirche zurückgekehrt. (Er hatte sich doch vorher nicht ausdrücklich von derselben losgesagt!) Außerdem musste er eine Buße von 25 Dukaten zur Anschaffung eines Tabernakels entrichten und 5 Dukaten dem Priester geben, der ihm die Abschwörungsformel überbracht hatte.

Als Spiera nach Hause kam, begann die innere Unruhe, die ihn von da an nicht mehr verließ und sich später bis zur Verzweiflung steigerte. „Ich hörte," erzält er, „die entsetzliche Stimme: Verruchter Mensch! du hast mich verleugnet, mir den Bund des Gehorsams aufgekündigt, deinen Faneneid heute gebrochen; weiche von mir, du Abtrünniger, erleide die Strafe deines Frevels, die ewige Verdammnis! — Ich erbebte an Leib und Seele und sank, wie vom Blitz getroffen, fast leblos zusammen." — So hatte er unter beständigen Selbstanklagen sechs Monate zugebracht, als die Seinigen ihn nach Padua brachten an das Grab des h. Antonius, wo man Heilung für ihn erwartete. Als das nichts half, zog man die berümtesten Ärzte der Stadt zu Rate. Diese untersuchten ihn und erklärten, dass Melancholie seine Sinne verwirrt habe; dadurch seien die bösen Säfte des Körpers aufgeregt und stiegen qualmartig bis zum Sitz der Einbildungskraft und der Vernunft empor, wodurch letztere verdunkelt werde. Ein Purgiermittel sollte dem Übel abhelfen. Aber der Mann war sonst ganz wol bei Sinnen und die Arznei half nichts. Spiera, damals etwa 50 Jare alt und von starkem Körperbau, verließ Tag und Nacht sein Bett nicht und war entschlossen, sich auszuhungern. Mit Gewalt wurde ihm zweimal des Tages etwas flüssige Narung eingeflößt. Er wurde von einem brennenden Durst geplagt. Alle Funktionen des Körpers hörten mehr und mehr auf.

Die Kunde von Franzesko Spiera hatte sich weithin verbreitet und täglich wurde seine Stube von Teilnehmenden und Neugierigen, die aus der Nähe und Ferne kamen, nicht leer. Er erzälte ihnen seine Lebensgeschichte und ließ sich mit ihnen in Gespräche ein. Allen Zuspruch von Trost wies er ab, er habe nur noch die ewige Verdammnis zu erwarten, von der ihn nichts mehr retten könne. Unter den Besuchern befand sich auch der bekannte Bischof Peter Paul Vergerio von Capo d'Istria, welchem damals wegen seiner Zuwendung zur Lehre des

Evangeliums die Inquisition zusetzte. Dieser hatte häufig Unterredungen mit dem Unglücklichen und warf sich zuletzt mit allen Anwesenden auf die Kniee, um inbrünstig für seine Errettung zu beten. Aber nichts half. Ich bin und bleibe verloren — das war der Grundton aller Erwiderungen Spieras. Man beschloss, ihn wider nach Citadella zurückzubringen. Als er angekleidet war und aus dem Gemach gefürt wurde, sah er mit wilder, schrecklicher Geberde um sich, und als er auf dem Tisch ein Messer erblickte, ergriff er es hastig, um sich zu erstechen; seine beiden Söne rissen es ihm aus den Händen. „Ach," rief er aus, „daß ich doch über Gott wäre! Denn ich weiß, dass ich kein Erbarmen bei ihm finde!" Wenige Tage nach seiner Ankunft in Citadella (1548) starb er, warscheinlich durch Selbstmord; die näheren Umstände seines Todes hat man nie erfaren können. —

Die Geschichte des Spiera hat verschiedene Beurteilung erfaren. One Zweifel wurde er von dem allgemeinen Strom der Begeisterung für das neu erstandene Evangelium ergriffen; es erregte sein Interesse. Er wurde erweckt, aber nicht bekehrt; er verschaffte sich durch sein Studium eine große Kenntnis und Erkenntnis der Schriftwarheiten, aber das Wort ging bei ihm nicht in die Tiefe, es kam nicht zur Widergeburt, zur Erneuerung durch den heiligen Geist. Es war Intellektualismus und Enthusiasmus bei dem geistig beweglichen Italiener, und weil das wirklich neue Leben fehlte, konnte seine unlautere Gesinnung und Handlungsweise noch fortbestehen. Die Eitelkeit trieb ihn zur Verkündigung der überall Aufsehen erregenden neuen Lehre. Wie viel man auf die eigenen Mitteilungen über seine Empfindungen vor und nach seinem Abfall, die oft sehr schwülstig sind, geben kann, ist mindestens zweifelhaft; aber so viel geht daraus hervor, dass sie nicht den Erfarungen eines aus dem Geist gebornen Gotteskindes entsprachen. Das Ergehen des Spiera ist die beste historische Illustration zu dem Wort Hebr. 6, 4. 5: „es ist unmöglich, dass die, so einmal erleuchtet sind, und geschmeckt (γευσάμενος, nur gekostet) haben die himmlische Gabe, und teilhaftig geworden sind des heiligen Geistes, und geschmeckt haben (auch γευσάμενος) das herrliche Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt, wo sie abfallen und widerum sich selbst den Son Gottes kreuzigen und für Spott halten, sollten widerum erneuert werden zur Buße." Spiera hatte mit dem Worte Gottes und seiner Erkenntnis ein frevles Spiel getrieben, sonst hätte er nicht so leicht und so schnell verleugnen können. Aber Gott lässt mit seinem Wort nicht spielen und lässt sich nicht spotten. Das erfur Spiera hernach. Als nach seinem Abfall das Gewissen in ihm erwachte, brachte er es nicht weiter als zu Selbstanklagen, in denen er sich manchmal sogar zu gefallen schien und den interessanten Verzweifler spielte; oder warum war es ihm angenehm, dass täglich seine Stube voll Neugieriger stand? Dass er die Tröstungen des Wortes Gottes, welche ihm von Vergerio vorgehalten wurden, nicht für sich ergreifen konnte, das war das Gericht Gottes über ihn.

Ein Gewinn für das Reich Gottes ist allerdings auch von dieser traurigen Berümtheit ausgegangen, indem die Kunde von dem schrecklichen Ende des Spiera überall zum Ernst aufrichtiger Herzensbekehrung mante, und vor allem hat Vergerio, welcher bis dahin innerlich noch nicht ganz entschieden war, an dem Lager jenes Mannes einen tiefen Eindruck empfangen, dass er sich von da an völlig Christo hingab. Die Geschichte des Spiera lässt sich aber weder für noch gegen die Prädestinationslehre als Beweis anfüren, auch der besondere Umstand nicht, dass er selbst sich widerholt auf dieselbe bezogen hat. Nüchtern und treffend urteilt Calvin (Praefatio in libellum de Francisco Spiera, Dec. 1549): „Wenn man Gott leichtfertig, ja übermütig verachtet, wird man Lehrer haben, wie man sie verdient. Als ein solcher steht Spiera in erster Reihe. Denn dieser offenbar windige (ventosus) und ehrgeiziger Ostentation ergebene Mensch wollte in Christi Schule philosophieren, zeigte aber, als er endlich ans Licht gezogen wurde, dass er sich eine Zeit lang unter diejenigen gedrängt hatte, zu deren Zal er nicht gehörte. Daraus mögen die Italiener, welche nur zu gern mit Gott spielen, lernen, dass er sich nicht spotten lässt. . . . Dem römischen Papst und seiner Räuber-

bande, sowie den Italienern rufe ich namentlich zu: nicht weil ihnen allein jenes Beispiel gelte, sondern weil durch Gottes wunderbare Vorsehung dieses Schauspiel ihnen vor die Augen gerückt ist, und weil sie höchstens noch durch solche Katastrophen aufgerüttelt werden können. Aber auch die andern Nationen mögen wissen, dass sie dadurch von dem Herrn zur Buße gemant werden. Darauf mögen unsere leichtfertigen und frivolen Franzosen achten. Darauf mögen die Deutschen merken, welche, unter den Gerichten Gottes schon bisher gleichgiltig und stumpfsinnnig, unter ihren gegenwärtigen großen Drangsalen sogar das allgemeine Menschengefül verloren zu haben scheinen. Auch die Engländer und die anderen mögen lernen, mit welcher Ehrfurcht und mit welchem Eifer sie Christum aufnehmen sollen, der sich jetzt in seinem Lichte ihnen zeigt." —

Die eigentliche Quelle für die Geschichte des Spiera ist die äußerst seltene Schrift: „Francisci Spierae . . . historia, a quatuor summis viris (nämlich Vergerius, Gribaldus, Scotus und Gelous) summa fide conscripta: cum clariss. virorum Praefationibus, Coelii S. C. et Jo. Calvini, et P. P. Vergerii Apologia etc." (Die Praef. Calvini findet sich auch in der Ausgabe seiner Werke von Baum, Cunitz und Reuß, Bd. IX, S. 855 ff.). Aus jener Quelle hat Chr. H. Sixt, dem wir in der Darstellung des Tatsächlichen, aber nicht in der Beurteilung gefolgt sind, seinen ausfürlichen Bericht geschöpft, welcher eine Episode bildet in seinem Werke über „Petrus Paulus Vergerius" S. 124—160. Eine populäre Darstellung enthält das Schriftchen von C. L. Roth: „Franz Spiera's Lebensende," Nürnberg 1829.

O. Thelemann.

Zuſätze und Berichtigungen.

Bd. I, S. 17, Z. 7 v. o. Zur Literatur über Abälard füge bei: Vacandard, P. Abélard et sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode. Paris 1881. M. Deutſch, Die Synode von Sens 1141 und die Verurteilung Abälards, Berl. 1880 (nach dieſer Abhandlung iſt die Jahreszahl der gen. Synode S. 9 Z. 24 v. o. zu berichtigen). M. Deutſch, Peter Abälard ein kritiſcher Theologe des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1883.

Bd. II, S. 459, Z. 19 v. u. Zu den hier genannten Werken Biels hatte Herr Univerſitätsbibliothekar Dr. Steiff in Tübingen die Güte, der Redaktion folgende Zuſätze bez. w. Berichtigungen mitzuteilen.

ad 1. Epitome et Collectorium ex Occam: Die A. Tub. 1495 iſt apokryph, wie bei Steiff, Der erſte Buchdruck in Tüb. (Tüb. 1881) S. 207 f. nachgewieſen iſt. Die erſte A. iſt vielmehr Tub. 1499 fol.; weitere AA. Basileae 1508. 12. Lugd. 1514. 19. 27; nach Moser, Vitae proff. Tub. auch Brix. 1574. Bas. 1588 (ſ. a. a. O. S. 71.).

Das Werk iſt unvollendet; eine Ergänzung dazu iſt: Gabrielis Byel Supplementum in octo et viginti distinctiones ultimas Quarti Magistri Senten. per D. Vuendelinum Stambachum [Steinbachium]. Parrhis. 1521. fol. (ſ. a. a. O. S. 245.)

ad 2. Expositio canonis missae etc.: Weitere AA. auch: Bas. 1515. Lugd. 1517. 27. 47. 1612. Paris 1516. Ven. 1567. 76. 83. Brix. 1576. S. l. et a. Außerdem exiſtirt aber noch ein früheſter Druck derſelben: Reutlingae 1488 fol. (unter dem Tit.: Lectura super Canone misse), der aber allerdings nicht von Biel ſelbſt veranlaßt war und nur auf Grund einer Nachſchrift erfolgte. (ſ. a. a. O. S. 57 f.)

ad 3. Epitome expositionis can. missae: außer der A. Tub. 1499 (eigentl. s. a.) gibt es noch eine zweite Tübinger, ebenfalls undatirt, die ins Jahr 1500 oder 1501 zu verlegen iſt, ferner eine A. Spirae s. a. (ſ. a. a. O. S. 55 ff. 72.)

Ein kurzer Auszug aus dieſer Schrift iſt:

Sacri canonis misse expositio breuis et interlinearis. S. l. et a (Tub. zwiſchen 1499 und 1501) 4°. (ſ. a. a. O. S. 72.)

ad 4—6. Die hier aufgeführten Sermones bilden Ein Ganzes (einen „sermologus") und zwar in dieſer Reihenfolge: de festivitatibus Christi, de fest. virginis Marie, de sanctis und de tempore. Sie ſind erſtmals in Tübingen erſchienen; der Druck wurde 1499 begonnen, 1500 im März vollendet. (Eben wegen dieſer Zuſammengehörigkeit tragen einzelne Abtheilungen kein Datum und erſcheinen als s. l. et a.) Weitere AA. der ganzen Sammlung ſind: Hagenau 1510. 15. 20. Bas. 1519. Col. 1619, der Feſtpredigten allein: Brix. 1583. (ſ. a. a. O. S. 59 ff.)

Der Tractatus artis grammaticae erſchien s. l. et a. in 4°; der Drucker iſt Hiſt in Speyer, das früheſte mögliche Druckjahr 1495. (ſ. a. a. O. S. 228.)

Der Tractatus de potestate et utilitate monetarum, ebenfalls s. l. et a. in 4° erſchienen, hat den Tüb. Prof. Joh. Aquila zum Herausgeber, Jac. Köbel in Oppenheim zum Drucker; das Druckjahr iſt ohne Zweifel 1516. (ſ. a. a. O. S. 140.)

Endlich beſitzen wir von Biel einen Sermo historialis passionis dominice (eine Abhandlung, nicht Predigt), der erſtmals s. l. et a. fälſchlicher Weiſe unter dem Namen Guil. Textoris de Aquisgrano s. l. et a. (Reutl. 1489?), ſpäter unter Biels Namen Mogunt. 1509 und Hag. s. a. erſchienen iſt. (ſ. a. a. O. S. 226.)

Ein Tractat: Defensorium obedientiae apostolicae, welchen Biel 1462 aus Anlaß der Mainzer Biſchofshändel ausgehen ließ, iſt ſeinen Sermones de sanctis angedruckt; ebenda findet ſich auch ein weiterer Tractat von ihm: De fuga pestis.

Bei der Literatur über Biel iſt noch anzufügen: Plitt, Gabriel Biel als Prediger. Erlangen 1879.

Bd. III, S. 187, Z. 2 v. o. lies 1567 statt 1561.
Bd. „ S. 191, Z. 12 v. u. lies 1586 statt 1588.
Bd. VIII, S. 752, Z. 22 v. u. Zur Literatur über Petrus Lombardus füge bei: F. Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence, Paris 1881.
Bd. XIII, S. 84, Z. 13 v. o. lies Keyl statt Kögl.
Bd. „ S. 323, Z. 6 v. u. lies empor statt empor.
Bd. „ S. 417, Z. 8 v. u. lies verschiedenen statt verichiedenen.
Bd. „ S. 471, Z. 20 v. u. füge nach „Reformatoren" ein: und.
Bd. „ S. 614, Z. 6 v. u. lies streitenden statt streitenden.
Bd. „ S. 675, Z. 13 v. o. Zur Literatur über die Scholastik füge bei: Léon Maître, les écoles épiscopales et monastiques de l'occident, Paris 1866.
Gorges Bourbon, La licence d'enseigner et le rôle de l'Ecolâtre au moyen-age, in der Revue des questions historiques 1876, p. 512—553.
Bd. XIV, S. 192, Z. 9 v. u. lies östlich statt westlich.
Bd. „ S. 201, Z. 2 v. u. lies haben statt habe.
Bd. „ S. 212, Z. 20 v. u. lies 7 Jarh. statt 4 Jarh.
Bd. „ S. 283, Z. 14 v. o. lies 2 Mos. 3, 1 statt Mos. 3, 1.
Bd. „ S. 285, Z. 21 v. o. lies 2000 F. statt 200 F.
Bd. „ S. 289, Z. 12 v. u. höhe statt höle.
Bd. „ S. 310, Z. 20 v. o. Zur Abwehrung von Mißverständnissen sei bemerkt, daß bei der Etymologie von „Sitte" Vilmar und Oettingen nicht als Vertreter der Ableitung von „sitzen", sondern nur als diejenigen theol. Ethiker angeführt sind, die am meisten auf die Etymologie des Worts überhaupt eingehen. **R. Kübel.**
Bd. „ S. 517, Z. 25 v. u. Zum Verhalten Spenglers gegenüber dem Bann ist berichtigend zu bemerken, daß derselbe nach der Verurteilung Luthers in Worms sich doch noch beugte, wenigstens erzählt dies Aleander in den neuerdings von Brieger (Aleander und Luther, Gotha 1884 S. 224) mitgeteilten Depeschen.
Th. Kolde.

Verzeichnis

der im vierzehnten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Scriver, Christian M.,	1
Sculptur, christliche	3
Scultetus (auch Schultetus), Abraham	9
Sebna	11
Seckendorf, Veit Ludwig v.	12
Secundus Gnostiker, s. Gnosis Bd. V, S. 228	16
Sedisvakanz	—
Sedlnitzki, Graf Leopold von	19
Sedulius, Cälius	24
Seekers	—
Seele	25
Seelsorge	30
Segarelli, s. Apostelbrüder Bd. I, 561	34
Segen, Segnung	—
Seidemann, Joh. Karl	38
Seir, s. Edom II, Bd. IV, S. 39	41
Sekel, s. Geld bei d. Hebräern Bd. V, S. 32	—
Sekularisation	—
Sekularismus	63
Sela, s. Musik bei den Hebräern, Band X, S. 379	66
Selbstsucht	—
Selbstverleugnung	69
Selden, John	70
Seligkeit	71
Selnecker, Nikolaus	76
Semaja	88
Semiarianer	—
Semipelagianismus	91
Semiten	99
Semler, Johann Salomo	111
Sende, Sendgerichte	119
Sendomir	128
Separatismus	140
Sepharad	142
Sequenzen	144
Seraphim, siehe Engel, Bd. IV, 223	146
Serapion	—
Sergius I., Papst	147
Sergius II., Papst	148
Sergius III, Papst	149
Sergius IV., Papst	150
Sergius, Konfessor	—
Sergius, Haupt d. Paulicianer, s. d. Art. Paulicianer Bd. XI, S. 344	151
Sergius, Patriarch von Konstantinopel, s. d. Artikel Monotheleten Bd. X, S. 792	—
Serubabel	—
Servatius, der heilige	152
Servatus Lupus, s. Lupus Bd. IX, S. 34	153
Servet od. Serveto, Mich.	—
Serviten	161
Seth und die Sethiten	162
Sethianer, s. den Artikel Gnosis Bd. V, S. 244	167
Severianer, s. d. Artikel Monophysiten Bd. X, S. 247	—
Severinus, der Heilige	168
Severinus, Pabst	170
Severus, Septimius und Alexander	171
Shakers, s. am Schlusse dieses Bandes	175
Sibel, Caspar	—
Sibyllen, sibyllinische Bücher	179
Sidon, Sidonier, Phönizier	192
Sidonius, Caius Sollius Apollinaris	213
Sidonius, eigentl. Michael Helding	214
Siebenschläfer	217
Siebenzahl, heilige	218
Siena, Konzil von	222
Sievecking, Amalie	223
Sigebert	227
Sigismund, Johann	—
Sihon, s. Amoniter Bd. I, S. 349	232
Silas, s. Paulus Bd. XI, S. 366	—
Silverius, Papst	—
Silvester I., Papst	233
Silvester II., Papst	—
Silvester III, s. den Art. Benedikt IX., Bd. II, S. 262	240
Simeon, Stamm s. Israel, Geschichte bibl., Bd. VII, S. 176	—
Simeon, Bischof von Jerusalem	—
Simeon Metaphrastes, s. Metaphrastes Bd. IX, S. 677	242
Simeon von Thessalonich	—
Simler, Josias	243
Simon ben Jochai	244
Simon I. u. II., Hohepriester, s. Israel, Gesch. bibl. Bd. VII, S. 202	246
Simon, Maccabäus, s. Hasmonäer Band V, S. 637	—
Simon, Magus	—
Simon, Richard	257
Simon von Tournay	263
Simon Zelotes	264
Simonie	—
Simplicius, Papst	268
Simri	270
Simson	271
Simultaneum	273
Sin	279
Sinai	282
Sinaita, Johannes Climacus	292
Sinaita Anastasius, s. Anastasius Band I, S. 372	293
Sinecure	—
Sinim	294
Siniter, s. Sidon oben S. 192	296
Sinnbilder, christliche	—
Sirach, s. Apogryphen d. Alten Testaments, Bd. I, S. 509	307
Siricius, Papst	—
Sirmond, Jakob	308

	Seite
Sisinnius	309
Sitte, Sittlichkeit	310
Sittengesetz	316
Sixtus I., Papst	324
Sixtus II., Papst	—
Sixtus III., Papst	—
Sixtus IV., Papst	325
Sixtus V., Papst	327
Skandinavische Bibelübersetzungen	332
Sklaverei b. d. Hebräern	338
Sklaverei, Verhältnis d. Christentums zu ders.	345
Slavische Bibelübersetzungen	351
Sleidanus, Joh.	367
Smaragdus	370
Smith, John Pye	372
Socin u. d. Socianismus	376
Sodom s. Palästina Bd. XI, S. 740	401
Sohar, Buch, s. Kabbala Bd. VII, S. 378	—
Sohn, Georg	—
Sokrates u. Sozomenos	403
Solitarius, Philippus	420
Somasker	421
Sonne bei den Hebräern	423
Sonnisten, s. den Artikel Mennoniten Bd. IX, S. 574	427
Sonntagsfeier	428
Sonntagsschulen	435
Sophronius	437
Sorbonne	439
Soter	447
Soto, Dominikus de	—
Soto, Petrus de	448
Southcote s. Sabbatharier Bd. XIII, S. 166	449
Sozomenos s. Sokrates und Sozomenos oben S. 403	—
Spalatin, Georg	—
Spalding, Joh. Joachim	455
Spangenberg, Aug. Gottlieb	460
Spangenberg, Johann u. Cyriakus	467
Spanheim, Friedrich	473
Spanheim, Ezechiel	474
Spanheim, Friedrich „der jüngere“	475
Spanien	476
Spanische Bibelübersetzg. s. Romanische Bibelübersetzungen Bd. XIII, S. 43	479
Spee, Friedrich von	—
Speier, Reichstage in	481
Speisegesetze bei den Hebräern	495
Spencer, John	500
Spencer, Philipp Jakob	—
Spengler	516
Speratus (Paulus)	518
Spiegel bei d. Hebräern	529
Spiele bei den Hebräern	531
Spiera, s. am Schluss des Bandes	534
Spisame, Jakob Paul	—
Spina, Alphons de	536
Spinola, Chr. Rojas de	—
Spiritualen, s. Franz v. Assisi, Bd. IV, S. 648 ff.	539
Spitta, Karl Joh. Phil.	—
Spittler, Ludw. Thimoth.	540
Spolienrecht	545
Spondanus, Heinrich	550
Sprüche Salomos	—
Stabat mater, s. Jacopone Bd. VI, S. 435	570
Stähelin, Joh. Jak. Dr.	—
Stämme Israels, s. Israel, Geschichte bibl., Bd. VII, S. 174	574
Stäudlin, Karl Friedrich	—
Staffortisches Buch	577
Stahl, Friedr. Julius	579
Stancarus, Franz	590
Stand, doppelter Christi	595
Stapfer	604
Staphylus, Friedrich	610
Starowerzen, s. Raskolniken Bd. XII, S. 497	616
Starck, Joh. Friedrich	—
Stat, Stat und Kirche	619
Stationen	642
Statistik, kirchliche	643
Staudenmaier, Franz A.	645
Staupitz, Johann von	648
Stedinger	653
Steiger, Wilhelm	658
Steinhofer, M. Fr. Chr.	659
Steinigung bei den Hebräern	662
Steinkopf, s. Bibelgesellschaft Bd. II, S. 369	664
Steitz, Georg Eduard	—
Stephan, Martin	670
Stephan I., Papst	676
Stephan II., Papst	677
Stephan III., Papst	681
Stephan IV., Papst	682
Stephan V., Papst	—
Stephan VI., Papst	683
Stephan VII., Papst	—
Stephan VIII., Papst	—
Stephan IX., Papst	—
Stephan de Bellavilla	684
Stephan von Tournay	685
Stephanus	—
Stercoranisten	687
Sterne	688
Steudel, J. Chr. Friedr.	695
Stichometrie	699
Stiefel, Michael	702
Stieffel, Esaias, s. Meth, Bd. IX, S. 679	706
Stier, Rudolf Ewald	—
Stiftshütte	712
Stigelius, Johannes	727
Stigmatisation	728
Stilling	734
Stillingfleet	739
Stockfleth	745
Stößel	750
Stola s. Kleider und Insignien Band VIII, S. 44	752
Stolberg	—
Stolgebühren	767
Storr s. Tübing. Schule, ältere	773
Strabo	—
Strauß, David Friedr.	775
Strauß, Jakob	781
Strigel, Viktorin	785
Studites, Theodor, s. Bilderstreitigkeiten Bd. II S. 470	790
Sturm, Abt, s. Fulda Bd. IV, S. 710	—
Sturm, Jakob	—
Sturm, Johann	792
Stuttgarter Synode	793
Shakers	798
Spiera, Franzesko	799

Herzog, J. J. 710322

Real-encyklopädie für protestantische theologie und kirche.

	DATE	NAME	DATE

710322